UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TESE DE DOUTORADO

UM ANIMAL QUE SE AUTOINTERPRETA: A ARTICULAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA, HISTÓRIA E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE CHARLES TAYLOR

Autor: Marcos Aurélio Pensabem Ribeiro Filho

Orientação: Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira

Coorientação: Profª. Drª. Taís Silva Pereira

VITÓRIA

2024

MARCOS AURÉLIO PENSABEM RIBEIRO FILHO

UM ANIMAL QUE SE AUTOINTERPRETA: A ARTICULAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA, HISTÓRIA E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE CHARLES TAYLOR

Tese apresentada ao programa de PósGraduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, na área de concentração Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira

Coorientação: Profª. Drª. Taís Silva Pereira

VITÓRIA

2024

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

Ribeiro Filho, Marcos Aurélio Pensabem, 1985-
R484a Um Animal que se Autointerpreta : A Articulação entre Ontologia, História e Política na Filosofia de Charles Taylor / Marcos Aurélio Pensabem Ribeiro Filho. - 2024.
310 p.

Orientador: Marcelo Martins Barreira.
Coorientadora: Taís Silva Pereira.
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Filosofia. 2. Antropologia Filosófica. 3. Ontologia. 4. Historiografia. 5. Cultura e política. 6. História - Filosofia. I. Barreira, Marcelo Martins. II. Pereira, Taís Silva. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 101

Marcos Aurélio Pensabem Ribeiro Filho

“UM ANIMAL QUE SE AUTO-INTERPRETA: A ARTICULAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA, HISTÓRIA E POLÍTICA NA FILOSOFIADE CHARLES TAYLOR”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 05 de agosto de 2024.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira
Orientador e Presidente da Comissão

Profª. Drª. Tais Silva Pereira
Coorientadora (CEFET-RJ)

Prof. Dr. Juliano Cordeiro da Costa Oliveira
Examinador Externo (UFPB)

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo
Examinador Externo (UERJ)

Profª. Drª. Brunela Vieira de Vincenzi
Examinadora Interna (UFES)

Prof. Dr. Ricardo Corrêa de Araújo
Examinador Interno (UFES)

Documento assinado eletronicamente nos moldes do art. 10 da MP 2200/01 e Lei 14063/20
[Hash SHA256] 633a6d012861c2c4043acb9d913ad8b5d98a1d2540f7848bc5f1cdb4d139c156

AGRADECIMENTOS

Aos meus orientadores, Marcelo Martins Barreira e Taís Silva Pereira, pelo aprendizado, paciência, confiança e respeito.

À FAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Ao professor Ricardo José Corrêa Barbosa, por ter me ensinado a ler e a escrever um texto filosófico.

Ao Professor Luiz Bernardo Leite Araujo, por ter feito parte da minha formação como aluno e por ser um exemplo profissional.

Aos professores Brunela Vieira de Vincenzi e Ricardo Corrêa de Araujo pela acolhida e ensinamentos cruciais no meu doutoramento.

Ao professor Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, por ter prontamente aceitado o convite para participar da banca de defesa da presente tese.

À Liana Capucho, pela amizade e pela ajuda profissional na correção textual durante a escrita da tese.

À Julia Freire Perini e Marcelo Durão Rodrigues da Cunha pela amizade e acolhimento durante o período de aulas na UFES.

A Celso Henrique Siller Baptisti pela revisão final do Texto.

Aos funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Justiça, Direito e Democracia da UFES, pelas profícuas discussões.

Aos amigos próximos que conheci por meio do doutorado: André Luiz Moreira, Ricardo Molina Dominguez, Abraão Nicodemos Chanhino Ndjungu, Suzana de Alvarenga Lourete e Wands Salvador Pessin.

Para minha mãe, Cleusa, *in memoriam*.

Para Juliana, meu Lar.

RESUMO

O presente estudo pretende explicitar como ontologia, história e política encontram-se articuladas à tese do humano como um animal que se autointerpreta na filosofia de Charles Taylor. Para tanto, a temática se desenvolverá em três partes. No primeiro e segundo capítulos, o estudo se concentra nas análises ontológicas de Taylor, entendida como uma investigação sobre as condições hermenêuticas do modo pelo qual o ser humano se realiza no mundo. Em outras palavras: uma análise dos elementos característicos necessários a toda ação significativa humana. No terceiro capítulo, o estudo se dedica à discussão sobre como a tese ontológica-antropológica defendida por Taylor é histórica e, por isso, necessita de uma fundamentação narrativa. Assim, buscamos reconstruir a concepção de história subjacente à narrativa histórica que fornece sustentação argumentativa à tese do humano como um animal autointerpretativo. Por fim, no quarto e último capítulo, a pesquisa consiste em explicitar como a concepção secular do político presente em Taylor se encontra em conformidade e interligada tanto à sua reconstrução narrativa da Modernidade, quanto à sua tese antropológico-hermenêutica. Através dessa abordagem argumentativa, buscamos explicitar a forma entrelaçada como ontologia, história e política se apresentam articuladas à tese do humano como um animal autointerpretativo no pensamento de Taylor.

Palavras-chave: Ontologia. Antropologia Filosófica. História. Política. Secularidade. Modernidade. Charles Taylor.

ABSTRACT

This study intends to explain how ontology, history and politics are linked to the thesis of the human as a self-interpreting animal in Charles Taylor's philosophy. To this end, the theme will be developed in three parts. In the first and second chapters, the study focuses on Taylor's ontological analysis, understood as an investigation of the hermeneutic conditions of the way in which human beings realize themselves in the world. In other words: an analysis of the characteristic elements necessary for all meaningful human action. In the third chapter, the study is dedicated to discussing how the ontological-anthropological thesis defended by Taylor is historical and therefore needs a narrative foundation. Thus, we try to reconstruct the conception of history underlying the historical narrative that provides argumentative support for the thesis of the human as a self-interpreting animal. Finally, in the fourth and last chapter, the research consists of explaining how Taylor's conception of the political-secular is in line with and interconnected to both his narrative reconstruction of Modernity and his anthropological-hermeneutic thesis. Through this argumentative approach, we try to explain the intertwined way in which ontology, history and politics are articulated in Taylor's thesis of the human as a self-interpreting animal.

Keywords: Ontology. Philosophical Anthropology. History. Politics. Secularity. Modernity. Charles Taylor.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **10**

1 **GÊNESE E ASPECTOS GERAIS DA TESE DO HUMANO COMO UM ANIMAL AUTOINTERPRETATIVO** **17**

1.1 A "AGENDA" FILOSÓFICA DE TAYLOR **20**

1.2 A CONDIÇÃO HERMENÊUTICA DO HUMANO: UMA PRIMEIRA ARTICULAÇÃO **21**

1.2.1 Ciência teleológica vs. ciência mecanicista **22**

1.2.2 Elementos significativos intrínsecos à ação: o *propósito* e a *intencionalidade* **24**

1.3 A NOÇÃO DE NATURALISMO E ALGUMAS DE SUAS FORMAS **28**

1.4 A CONDIÇÃO HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS **41**

1.5 A CONDIÇÃO HERMENÊUTICA DO SER HUMANO **50**

2 AS DIMENSÕES E OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA AUTOINTERPRETAÇÃO **61**

2.1 A CONDIÇÃO HERMENÊUTICA HUMANA E IDENTIDADE **62**

2.2 AUTOINTERPRETAÇÃO ENQUANTO ARTICULAÇÃO **66**

2.3 OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA AUTOINTERPRETAÇÃO **71**

2.3.1 A autointerpretação e o elemento valorativo **72**

2.3.2 A autointerpretação e o elemento afetivo **81**

2.3.3 A autointerpretação e o elemento linguístico **83**

2.4 AS DIMENSÕES DA AUTOINTERPRETAÇÃO **92**

2.4.1 A dimensão *temporal* ou *narrativa* da autointerpretação **94**

2.4.2 A dimensão *dialógica* ou *social* da autointerpretação **97**

2.5 SOBRE A VIABILIDADE DE UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA **104**

2.5.1 A Validade da Argumentação Transcendental **105**

2.5.2 Sobre a aplicabilidade da argumentação transcendental à antropologia filosófica de Taylor **114**

3 UMA AUTOINTERPRETAÇÃO HISTÓRICA COMO UMA HISTÓRIA DA AUTOINTERPRETAÇÃO **121**

3.1 AS CRÍTICAS DE TAYLOR ÀS CONCEPÇÕES DE (*h*)ISTÓRIAS E DE (*H*)ISTÓRIAS **123**

3.1.1 As Histórias da subtração **124**

3.1.2 As outras *h*istórias e o problema do historicismo **129**

3.2 DA AUTOINTERPRETAÇÃO À INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA **144**
3.2.1 Uma história das autointerpretações 147
3.2.2 Os horizontes incontornáveis 156
3.2.3 O princípio de *Melhor Descrição*: uma alternativa histórico-dialógica para as Ciências Humanas, em geral, e para Filosofia, em particular 164
3.3 DA INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA À AUTOINTERPRETAÇÃO TAMBÉM HISTÓRICA **192**
4 UMA ARTICULAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA, HISTÓRIA E POLÍTICA OU POR UMA CONCEPÇÃO SECULAR DO POLÍTICO NÃO-SECULARISTA 204
4.1 UMA HISTÓRIA DA CONCEPÇÃO SECULAR DO POLÍTICO..... **206**
4.1.1 O poder secular enquanto parte do imaginário social medieval..... 210
4.1.2 Da ordem religiosa medieval à ordem secular moderna 215
4.1.3 Uma concepção "do político" secular 221
4.2 POR UMA *NOVA* CONCEPÇÃO SECULAR DO POLÍTICO..... **232**
4.2.1 Ordem democrática secular e o problema da exclusão 232
4.2.2 Uma concepção secular do político não-secularista 249
4.3 UMA ARTICULAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA, HISTÓRIA E POLÍTICA..... **275**
CONSIDERAÇÕES FINAIS 288
REFERÊNCIAS 293

INTRODUÇÃO

A presente tese tem como fio condutor uma questão cuja esperança de resolução parece ter chegado ao fim no século XX. A questão antropológico-filosófica sobre se existem características que possam ser atribuídas à *natureza imutável* humana, ou se essas características devem ser entendidas como sendo de *natureza histórica e cultural*, parece ter sido decidida na contemporaneidade em favor da última hipótese. Por consequência, qualquer pretensão de estabelecer uma Antropologia Filosófica duradoura precisaria ser abandonada ou considerada inócua ou irrelevante. Como afirma Richard Rorty, no artigo "Philosophy-Envy": "nos últimos dois séculos, a noção de que, por detrás de todas as camadas culturais se esconde uma coisa chamada natureza humana [...], caiu num merecido descrédito" (RORTY, 2015, p.19). Um exemplo clássico dessa posição encontra-se na obra *As Palavras e as Coisas*, de Michel Foucault, de 1966. Em defesa da tese do "fim do homem", o autor afirma que "o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova." (FOUCAULT, 2000, p.XX). Theodor W. Adorno, por sua vez, no mesmo ano, em sua *Dialética Negativa*, é mais enfático ao decretar a impossibilidade de uma antropologia filosófica: "o fato de não se conseguir dizer o que o homem é não é indício de nenhuma antropologia particularmente nobre, mas um veto contra todas as antropologias" (ADORNO, 2009, p.112).

Em tal cenário, é inegável que a Antropologia Filosófica, enquanto definição ahistórica e acultural do ser humano, não tenha mais lugar nos dias de hoje. O inusitado é que Charles Taylor, contemporâneo de Adorno, Foucault e Rorty, tenha dado à Antropologia Filosófica um lugar central em sua filosofia. Para Taylor, pensar o humano como um constructo social e histórico, cuja marca distintiva é a contingência, não inviabilizaria por completo o projeto antropológico-filosófico. E mais: também não é verdadeiro que a Antropologia Filosófica tenha se tornado inócua ou irrelevante. Para o filósofo canadense, tais conclusões seriam certamente prematuras e um exame mais atento revelaria que não apenas a Antropologia Filosófica é indispensável, mas também que muitos que a rechaçam a mantêm de alguma forma implícita.

O descrédito em relação à Antropologia Filosófica não se limita ao século XX e vem acompanhado de uma longa discussão sobre os *limites* da capacidade humana de conhecer, bem como dar respostas a questões metafísicas. Por isso, uma investigação filosófica que visa colocar a questão antropológica – *o que é o ser humano?* – como central precisa apresentar, enquanto exigência fundamental, a problematização acerca das condições a partir das quais seja possível atribuí-la alguma resposta. Não por acaso, Immanuel Kant, que também fizera da questão antropológica um elemento central para sua filosofia[1], no *Prefácio* à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, de 1781, parte da indagação sobre a possibilidade de o humano dar conta de suas próprias questões. Para ele, o ser humano possui o singular *destino* de se fazer perguntas para as quais não pode dar uma resposta última.[2] Através dessa alegação, Kant expressa o caráter finito e limitado da capacidade humana de conhecer e, consequentemente, procura definir o âmbito de atuação segura do conhecimento humano. Para Kant, a filosofia deveria ser uma meditação acerca dos "limites da razão" (KANT, 2018, p.588), tanto em relação aos *limites* da capacidade humana de conhecer, quanto acerca dos *limites* morais do agir humano. Os "limites da razão", para ele, ficaram circunscritos às questões inevitáveis e não respondíveis da *Metafísica Especial* – como a existência de Deus e da imortalidade da alma. No entanto, considerou ser possível responder à questão sobre a natureza humana em termos seguros.

A crença acerca dos limites da capacidade humana em dar respostas se tornou, cerca de duzentos anos depois de Kant, ainda mais limitada e a esperança na capacidade de dar uma resposta *definitiva* à questão antropológica caiu – repetindo as palavras de Rorty – em "merecido descrédito". Mas, para Taylor, a necessidade de dar alguma resposta parece ser algo ainda *inevitável*. Em *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*, o autor afirma que, enquanto humanos, sempre precisaremos dar "respostas contestáveis a perguntas inevitáveis" (TAYLOR, 1997a, p.63). Mais adiante, nessa mesma obra, também afirma que o humano *somente* pode existir "num determinado *espaço de indagações*" (TAYLOR, 1997a, p.73, grifo nosso). Contudo, diferentemente de Kant, Taylor considera que a própria questão

[1] Cito Kant, em sua *Logik Jäsche*: "O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) O que posso saber? 2) O que devo fazer? 3) O que me é lícito esperar? 4) O que é o homem? À primeira questão responde a Metafísica; à segunda, a Moral; à terceira, a Religião; e à quarta, a Antropologia. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última." (KANT, 1992, p.42).

[2] Para ser fiel à letra de Kant: "A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades." [KrV, A VII] (KANT, 2018, p.3).

sobre a natureza humana não pode ser respondida em termos últimos: o humano se encontra em uma condição *problemática*, cuja questão sobre o seu próprio ser é para ele uma *destinação* (TAYLOR, 1997a, p.32). Sendo assim, dar uma resposta à questão antropológica e ao mesmo tempo considerá-la historicamente e socialmente situada é, para Taylor, parte da condição humana no mundo e não necessariamente interdita, como afirmou Adorno, à discussão antropológico-filosófica. A *historicidade* e a *sociedade* são constitutivas de qualquer resposta sobre o que é o humano e devem ser articuladas a qualquer antropologia filosófica.

A tese antropológico-hermenêutica, do *humano enquanto um animal que se autointerpreta*, base da antropologia filosófica ou "ontologia do humano" de Taylor[3], será o eixo central do presente estudo. Ao rearticulá-la pretendemos mostrar como ela ocupa uma posição basilar na filosofia de Taylor e é necessária à compreensão dos diversos aspectos de seu pensamento. O presente estudo procurará mostrar que, enquanto *uma* resposta historicamente e socialmente situada, uma Antropologia Filosófica precisa se constituir enquanto exercício histórico-reflexivo, com implicações políticas imediatas. Nesse sentido, uma *narrativa histórica* que visa colocar em questão os diversos processos de individuação do ser humano e as fontes morais da sociedade moderna – a exemplo de *As Fontes do Self*, de 1989, e *Uma Era Secular*, 2007 –, surge enquanto uma exigência da problematização acerca do *que é o humano*[4]. Pois, para Taylor, o que o humano *é*, é sempre, em parte, uma *autointerpretação histórica* e, em parte, uma *autointerpretação socialmente situada*. Por isso, Ontologia, História e Política são indissociáveis à questão filosófico-antropológica – *o que é o humano?* – na filosofia de Taylor.

Contudo, mesmo ocupando lugar basilar, não existe na obra de Taylor um escrito que conjugue suas considerações antropológico-filosóficas à sua compreensão sobre a história e à sua filosofia política. Se, por um lado, obras como *As Fontes do Self* e *Uma Era Secular* abordam algumas das relações existentes entre História, Ontologia e Antropologia Filosófica, por outro suas contribuições direcionadas à temática política são, em boa dose, desenvolvidas em forma de artigos inclinados a objetivos geralmente distintos, nos quais questões ontológicas, históricas e políticas nem sempre aparecem articuladas. Outra dificuldade, diz respeito à própria

[3] Taylor faz uso da expressão "ontologia do humano" em *As fontes do Self* (TAYLOR, 1997a, p.13). Consideramos, assim como o fez Michiel Meijer (2018, p.51), que Taylor usa as expressões "ontologia do humano" e a "antropologia filosófica" de forma intercambiável quando pretende descrever as diferentes concepções do ser humano, tanto na história do pensamento moderno quanto em correntes filosóficas contemporâneas. Na presente tese, utilizaremos os dois termos, tal como Taylor, de forma intercambiável.

[4] Por esse motivo, Taylor sente-se impelido, nas primeiras páginas de *As fontes do Self* , a apresentar alguns aspectos do que ele denominou, na "Introdução" da coletânea de artigos intitulada *Philosophical Papers*, de 1985, de "Antropologia Filosófica".

articulação entre Antropologia Filosófica e História. Embora Taylor realize essa aproximação, não existe nenhum escrito específico em que o autor teça considerações metodológicas sobre o papel e a necessidade da História em relação à Antropologia Filosófica que pretende realizar. Tais considerações encontram-se, em grande parte, vinculadas ao desenvolvimento de suas reconstruções históricas, e não de maneira independente. Contudo, tais dificuldades não impugnam o desenvolvimento da tarefa de articular ontologia, história e política no pensamento de Taylor e, tal como pretendemos mostrar, ela se faz necessária para uma compreensão mais abrangente e profícua da obra do autor.

Em vista desse propósito, a presente investigação acerca de como *ontologia*, *história* e *política* se encontram articuladas à tese do *humano como um animal que se autointerpreta* na obra de Taylor será desenvolvida em quatro capítulos. O primeiro capítulo, intitulado "Gênese e Aspectos Gerais da Tese do Humano como um Animal Autointerpretativo" desempenhará um papel propedêutico no presente estudo. Nele, faremos uma reconstrução genealógica da concepção antropológico-hermenêutica do humano na obra de Taylor, partindo da sua primeira formulação – embora de maneira incipiente – em *The Explanation of Behaviour,* tese de doutorado defendida em 1961, passando pelo seu desenvolvimento em "Self-interpreting Animals", publicado em 1985, até sua principal obra do século passado, *As Fontes do Self*, de 1989. A introdução da temática justifica-se pela necessidade de apresentar e discutir algumas noções e aspectos cruciais da antropologia filosófica de Taylor e, com isso, propiciar um primeiro contato com o projeto filosófico do autor, em que a tese do humano como um animal autointerpretativo se apresenta como central.

Assim, o primeiro capítulo se desdobrará em cinco seções. Na seção 1.1 apresentaremos a "agenda filosófica" de Taylor, intitulada por ele de "antropologia filosófica" (TAYLOR, 1985a, p.1), a partir de dois *compromissos*: um *negativo* e outro *positivo*. O primeiro constitui-se como uma posição *crítica* frente a outras teses antropológicas presentes na história da filosofia e o segundo enquanto posição *construtiva* da tese do humano como animal autointerpretativo. Na seção 1.2, buscaremos mostrar como esta *agenda* já se manifesta, mesmo que de maneira incipiente, na tese de doutorado de Taylor, intitulada *The Explanation of Behaviour*. Na seção 1.3, com o intuito de desenvolver o aspecto *negativo* da agenda de Taylor, abordaremos a noção de "naturalismo" e algumas de suas "formas". Em seguida, na seção 1.4, procuraremos reconstruir como a tese do humano como animal autointerpretativo de Taylor foi desenvolvida *explicitamente*, pela primeira vez, no ensaio "Interpretation and the Sciences of Man", de 1971, a partir do debate metodológico acerca da distinção entre Ciências Humanas e Naturais. Por

fim, na seção 1.5, abordaremos os elementos centrais da tese do humano como um animal autointerpretativo, desenvolvidos nos escritos publicados nas décadas 1970 e 1980. Através desse percurso, acreditamos ter evidenciado a gênese e os aspectos gerais da tese do humano como um animal autointerpretativo em Taylor.

No segundo capítulo, intitulado "As Dimensões e os Elementos Constitutivos da Autointerpretação", nosso intuito será o de caracterizar os elementos e dimensões a partir das quais, segundo Taylor, toda e qualquer autointerpretação se realiza. Como um ser autointerpretativo, o ser humano não se deixa de uma vez por todas determinar – visto que o que ele *é* é sempre uma *interpretação* – a estratégia argumentativa é procurar estabelecer *como* uma autointerpretação se realiza. Isto é: examinar *suas condições de possibilidade*. Assim, nossa formulação da tese antropológico-hermenêutica de Taylor, se desenvolverá a partir de uma reconstrução dos *elementos* e das *dimensões* de toda e qualquer autointerpretação. Ao fim, em vista de compreender o *estatuto epistemológico* da própria antropologia filosófica ou ontologia do humano, e colocar em questão as condições a partir das quais é possível dar alguma resposta à questão antropológica, abordaremos a *argumentação transcendental* defendida por Taylor como um recurso *válido* e *necessário* a uma filosofia que ainda hoje possui a pretensão de fazer afirmações ontológicas.

Com isso, tal capítulo se desdobrará em cinco seções. Na seção 2.1, trataremos da relação entre autointerpretação e identidade em Taylor. Em seguida, na seção 2.2, abordaremos a noção de autointerpretação enquanto uma *articulação interpretativa*. Na seção 2.3, reconstruiremos os *elementos constitutivos* da autointerpretação, a saber: os *afetos*, os *valores* e a *linguagem*. Após, na seção 2.4, reconstruiremos as *dimensões* autointerpretativas humanas: a *temporal* ou *narrativa* e a *dialógica* ou *social*. Por último, na seção 2.5, discutiremos as questões acerca do estatuto epistemológico da tese do humano como um animal que se autointerpreta. Através desse desenvolvimento, acreditamos ser possível uma compreensão mais pormenorizada dos *elementos* e *dimensões*, bem como do *status epistêmico*, da tese antropológico-hermenêutica de Taylor.

No terceiro capítulo, intitulado "Uma Autointerpretação Histórica como uma História da Autointerpretação", buscaremos defender, por um lado, que as narrativas históricas desenvolvidas por Taylor são parte da sua argumentação antropológico-filosófica; e, por outro, que se encontram em conformidade com a tese do humano como um animal que se autointerpreta. A investigação se concentrará nos pressupostos metodológicos da argumentação

histórico-filosófica de Taylor, especialmente em *As Fontes do Self* e em *Uma Era Secular*. Além disso, buscaremos defender que a interpretação histórica da Modernidade presente nessas obras se encontra articulada à tese antropológico-hermenêutica de Taylor enquanto parte da argumentação do autor em favor dessa tese. Assim, discutiremos os elementos envolvidos nas reconstruções históricas de Taylor em três seções: na seção 3.1, nos concentraremos na abordagem crítica a algumas concepções consagradas de história, impugnadas pelo autor. Na seção 3.2, abordaremos os elementos metodológicos característicos das reconstruções históricas do autor à luz da sua tese antropológico-hermenêutica. Por fim, na seção 3.3, buscaremos argumentar a narrativa histórica de Taylor, desenvolvida em *As Fontes do Self* e, especialmente, em *Uma Era Secular*, é também uma argumentação em defesa da tese do humano como um animal autointerpretativo.

O quarto e último capítulo é intitulado "Uma Articulação entre Ontologia, História e Política ou por uma Concepção Secular do Político Não-Secularista". Nesse capítulo, buscaremos explicitar como a narrativa histórica e a ontologia do humano se apresentam articuladas à concepção secular "do político" defendida por Taylor, em especial, nos escritos sobre a secularidade moderna, desenvolvidos em sua maioria no início do presente século. Para tanto, nossa estratégia nesse capítulo será a de reconstruir tal articulação em três seções. Na seção 4.1, abordaremos a reconstrução tayloriana da concepção do político à luz da sua histórica da secularidade moderna. Após, na seção 4.2, nos concentraremos em mostrar como a narrativa histórica do surgimento da Modernidade proposta por Taylor é parte de sua argumentação política em defesa da *re*articulação da concepção do político. Por fim, na seção 4.3, enfatizaremos como a rearticulação da concepção secular do político se apresenta vinculada à sua tese do humano como um animal que se auto interpreta. Através dessa estratégia argumentativa, consideramos ser possível explicitar a forma entrelaçada como ontologia, história e política se apresentam articuladas no pensamento de Taylor.

No entanto, antes de seguirmos com a exposição, precisamos fazer algumas poucas observações metodológicas. Conceitualmente, a investigação será construída a partir da hipótese de leitura segundo a qual a condição hermenêutica do humano encontra seu traço característico na indissociabilidade entre a ontologia, história e política na filosofia de Taylor. Para tal, desenvolveremos uma abordagem transversal aos diversos escritos de Taylor, perpassando os escritos do início da carreira, como *The Explanation of Behaviour*, sua tese de doutorado, até *Degenerations of Democracy*, um dos mais recentes livros publicados por Taylor, de 2022. No entanto, nossa abordagem não se pretende histórico-cronológica, nem estabelece qualquer

distinção entre “primeiro” e “segundo” ou entre “o jovem” e “o velho” Taylor. Na verdade, uma leitura mais atenta de Taylor não nos permite fazer tais distinções. Acertadamente, os principais comentadores, ao menos aqueles presentes neste estudo, também não o fazem. De maneira um tanto impressionante, os escritos do início da carreira de Taylor, redigidos há mais de 60 anos, ainda se mantêm coerentes com seus escritos mais recentes. Não por acaso, a tese de doutorado de Taylor recebeu uma reedição, em 2021, com um novo prefácio do autor. Por isso, defenderemos uma abordagem em que os diversos escritos, em diferentes períodos de sua carreira, podem ser cotejados em nome de uma compreensão mais coesa do autor.

Outra observação diz respeito à opção que fizemos de traduzir as passagens citadas dos escritos de Taylor, de seus comentadores e de outros autores, cuja tradução oficial não existe para língua portuguesa. Também optamos por não deixar as passagens originais em nota de rodapé. Quando a tradução utilizada for nossa, indicaremos em nota apenas na primeira ocorrência de cada escrito. Além disso, para diferenciarmos ensaios, capítulos, artigos e entrevistas, de livros citados, optamos por deixar os primeiros entre aspas e os livros em itálico. Tais opções estilísticas ou formais se deram por considerarmos que excesso de notas poderia dificultar a leitura e/ou torná-la menos fluida.

1 GÊNESE E ASPECTOS GERAIS DA TESE DO HUMANO COMO UM ANIMAL AUTOINTERPRETATIVO

No artigo "Responsibility for Self", de 1976[1], Taylor sintetiza sua tese acerca do humano da seguinte maneira: "O humano é um determinado ser [...] que precisa de alguma forma 'dar conta' do tipo de ser que pretende levar a cabo". (TAYLOR, 1982, p.111). Diferentemente de outros objetos no mundo, a natureza humana *não* pode ser entendida como *dada* ou como dotada de *propriedades características* objetivamente definidas. Ao contrário, como enfatizado em *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna,* o humano deve ser compreendido como um ser que é constituído por suas autointerpretações e, como tais, nunca podem ser plenamente articuladas (TAYLOR, 1997a, p.52-3). Uma resposta última às questões relativas à existência humana é uma *impossibilidade*, mas também é *impossível* deixar de fazê-las e dar-lhes alguma resposta. A autointerpretação é, para Taylor, o modo como o humano se realiza no mundo e pode ser entendida como o *cerne* de sua filosofia.

Por esse motivo a tese antropológico-hermenêutica, do humano como um animal autointerpretativo, tem sido enfatizada por vários dos intérpretes de Taylor. Os primeiros esforços interpretativos da sua obra, no final da década de 1990 e início dos anos 2000, dedicam especial atenção a essa tese, apresentando seções ou capítulos inteiros dedicados à temática. Harmut Rosa (1998), Ruth Abbey (2000) e Encarna Llamas (2001), dedicam seções ou capítulos sobre o tema: "Selbstinterpretierende Tier", "Interpreting selfhood" e "Animales que se autointerpretan" respectivamente. Nicholas H. Smith (2002), embora não dedique uma parte de seu livro à tese da condição hermenêutica do humano, a apresenta como um elemento transversal de sua interpretação. Rosa, em *Identität und Kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, afirma ser "o ponto de partida" para a compreensão do conceito de Taylor de *self*, "a constatação de que a ação e o pensamento humanos são fundamentalmente encarnados e situados no mundo de tal forma que o exercício avaliativo e

[1] O escrito "Responsibility for Self" foi publicado pela primeira vez, em 1976, como capítulo do livro *The Identities of Persons*, organizado por Amélie Oksenberg Rorty e posterirormente republicado no livro *Free Will*, em 1982, organizado por Gary Watson. Na presente tese, seguiremos a paginação da última edição com tradução nossa.

interpretativo de si mesmo e do mundo se torna inevitável" (ROSA, 1998, p.79). Abbey, em seu livro *Charles Taylor,* afirma que "o fato da autointerpretação" deve ser entendido como aspecto "permanente ou ontológico da identidade humana" (ABBEY, 2000. p.67). Llamas, em *Charles Taylor: Una Antropología de la Identidad,* declara que "a concepção do homem como um ser autointerpretativo torna sua significatividade central à antropologia de Taylor" (LLAMAS, 2001, p.94). Por fim, Smith, em *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, considera que "a afirmação central da hermenêutica filosófica é que os seres humanos, como afirma Taylor, são 'animais autointerpretativos'" (SMITH, 2002, p.121). Em outro momento, em "Taylor and the Hermeneutic Tradition", ele afirma que "quando Taylor expressa sua afinidade e compromisso com a tradição 'hermenêutica pós-heideggeriana', ele se alinha com o que considera ser sua tese central: que os seres humanos são 'animais autointerpretativos'" (SMITH, 2004, p.31)[2].

Contudo, mesmo que a tese antropológico-hermenêutica do humano como um animal autointerpretativo seja entendida por Taylor em um sentido *abrangente* e *central*, uma vez que o humano é "um ser que existe *somente* na autointerpretação" (TAYLOR, 1985a, p.3)[3], o autor não desenvolveu uma exposição minuciosa sobre seus elementos centrais, nem sobre as diversas implicações para outros aspectos de sua filosofia. Suas contribuições direcionadas à temática são, em boa dose, desenvolvidas em conjunto com outras preocupações, o que torna a sua apreensão ainda mais difícil. O escrito "Self-interpreting Animals", de 1977[4], mas apenas publicado em sua coletânea de artigos *Philosophical Papers*, em 1985, embora contenha os contornos gerais da tese do humano como um animal autointerpretativo, apresenta um desafio adicional, uma vez que boa parte da terminologia desenvolvida nesse escrito foi abandonada ou modificada em outros escritos posteriores. Em algumas das reconstruções da tese da condição hermenêutica do humano desenvolvida por alguns de seus intérpretes, o escrito "Self-interpreting Animals" não desempenha uma função determinante (ex. ABBEY, 2000 e SMITH, 2002). Os comentadores, pelo menos aqueles supracitados, preferem uma abordagem transversal aos diversos escritos de Taylor, em especial os desenvolvidos nas décadas de 1970 e 1980 e com maior ênfase à primeira parte do principal escrito desse período, *As Fontes do Self*, de 1989.

[2] Na presente tese, todas as passagens dos escritos dos comentadores supracitados contam com tradução nossa.
[3] Trata-se da "Introduction" da coletânea de artigos *Philosophical Papers,* publicada em dois volumes e conta, na presente tese, com tradução nossa.
[4] De agora em diante, quando citado, faremos referência à publicação de 1985 com tradução nossa.

Neste capítulo, tal como fizeram os comentadores supracitados, apresentaremos uma reconstrução da tese do humano como um animal que se autointerpreta de forma transversal aos diversos escritos de Taylor, mas procuraremos destacar a importância do ensaio "Self-interpreting Animals" e de como ela já se apresenta articulada, embora de forma incipiente, em *The Explanation of Behaviour*, tese de doutorado de Taylor, publicada em formato de livro em 1964[5]. Com isso, buscaremos mostrar que, embora Taylor mude com alguma frequência a terminologia ao expor a tese do humano como animal que se autointerpreta, isso não significa uma mudança substancial em sua tese inicial, mas reformulações no intuito de tornar mais clara e, ao mesmo tempo, revelar ou ressaltar elementos antes implícitos.

Com esse objetivo em mente, na seção 1.1, apresentaremos a "agenda filosófica" de Taylor, cuja tese do humano como animal autointerpretativo é parte. Ao nos debruçarmos sobre essa "agenda filosófica", a compreenderemos a partir de dois compromissos *interligados*: o primeiro, *negativo*, é mostrar como uma abordagem "naturalista" sobre o humano é falha; o segundo, *positivo*, é construir uma concepção de humano a partir da sua condição *hermenêutica*. Na seção 1.2, buscaremos entender como esta *agenda*, em ambos os aspectos *negativo* e *positivo*, se manifesta no primeiro livro de Taylor, *The Explanation of Behaviour*. Como pretendemos esclarecer, o ataque ao *behaviorismo* e a defesa da *teleologia* e da *intencionalidade* presentes na obra podem ser entendidos como uma *primeira* articulação *implícita* dos compromissos assumidos pelo autor em sua "antropologia filosófica". Na seção 1.3, trataremos de expor os contornos gerais da noção de "naturalismo" e algumas de suas principais "formas". Já na seção 1.4, buscaremos expor, em oposição à tese naturalista, a condição *hermenêutica* das Ciências Humanas, especialmente como apresentada em "Interpretation and the Sciences of Man", de 1971, ensaio em que pela primeira vez o autor faz uso da noção *self-interpreting animal*, mas também com o suporte de outros escritos do mesmo período. Em seguida, na seção 1.5, procuraremos compreender os elementos centrais da tese do humano como um animal autointerpretativo, através de sua articulação *explícita*, isto é, como o autor a expõe em seus escritos, especialmente os publicados nas décadas 1970 e 1980. Através dessas análises, buscaremos determinar a gênese e os aspectos cruciais da tese do humano como um animal autointerpretativo em Taylor.

[5] De agora em diante, quando citada, faremos referência a ela de acordo com a sua última edição em 2021 com tradução nossa.

1.1 A "AGENDA" FILOSÓFICA DE TAYLOR

Ao avaliar seu trabalho, ainda nas palavras iniciais de seus *Philosophical Papers*, Taylor faz referência ao famoso ensaio *O ouriço e a raposa*, originalmente publicado em 1953 por seu antigo professor Isaiah Berlin. Nesse ensaio, Berlin traça uma diferença entre dois tipos de pensadores: os *ouriços* e as *raposas*. Segundo Berlin, os ouriços são "aqueles que relacionam tudo a uma única visão central, um único sistema, menos ou mais coerente e articulado, em função do qual compreendem, pensam e sentem". Por outro lado, existem as raposas: "aqueles que buscam muitos fins, frequentemente não relacionados e até contraditórios, ligados, se é que o são, somente de algum modo de fato, por alguma causa psicológica ou fisiológica, não relacionada a nenhum princípio moral ou estético" (BERLIN, 2002, p.447-448). Taylor se identifica com o primeiro tipo.

Em suas palavras, enquanto um "monomaníaco" ou como um "ouriço", Taylor procura organizar seu pensamento conforme uma "agenda", denominada de "antropologia filosófica" (TAYLOR, 1985a, p.1). Nessa *agenda* é possível encontrar pelo menos dois compromissos claros e interligados. O primeiro compromisso, *negativo*, consiste em demonstrar que a "compreensão da vida e da ação humana implícita na influente família das teorias das Ciências Humanas, inspiradas no modelo das Ciências Naturais" consiste em modelos científicos "terrivelmente implausíveis" ou "muito ruins", ou "óbvios", ou ainda, "falham completamente em abordar as questões interessantes" (TAYLOR, 1985a, p.1). O segundo compromisso, *positivo,* consiste em construir uma compreensão do humano oposta ao "naturalismo", isto é, determinar a condição *hermenêutica* do humano e de como é possível uma abordagem científica sobre ele. Sendo assim, a maneira pela qual Taylor comumente apresenta a sua tese da condição hermenêutica do humano encontra-se *em oposição* à compreensão "naturalista" que pretende refutar.

Já no início da carreira de Taylor, em sua tese de doutorado, antes mesmo de Taylor reconhecê-la como sua obsessão, a agenda da "antropologia filosófica" e o ataque ao "naturalismo" já havia se iniciado. Em *The Explanation of Behaviour*, o autor inicia sua agenda e apresenta sua primeira abordagem crítica a uma das compreensões naturalistas e reducionistas do agir humano: o *behaviorismo*. Embora Taylor não use o termo "naturalismo" para designar a "família" de teorias das Ciências Humanas "inspiradas no modelo das Ciências Naturais", como mais tarde, nos *Philosophical Papers*, a ideia geral já figurava em seu primeiro livro. Nele, Taylor afirma que o comportamento humano passou a ser entendido "em uma estreita analogia

com a explicação do movimento físico do século XVII", e acrescenta que "a semelhança não diz respeito ao 'tipo de lei', mas à forma como a investigação deve *proceder*" (TAYLOR, 2021, p.107-108, grifo nosso). O propósito de Taylor, em sua tese, era rejeitar o "naturalismo" a partir de uma crítica aos "procedimentos" pelos quais se julga como legítimas as explicações científicas e, por extensão, como satisfatórios à explicação das ações humanas (TAYLOR, 2021, p.17). Com esse propósito em mente, o autor toma como exemplo paradigmático o *behaviorismo.*

É preciso destacar que quando *The Explanation of Behaviour* veio ao público em 1964, o behaviorismo ainda contava com algum prestígio na psicologia acadêmica, especialmente nos círculos acadêmicos norte-americanos. O "ataque" de Taylor ao behaviorismo não foi um evento isolado. Cinco anos antes, Noam Chomsky, em 1959, escrevera uma resenha crítica contra o behaviorismo de Burrhus Frederic Skinner, intitulada "A review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*". Taylor ignorou essa discussão em sua tese de doutorado, mas confessou em um novo prefácio, presente na reedição do livro, em 2021, que o escrito de Chomsky representou o "verdadeiro golpe de misericórdia" e que, após a publicação desse escrito, o "behaviorismo se encontrou em farrapos" e sua tese "teve nenhuma ou muita pouca participação" para isso (TAYLOR, 2021, p.xx).

Em virtude de a doutrina *behaviorista* ter perdido, ao longo do tempo, força e influência, a tese de Taylor se apresenta sob uma significação distinta em relação àquela que o autor pretendia na década de 1960. Para os propósitos da presente tese, procuraremos entendê-la a partir da sua "agenda monomaníaca" contrária ao naturalismo e como um primeiro passo na direção de uma nova Antropologia Filosófica. Sendo assim, nosso interesse na próxima seção será o de mostrar como, através dessa obra inaugural, muitos dos elementos da recusa ao naturalismo e da tese do humano como um animal autointerpretativo já se encontram articulados, mesmo que formulados de modo incipiente.

1.2 A CONDIÇÃO HERMENÊUTICA DO HUMANO: UMA PRIMEIRA ARTICULAÇÃO

O propósito *inicial* de Taylor, na primeira parte de sua tese de doutorado, foi o de caracterizar os aspectos fundamentais dos "procedimentos" adotados pela "ciência galileana" ou "moderna". A estratégia escolhida foi confrontar os procedimentos da ciência *galileana* com a pré-galileana, a *aristotélica*, e, após, demostrar como tais procedimentos "pós-galileanos" são

insatisfatórios para explicarem o comportamento humano. Sendo assim, iniciaremos essa seção analisando a distinção tayloriana entre os modelos explicativos do movimento da "antiga" ciência aristotélica *teleológica* e da "nova" ciência *mecanicista* galileana. Após, exporemos os motivos que fizeram Taylor considerar a aplicação dos procedimentos "mecanicistas", presentes na explicação *behaviorista,* como incompatíveis à compreensão do comportamento humano. Tal procedimento, para o autor, ignora o papel do *propósito* e da *intencionalidade* como elementos *intrínsecos* ao *significado* da ação humana. Com isso, veremos que esses elementos intrínsecos ao significado da ação podem ser entendidos como uma primeira formulação, mesmo que incipiente, da tese do humano como *animal autointerpretativo*.

1.2.1 Ciência teleológica vs. ciência mecanicista

Segundo Taylor, existem dois tipos de explicações "padrões" dos "comportamentos" dos corpos de acordo com os "critérios" da "ciência aristotélica". O primeiro padrão fazia referência às mudanças que ocorriam "naturalmente" ou "normalmente" (TAYLOR, 2021, p.21). Esse padrão de explicação consistia em dar lugar a um comportamento particular em um todo ordenado. Com isso, uma explicação do comportamento, em termos de movimento ou mudança, era feita através de expressões como "tendência intrínseca" em vistas de determinado estado final do todo e das partes. A explicação de uma mudança particular possuía sentido devido à compreensão do cosmo como operando a partir de "causas finais" (TAYLOR, 2021, p.33-34). Tais explicações eram chamadas de *teleológicas* e constituíam parte considerável da astronomia, física, química e biologia aristotélicas. O segundo padrão de explicação das mudanças físicas, ao contrário da primeira, era o "anormal", "não natural" ou "violento". Nesses casos, os comportamentos dos corpos precisavam ser explicados a partir de alguma *causa* estranha ao funcionamento normal ou natural, uma causa "anormal" ou "violenta". Um comportamento assim apenas se apresentava inteligível através de termos como "empurrão" (*push*), provocado por um "outro" comportamento estranho e anterior, isto é, de uma "causa eficiente" (TAYLOR, 2021, p.22). A noção de "causa eficiente" era invocada para tornar compreensível os "fatores de interferência" que "atrapalhariam" os "comportamentos normais", entendidos como "tendências inerentes" aos corpos que compunham o sistema sob investigação.

> Assim, o funcionamento normal do sistema, ou seja, a ocorrência de eventos que resultam na condição normal é contabilizada por leis teleológicas,

> enquanto qualquer funcionamento anormal deve trazer um conjunto de leis que se ligam a fatores de interferência e condições não-normais que não são teleológicas. (TAYLOR, 2021, p.21-22)

A ciência aristotélica, segundo Taylor, compreendia a natureza através de uma "assimetria" básica: entre o estado normal e anormal, natural e não-natural (TAYLOR, 2021, p.22). A ciência aristotélica confere ao estado "normal" das coisas um privilégio ontológico em relação ao anormal, bem como do todo em relação às partes. Isto é, as explicações não-naturais, compreendidas através de "causas eficientes", pressupunham a existência de uma ordem natural segundo a *causalidade final*. Um fenômeno particular apenas poderia ser explicado em referência a uma ordem maior, naturalmente estabelecida. Por isso, a ciência aristotélica, afirmou Taylor, tem sido frequentemente entendida como *holista* (TAYLOR, 2021, p.12).

Esses aspectos apresentam, para Taylor, os elementos distintivos entre a "ciência galileana" e "aristotélica": diferentemente de uma doutrina "holista" aristotélica, a ciência galileana é "atomista", diferentemente de uma doutrina "teleológica", a nova ciência moderna é "mecanicista". O que muda com a revolução científica do século XVII é que *todas* as mudanças físicas passam a ser explicadas em conformidade com *os mesmos* princípios mecânicos *extrínsecos* ao sistema que se pretende compreender. Isso implica em uma nova compreensão da natureza na qual as *finalidades intrínsecas* da ordem natural não têm mais lugar.

No intuito de demarcar essa diferença, Taylor compara o princípio da inércia, na nova ciência mecanicista, com a antiga doutrina do movimento "natural" e "violento" da explicação teleológica, exposta acima. A tendência de um corpo permanecer no mesmo estado, presente no princípio da inércia, não "indica qualquer direção particular em que os corpos tendem naturalmente a mover-se" (TAYLOR, 2021, p.22); ao contrário, indica somente que a força resultante sobre ele é *nula*. Em inércia, os corpos se encontram em uma posição "neutra em relação aos diferentes estados" (TAYLOR, 2021, p.22). No caso de uma explicação teleológica do movimento "natural" e "violento", seria necessário pressupor a "tendência natural" do movimento dos corpos. Nesse caso, a "tendência natural" não podia ser compreendida como *neutra* ou *nula* em relação aos outros corpos. Ao contrário, a "tendência natural" dos corpos era compreendida como "finalidade intrínseca", *qualitativamente* definida. Isso significa que, a menos que os corpos fossem "violentamente" direcionados para outra direção, continuaram a realizar sua natureza.

Para Taylor, é nessa característica que se encontra o "real" motivo da rejeição à ciência aristotélica: a nova compreensão da natureza, engendrada pela ciência galileana, não tinha lugar

para *assimetrias*. A rejeição foi uma "questão ontológica" e não uma "questão empírica", afirma Taylor (2021, p.24)[6]. O que mudou radicalmente foi a maneira pela qual se passou a compreender o *mundo* e seus atributos essenciais. Nessa nova compreensão, era preciso "varrer todas as assimetrias [...] entre movimentos 'naturais' e 'violentos', entre eventos sub e supralunares, etc.". Uma compreensão assimétrica da natureza foi, então, "substituída por uma ciência homogeneizadora da natureza na qual todas as diferenças poderiam ser descritas em termos do mesmo conjunto de variáveis" (TAYLOR, 2021, p.24).

Embora compreensível, a rejeição à ciência teleológica não foi devidamente justificada em relação à sua aplicabilidade aos comportamentos animados. Para Taylor, a inadequação da física aristotélica não reside em qualquer "absurdo inerente" quando aplicada aos comportamentos animados. Por isso, "assumir a superioridade dos princípios galileanos nas Ciências da Natureza inanimada" e aplicá-los injustificadamente como um "modelo para as ciências do comportamento animado é dar um salto especulativo, e não enunciar uma conclusão necessária" (TAYLOR, 2021, p.24). A exigência de homogeneização e universalidade da nova ciência se justifica por si: o mundo não admite mais as distinções aristotélicas, pois opera sob os mesmos princípios universais e necessários. O problema destacado por Taylor não é a substituição das explicações teleológicas por explicações mecanicistas, nem a superioridade da segunda em relação à primeira, e sim que essa mudança, como salienta Smith, "veio embalada por novas concepções de evidência científica e objetividade" (SMITH, 2002, p.38). A nova ciência reivindicou para si ser a única forma de conhecimento válido e se sobrepôs a outros modos de compreensão da realidade.

1.2.2 Elementos significativos intrínsecos à ação: o *propósito* e a *intencionalidade*

A "aplicação inadequada" dos procedimentos da nova ciência da natureza pós-galileana pode ser observada de maneira paradigmática, para Taylor, na então influente corrente de pensamento, o *behaviorismo*. O behaviorismo estaria comprometido com entendimento de que *não* existe uma distinção qualitativa entre explicar o comportamento de animais não humanos e animais humanos, por um lado, e o de outros fenômenos naturais, por outro. A tese central do

[6] Mais tarde em *As fontes do self*, em 1989, e com mais ênfase em *Uma era secular*, em 2007, Taylor associará essa mudança ontológica ao processo de secularização da sociedade moderna. Cf. o capítulo "A cultura da Modernidade" de *As fontes do self* (TAYLOR, 1997a, p.369-391) e o segundo capítulo de *Uma era secular*, "o surgimento da era disciplinar" (TAYLOR, 2010, p.117-179).

behaviorismo é a de que o comportamento humano pode ser compreendido a partir da noção "mecanicista" binária de "Estímulo-Resposta".

Em resumo, a explicação da ação animal ou humana deve ser similar à explicação mecanicista do movimento dos corpos. Mais uma vez, a comparação com o princípio da inércia da mecânica clássica é exemplar: a menos que o corpo seja impelido a agir, sua tendência é a inação. Por isso, é preciso que exista um estímulo (E) para haver ação, entendida como resposta (R). Nas palavras de Taylor, "a resposta R está condicionada a E", o estímulo. Assim, "na ocorrência de E, o animal fará o que for necessário dentro de certos limites para alcançar O, onde O é o objetivo em termos do qual a ação R é definida" (TAYLOR, 2021, p.219).

Para Taylor, o problema apresentado por esse modelo reducionista de ação é que, ao descontextualizar os comportamentos, ele ignora o papel que os "significados" e os "valores" desempenham na explicação da ação humana (TAYLOR, 2021, p.3).[7] A sua tese é de que existem "significados intrínsecos" subjacentes à ação humana que não se apresentam no comportamento dos corpos inanimados (TAYLOR, 2021, p.5). Há dois elementos presentes nessa noção de "significados intrínsecos" que impossibilitariam uma postura estritamente objetificadora em relação à ação humana, e que o autor explora em sua tese de doutorado: o "propósito", entendido como elemento *teleológico* da ação, de inspiração aristotélica (TAYLOR, 2021, p.24); e a "intencionalidade", como elemento *fenomenológico* da ação, que Taylor afirma ter tomado emprestado de Maurice Merleau-Ponty (TAYLOR, 2021, p.70, nota 6).

Para Taylor, o "propósito" e a "intencionalidade" são partes inerentes ao "significado" da ação humana, sem as quais a sua compreensão perderia valor explicativo (TAYLOR, 2021, p.5). Embora na explicação mecanicista do comportamento humano exista um objetivo (O), como explicitado anteriormente, tal objetivo não pode ser confundido, para os behavioristas, com "propósitos não-observáveis", como "amar uns aos outros" ou "ser uma pessoa respeitável". Isso porque os "conceitos científicos" não podem fazer referência a algum objeto não-observável. Para os behavioristas, quando na presença de um "propósito não-observável", deve-se utilizar a "regra de correspondência" e traduzi-lo por uma "definição operacional", cujo conteúdo empírico possa ser definido objetivamente e sem ambiguidade (TAYLOR, 2021,

[7] Embora Taylor faça alusão à noção de "valor" na introdução deste escrito, ele não aprofunda a relação entre ação e valor no restante da obra *The Explanation of Behaviour*. No entanto, cabe ressaltar que tal relação terá uma importância significativa em seus escritos posteriores.

p.80-81). Para Taylor, essa premissa metodológica "objetificadora" exclui "os propósitos ou conjunto de propósitos intrinsecamente humanos". Propósitos genuinamente humanos, como "amar uns aos outros" ou "ser uma pessoa respeitável", não podem constar em uma lista de objetivos "empiricamente determinados", "descontextualizados" e "sem ambiguidades".

Em sua tese, Taylor compreende tais propósitos como *condições* para o agente ter uma certa intenção de agir dessa ou daquela maneira, e não podem ser confundidos com o objetivo empírico determinado para o qual a ação tende. O argumento defendido por ele é que a explicação que se refere ao propósito da ação é mais básica do que aquela que se limita a explicar o movimento. E mais: que a primeira é "pressuposto necessário" à segunda.[8] Mas para explicar a *ação* em conformidade com os *propósitos*, é preciso *interpretar* o "contexto" específico no qual a ação tem lugar. Nesse sentido, para compreender adequadamente se uma "resposta" ou "ação" ocorreu diante de um "objetivo", é necessário *interpretar* a "*situação* tal como experienciada pelo agente" (TAYLOR, 2021, p.64, grifo nosso). À medida que a *situação* muda, a *resposta* ou *ação* também muda. À medida que o *agente da ação* muda, mesmo em *situações* semelhantes, a *resposta* também pode mudar e as *fontes* da sua *significação* também podem variar. Aqui, é possível perceber uma das características centrais do agir humano que será desenvolvida por Taylor, mais tarde, como parte de sua tese do *humano como animal autointerpretativo*: o significado de uma ação humana deve ser entendido em referência a um agente determinado e em um contexto de ação determinado.

Contudo, como exposto anteriormente, a análise da dimensão *significativa* da ação humana não diz respeito *apenas* ao propósito como noção fundamental, mas também aponta para a noção de *intencionalidade*. Assim como a noção de *propósito* não pode ser confundida com a noção de *objetivo*, a noção de *intencionalidade* não pode ser confundida com nenhuma dessas noções anteriores. Taylor formula a tese da *intencionalidade* em oposição à tese behaviorista de que a *ação* é uma a *resposta* a um *estímulo independente* de um *objetivo*. Isso porque uma das exigências da cientificidade mecanicista é que cada variável precisa ser definida independentemente da outra, isto é, "cada uma poderia ser como é, mesmo que todas as outras fossem diferentes, ou seja, cada uma é separável das suas conexões com qualquer uma das outras" (TAYLOR, 2021, p.11). Tal exigência é entendida por Taylor como um elemento

[8] Michiel Meijer, em seu livro *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation* (2018), entende, com razão, existir na distinção que Taylor faz, em sua tese de doutorado, entre "explicação dos propósitos" e "explicação do movimento" a *gênese* da teoria da *avaliação forte*, que será desenvolvida mais tarde em "What is Human Agency?", de 1977.

característico de uma compreensão ontológica "atomista" da natureza, cuja *totalidade complexa*, redutível em suas *partes simples*, é entendida como um *agregado* de suas *partes*, em que cada parte deve possuir um significado determinado distinto uma da outra.

Diferentemente da compreensão atomista de ação humana, defendida pelos behavioristas, Taylor sustenta que uma ação humana é essencialmente "dirigida a" alguma coisa, isto é, a ação é intrinsecamente *intencional*. A ação não pode ser entendida atomisticamente como resposta a um estímulo separado do objetivo. O caráter ou condição de se encontrar "dirigido a...", inerente a toda ação humana com propósito ou objetivo, determina o *conteúdo* dos "estados específicos" de um agente em questão, isto é, o *objetivo* ou *propósito* é parte do *significado* do *estímulo*, e não pode ser entendido como um evento separado. O significado de ter o *estímulo* X é querer realizar X em que X é o próprio *objetivo*. Para entender o caráter intencional dos estímulos e a sua inseparabilidade dos objetivos, Taylor (2021, p.246) apresenta o exemplo da fome ou sede: a sede não possui seu sentido definido separadamente de água ou cerveja, ou qualquer outro líquido para o qual a sede se destina. Se o objetivo é a cerveja, não seria possível matar a sede com água. Se o alvo do desejo não for a água, não seria o desejo que ele é. Em suma, o "conteúdo significativo" de um desejo ou estímulo não pode ser definido separadamente do objetivo.[9]

Esse caráter *intencional* das ações de um agente modifica a forma como pensamos o seu comportamento. E isso implica em uma mudança na forma como deveríamos pensar o próprio humano, embora Taylor não tenha dado esse passo em *The Explanation of Behaviour*. Nessa obra, Taylor se limita a argumentar que explicar uma ação é explicar a sua realização (TAYLOR, 2021, p.246). Não existe algo *anterior* à ação que sirva de suporte explicativo da ação, como um conjunto de "dispositivos" que *acionaria* e *condicionaria* um agente a agir desta ou daquela maneira. Isto é, não existe um *estado humano* anterior ao *agir humano*.

Tal característica nos leva diretamente ao elemento central da tese de Taylor do humano como *um animal autointerpretativo*: não apenas o *significado* de uma ação humana precisa ser entendido "em referência a" um agente determinado e "em um contexto" determinado, mas também o agente humano deve ser entendido como desde sempre incorporado a uma determinação específica que é a sua. Isto é, o caráter de estar sempre em uma *interpretação*

[9] O conceito de "significativo", de importância central para o trabalho de Taylor foi introduzido pela primeira vez em 1959 em um de seus primeiros artigos "Phenomenology and Linguistic Analysis", como uma tradução para o conceito de *Sinn* de Edmund Husserl.

sobre o que se é, mesmo que, sob vários aspectos, tal interpretação possa permanecer implícita. Mais tarde, em "Self-interpreting Animals", Taylor apresentará esse aspecto como "principle of embodiment" ou como o caráter de "*Self*-embodied". Em *As Fontes do Self*, Taylor faz uso das noções "embodied perspective" em oposição a "disengaged perspective", presente no racionalismo moderno (TAYLOR, 1989, p.146, no original). Isso significa que não é possível pensar o agir humano de forma separada do mundo no qual o humano se encontra e realiza suas ações.

Em novo prefácio, escrito para a reedição do *The Explanation of Behaviour*, em 2021, Taylor reforça seu compromisso com a compreensão da ação humana como intrinsecamente constituída de propósito e intencionalidade:

> A minha tese foi (e continua a ser) que os propósitos e a autocompreensão – nos termos deste trabalho, teleologia e intencionalidade – não podem ser ignorados nas ciências da vida humana, sob pena de esterilidade e, em última análise, de fracasso. O objetivo é "reduzir" o pensamento, o sentimento e as ações complexas e desafiadoras culturalmente a relatos em termos de blocos de construção aceitáveis de uma ciência materialista: estímulos e respostas motoras, quando se trata de "comportamento"; as operações de programas de computador como suposta base de pensamento; a replicação do DNA traçando a continuidade através da história dos "*genes egoístas*", e coisas do gênero. (TAYLOR, 2021, p.XX)

Por trás dessas explicações "reducionistas" está uma compreensão específica de humano historicamente construída: do humano desengajado, atomizado e autossuficiente. Tal concepção não *apenas* falha em abarcar elementos importantes do agir humano, como engendra modos específicos de comportamentos e valores. Como veremos na próxima seção, um dos passos decisivos da agenda filosófica de Taylor é mostrar que, não apenas o behaviorismo, mas *todas* as explicações naturalistas do humano são insuficientes e podem *implicar* em formas danosas de ação humana.

1.3 A NOÇÃO DE NATURALISMO E ALGUMAS DE SUAS FORMAS

Em "Self-interpreting Animals", tal como em *The Explanation of Behaviour*, Taylor se opõe à compreensão "naturalista" da condição humana, e a compreende sob uma perspectiva diferente e mais ampla. O interesse de Taylor não se volta *apenas* à explicação do comportamento humano proposto pelos behavioristas, mas também à *perspectiva*, em geral, assumida pelo *naturalismo* ao tentar compreender o humano da mesma forma que outros fenômenos naturais.

Em “Self-interpreting Animals”, a parte *positiva* da agenda filosófica de Taylor assume uma posição *explicitamente* hermenêutica, diferentemente de sua tese de doutorado, na qual o autor *apenas* a mantém implícita ao observar que a corrente behaviorista não define com clareza a distinção entre “observar” e “interpretar” (TAYLOR, 2021, p.98).

Com isso, nosso esforço nesta seção será o de compreender a noção de “naturalismo”, sua relação com a “ontologia atomista” e a noção de “*self* desengajado” [*disengaged*], bem como apresentar algumas das “formas” que o naturalismo assumiu em diferentes âmbitos das Ciências Humanas. É preciso deixar claro que não pretendemos esgotar todas as “formas” de naturalismo analisadas por Taylor. Nosso intuito é apenas *indicar* a *abrangência* dessa noção na obra do autor.

Na “Introdução” da coletânea de artigos *Philosophical Papers*, Taylor afirma ser o naturalismo uma “compreensão particular de natureza humana” desenvolvida “de acordo com os cânones que surgiram na revolução das Ciências Naturais do século XVII” (TAYLOR, 1985a, p.2). Em *As Fontes do Self*, Taylor apresenta uma definição semelhante: “uma das características definidoras do naturalismo [..] é a crença de que devemos compreender os seres humanos em termos contínuos com as Ciências da Natureza extra-humana” (TAYLOR, 1997a, p.112). No artigo “A Most Peculiar Institution”[10], o autor volta a definir o naturalismo como uma “crença” de que o ser humano “é melhor compreendido em continuidade com os métodos e a partir da ontologia das Ciências Naturais modernas” (TAYLOR, 1995b, p.137). Mais recentemente ainda, ao descrever o naturalismo em uma nota de rodapé no livro *Retrieving Realism*[11], o autor declara que as Ciências Humanas inspiradas no naturalismo possuem a pretensão de “dar conta das ações, sentimentos, intenções etc. das pessoas a partir da ‘perspectiva objetiva da terceira-pessoa’ que os cientistas naturais adotam” (TAYLOR, 2015, p.15, nota 16). Como é possível observar, como um “ouriço” ou “monomaníaco”, a oposição ao naturalismo é um elemento central e constante na obra de Taylor.

Rosa, em *Identität und Kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, destaca que a temática em torno do “naturalismo” em Taylor não possui uma preocupação estritamente epistemológica. Trata-se antes de “buscar as raízes (motivacionais) da visão do mundo metafísico-epistemológico que moldou decisivamente a identidade moderna” (ROSA, 1998,

[10] Publicado em 1995, em *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, organizado por J. E. J. Altham e Ross Harrison. Nesta passagem, com tradução nossa.
[11] Livro redigido em parceria com o filósofo Hubert Dreyfus, publicado em 2015. Na presente tese, com tradução nossa.

p.41). Por isso, para Rosa, a noção de "naturalismo" de Taylor deve ser entendida como "um dos paradigmas constitutivos da Modernidade" (ROSA, 1998, p.41). Por sua vez, Smith, em *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, afirma ser o naturalismo uma "perspectiva filosófica ou 'mentalidade' que Taylor acredita ser comum no mundo moderno" (SMITH, 2002, p.6).

O uso de termos gerais como "perspectiva filosófica", "paradigma" e "mentalidade", empregados por Rosa e Smith, revela o quão *abrangente* a noção de "naturalismo" pode ser compreendida na obra de Taylor. Na verdade, por naturalismo, o autor não pretende designar uma teoria científica, filosofia ou corrente de pensamento em particular. Ele pretende usá-la como um termo guarda-chuva, no intuito de tornar *explícito* o conjunto de *valores* e *crenças* que serviram, e ainda servem, de maneira muitas vezes *implícita*, de *background* às teorias científicas naturais, antropológicas, epistemológicas, éticas, políticas, linguísticas, históricas etc. Como monomaníaco, Taylor está empenhado em nos convencer de que a perspectiva naturalista foi a responsável – e em muitos casos ainda é – por uma série de equívocos, distorções e confusões, com o potencial de produzir efeitos danosos quando assumida como perspectiva a partir da qual os humanos e suas atividades devem ser abordados.

Em "Self-interpreting Animals", Taylor afirma que o esforço empregado pela perspectiva naturalista foi na direção de compreender os objetos no mundo a partir de "propriedades" ou "atributos" objetivamente definidos, independentemente uns dos outros e de quem os descrevem:

> pensar claramente sobre algo, com vistas a alcançar a verdade sobre ele, exige que pensemos objetivamente, ou seja, que identifiquemos como um objeto entre outros objetos. Isto significa que se deve evitar atribuir-lhe propriedades "subjetivas", ou descrevê-lo em termos dessas propriedades, na medida em que elas são entendidas como propriedades do objeto sob a perspectiva de nossa experiência do mesmo. (TAYLOR, 1985b, p.45-46)

Mais tarde, em *As Fontes do Self*, abordando o mesmo tema, Taylor faz uma caracterização geral dos requisitos formais a partir dos quais um "objeto científico" deveria ser tratado sob a perspectiva naturalista:

> 1) O objeto de estudo deve ser tomado de modo "absoluto", quer dizer, não no sentido que tem para nós ou para qualquer outro sujeito, mas tal como é por si mesmo ("objetivamente").
> 2) O objeto é o que é, independentemente de quaisquer descrições ou interpretações dele oferecidas por qualquer sujeito.
> 3) O objeto pode, em princípio, ser apreendido numa descrição explícita.

> 4) O objeto pode, em princípio, ser descrito sem referência ao ambiente que o cerca. (TAYLOR, 1997a, p.51)

Para Taylor, um exemplo paradigmático dessa postura diante da natureza se encontra na distinção estabelecida por Descartes, "de longo alcance na Modernidade", entre "propriedades primárias e secundárias". Trata-se aqui de um dos "preconceitos fundamentais da cultura moderna" (TAYLOR, 1985b, p.46). As propriedades "secundárias", como os cheiros, as cores, as texturas, foram *excluídas* do *status* de conhecimento em virtude da *falta* de *clareza* e *distinção* que lhes são próprias. Tais propriedades secundárias foram entendidas, a partir do séc. XVII, como provenientes "*apenas* da experiência" (TAYLOR, 1985b, p.46, grifo nosso). Mesmo que muitos dos elementos tidos como "secundários" possam ser compartilhados intersubjetivamente, eles não poderiam ser considerados *evidentes*, uma vez que nos fornecem razões para duvidar. Mas, segundo Taylor, o "motivo último" de tais propriedades serem consideradas inaptas para o conhecimento ocorreu em virtude de sua "dependência em relação à sensibilidade humana" (TAYLOR, 1985b, p.46). Ou seja, a dependência do objeto em relação ao sujeito cognoscente era entendida como uma barreira às pretensões de objetividade e universalidade do conhecimento. Era preciso que o objeto de estudo fosse tomado *em si*, de forma *absoluta*.

Em um escrito anterior, "Interpretation and the Sciences of Man"[12], Taylor destaca que "acompanhada a essa perspectiva *epistemológica* está a crença *ontológica* de que a realidade é susceptível de compreensão e explicação pela ciência assim compreendida" (TAYLOR, 1985c, p.21, grifo nosso). Toda a realidade passou a ser explicada em termos de uma ontologia atomista. Era preciso descrever os objetos não apenas "independentes" em relação aos sujeitos, mas também em relação aos outros objetos e ao seu contexto, sob a perspectiva de suas propriedades universais primárias. Desse modo, para Taylor, universalidade, objetividade e neutralidade passam a ser parte do vocabulário que deu expressão à "ontologia atomista" predominante na Modernidade (TAYLOR, 1985a, p.8). Na ontologia atomista, a natureza é compreendida como um complexo de partes simples, em que cada parte deve ser descrita de maneira "independente", tanto de quem descreve quanto umas das outras. Enquanto partes simples ou unidades complexas de partes simples, a *relação* entre os elementos da natureza

[12] Influente ensaio de Taylor publicado pela primeira vez na *The Review of Metaphysics*, em 1971, figurou em ao menos dez coletâneas sobre Filosofia da Ciência e Hermenêutica. A edição que seguiremos na presente tese é a presente na coletânea de Taylor, *Philosophical Papers II*, de 1985, com tradução nossa.

deveria ser descrita a partir de um vocabulário mecanicista/atomista (TAYLOR, 1985c, p.33; 2021, p.10-11).

A ontologia atomista, sob a qual o vocabulário mecanicista foi largamente desenvolvido, implicou na forma como, a partir do séc. XVII, se passou a compreender o humano. Como não há, para a descrição "naturalista" de objeto científico, uma distinção ontológica que caracterizasse o humano sob uma perspectiva distinta, a ontologia atomista *implicou* em uma ontologia do humano ou uma antropologia filosófica também atomista. Segundo essa ontologia atomista do humano, Taylor afirma que

> deveríamos tratar o homem, como todo o resto, como um objeto dentre outros objetos, caracterizando-o puramente em termos de propriedades que são independentes da nossa experiência – neste caso, independente da sua auto-experiência; e tratar a experiência vivida, por exemplo, das sensações como epifenômeno, ou talvez como uma descrição equivocada sobre o que é realmente um estado cerebral. (TAYLOR, 1997a, p.51)

Em *As Fontes do Self,* Taylor destaca a filosofia e, em particular, a epistemologia de John Locke como expressão maior da ontologia atomista na Modernidade. Para Taylor, "Locke reifica a mente num grau extraordinário". Ao adotar um "atomismo da mente", Locke entende a compreensão humana como uma *construção* "de ideias complexas a partir das simples" (TAYLOR, 1997a, p.218). Taylor destaca que, no *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (1689), Locke afirma ser

> a capacidade humana, e a maneira como funciona, é basicamente a mesma no mundo material e intelectual. Pois, os materiais sendo tais que o homem não tem poder sobre eles, seja para criar ou para destruir, tudo quanto ele pode fazer é juntá-los, ou colocá-los lado a lado, ou separá-los por completo. (LOCKE, apud TAYLOR, 1997a, p.218)

Em uma postura naturalista, sob uma perspectiva ontológica atomista do humano, o conhecimento passa a ser descrito através de processos mecânicos, de junção ou separação de ideias simples, entendidas como atômicas.

Mas também a própria forma como a interação do "objeto" humano com outros objetos "humanos" e "não humanos" passa a ser descrita através de processos mecânicos, por "uma espécie de impressão na mente por meio do impacto dos sentidos" (TAYLOR, 1997a, p.218). A maneira como se passou a entender a "construção" do conhecimento pelos empiristas modernos é exemplar: como oriundas de impressões, complexas ou simples, as "ideias" *na* mente passam a ser entendidas como "representações" de "objetos exteriores", provocadas por

impressões dos mesmos. Assim, todo o domínio das relações humanas passou a ser descrito através de um "viés epistemológico" naturalista (TAYLOR, 1985c, p.20).

Esse "viés epistemológico" ou "obsessão epistemológica", como afirma Taylor, sob uma perspectiva ontológica atomista, também passou a ser amplamente utilizado para compreender o humano e suas relações, assumindo "diferentes formas em ciências diferentes" (TAYLOR, 1985c, p.20). Como um de nossos propósitos nessa seção é mostrar a abrangência da noção de "naturalismo" em Taylor, vale a pena observarmos algumas "formas" como o naturalismo se manifesta nas "diferentes ciências". Com isso, nosso intuito não é fazer uma exposição minuciosa das diversas "formas" que o naturalismo assumiu nos diversos campos do saber humano, mas apenas fazer, nesse momento, alguns apontamentos nessa direção.

Em geral, "a orientação empírica deve ser hostil a uma conduta de investigação que se baseia na *interpretação*" (TAYLOR, 1985c, p.20, grifo nosso). Isto é, descrita de forma independente do *sujeito* e do *contexto*. Em "Theories of Meaning", de 1980[13], Taylor afirma que esta compreensão "naturalista" da construção do conhecimento, sob a perspectiva ontológica atomista, assumiu a forma de uma teoria do *significado* e da *linguagem* fundamentalmente "designativa-representativa" (TAYLOR, 1985d, p.251). Tal compreensão implicou em dois aspectos intrinsecamente ligados: uma abordagem *instrumental* da *linguagem*, por um lado, e uma teoria *denotativa* do *significado*, por outro. Em uma abordagem *instrumental*, a *linguagem* é entendida como um *instrumento* utilizado para falar sobre as *representações* dos *objetos* da *experiência*. A linguagem, dessa forma, é entendida como um veículo que serve para comunicar ideias "internas" de coisas "externas", em que ambos existem independentemente da linguagem.

Vinculada à abordagem *instrumental* da linguagem, se encontrava a teoria *denotativa* do *significado*, em que o *significado* de uma *coisa* seria a própria coisa referenciada (TAYLOR, 1985d, p.251). A "ideia da coisa" e a "coisa representada pela ideia" são entidades distintas, mas o *significado* de uma "palavra" (linguagem) *denota* a coisa representada pela ideia. O *significado* de uma palavra "X" é a ideia de "X" da coisa "X", de forma que qualquer sinal linguístico poderia cumprir a função da palavra "X". A linguagem é um instrumento *neutro*, cujo significado é definido independentemente do *sujeito* e do *contexto* de uso.

[13] Trata-se de inicialmente de uma comunicação apresentada à British Academy, em Londres, no ano de 1980. Posteriormente, reunido em *Philosophical Papers 1*, em 1985. Na presente tese, faremos referência à publicação de 1985 com tradução nossa.

Mais tarde, em um de seus últimos livros publicados, *The Language Animal: the full shape of the human linguistic capacity*, de 2016, Taylor denominou tais teorias da linguagem, que se originam a partir da epistemologia naturalista moderna, de "teorias formalistas" [*enframing theories*]. Para o autor, tais teorias, ao considerar a linguagem como um *instrumento neutro*, ignoram aspectos valorativos e ontológicos que a tornam significativas. Longe de serem neutras, as teorias formalistas da linguagem, de forma implícita, atribuíam à linguagem uma função específica dentro de uma *configuração* [*framework*] em que o mundo e o humano são entendidos como independentes um do outro (TAYLOR, 2016a, p.33).[14]

Mas para o autor, as implicações de uma compreensão naturalista do humano não apenas se restringem aos aspectos epistemológicos e linguísticos. Como exposto acima, tal postura assume formas distintas em ciências distintas. O humano enquanto um "objeto entre outros objetos" também interage com outros "objetos" humanos, e essa interação deve ser tal qual uma interação de um "objeto entre outros objetos". O naturalismo, agora sob a perspectiva de uma ontologia atomista do humano, assume a forma de uma compreensão da identidade e da liberdade humana como *desengajada* [*disengaged*][15]: "uma compreensão do indivíduo como metafisicamente independente da sociedade" (TAYLOR, 1985a, p.8), mas também de si mesmo enquanto corpo (TAYLOR, 1991a, p.304). Tal atomismo moral e político, para Taylor, "chega a seu pleno desenvolvimento com Locke e com os pensadores do Iluminismo" (TAYLOR, 1997a, p.210).

Em Locke, em seu *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, de 1689, os indivíduos possuem por *natureza* o direito incondicional à vida, à saúde, à liberdade e à posse da propriedade (LOCKE, 1994, p.83). Uma sociedade justa é aquela em que os indivíduos exercem seus direitos *naturais* "sem interferência" de outros indivíduos, nem do Estado. Uma sociedade entendida a partir de uma compreensão "atomista" de indivíduo, compreendido por suas características universais primárias. Decorre, assim, a "naturalização" da política através de um vocabulário cientificamente *neutro*. O *significado* de *si mesmo*, dos *outros* indivíduos e de suas *práticas* precisam ser definidos por características independentes tanto do *sujeito* que descreve quanto do *contexto* em que se situam. Agora, toda a política e o direito devem ser *construídos* a partir desse vocabulário naturalista neutro e objetivamente estabelecido. O problema, para Taylor, é que esse "preconceito epistemológico dominante nos cega em relação à natureza do

[14] Voltaremos ao tema da *linguagem* e do *significado* no próximo capítulo, na seção 2.3.3.
[15] Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo optaram por traduzir "disengaged" por "desprendida", na edição brasileira da *As Fontes do Self*. Cf. TAYLOR, 1997a, p.189.

nosso objeto de estudo" (TAYLOR, 1985c, p.16). O que a compreensão naturalista do político deixa de lado são "os *significados* comuns que estão *incorporados* [*embedded*] nas nossas instituições e práticas" (TAYLOR, 1985a, p.2, grifo nosso).

Outra implicação importante da perspectiva naturalista ao abordar o humano é a maneira como a *História*, sob uma perspectiva *universal*, passou a ser narrada na Modernidade. O processo histórico passou a ser descrito como um *desenvolvimento* de *superação* que, ao fim, *culminará* em uma forma culturalmente *universal* e *neutra*. Em 2007, na importante obra *Uma Era Secular*[16], Taylor denomina esse modelo naturalista de história como "*subtraction stories*". Por "história da subtração", o autor caracteriza as

> histórias da Modernidade em geral e da secularidade em particular, que as explicam no sentido de que os seres humanos perderam ou se *livraram* ou se *libertaram* de certos horizontes conflitantes anteriores ou de ilusões ou de limitações de conhecimento. O que emerge desse tipo de processo – Modernidade ou secularidade – deve ser entendido como *características subjacentes à natureza humana* que estavam lá o tempo todo, mas se encontravam bloqueadas pelo que agora foi removido. (TAYLOR, 2010a, p.37, grifo nosso)[17]

O que foi "removido" ou deve ser *subtraído* são os *significados* que as ações, as coisas, as práticas individuais ou coletivas possuem em sua dependência da maneira como os humanos se interpretam e de seus contextos situacionais específicos. Por isso, era preciso compreender a história humana como um esforço de superação das práticas e das crenças que nos impediam de "enxergar" o humano e todas as suas relações sob a perspectiva objetivamente neutra e "certamente" mais justa.

Contra tais "mitos" e como um processo de superação, o naturalismo deve marchar. Na história, na linguagem e na política, e em todos os campos do saber, são necessárias *formas neutras* de descrever tais "processos". Fora disso, qualquer descrição ou explicação sobre tais "processos" não passam de "mitos" particulares, sem valor de verdade. Contudo, é em oposição a esse tipo de história, a esse tipo de política, de epistemologia e de teoria linguística – em suma, contra todas as "formas" de naturalismo – que Taylor argumentará de modo incisivo. Em suas palavras:

> Gostaria de argumentar que estas noções sobre as Ciências Humanas são estéreis, que não podemos chegar a compreender dimensões importantes da vida humana dentro dos cães de caça estabelecidos por esta orientação

[16] Originalmente publicada em 2007, teve sua tradução brasileira publicada em 2010.
[17] Voltaremos ao tema sobre a política e a história em Taylor mais adiante, nos capítulos 3 e 4 da presente tese.

> epistemológica. [...] O que eu quero afirmar é que a questão pode ser frutuosamente colocada em termos da noção de *interpretação*. (TAYLOR, 1985c, p.21)

Para Taylor, o *significado* das *práticas* e *valor*es não podem ser explicados em termos de características universais da vida humana. Ao contrário, é preciso compreender os *significados* das ações humanas como *incorporados* ao contexto de sua realização, oriundos de *interpretações* e *autointerpretações* dos agentes envolvidos, e constituídos através de *práticas* e *valores* comuns *culturalmente* e *historicamente* consolidados e situados. Nesse sentido, é necessário conceber as Ciências Humanas sob uma perspectiva distinta da "naturalista". É crucial entender o humano e as Ciências Humanas sob uma perspectiva *hermenêutica*.

Contudo, no artigo "Understanding in Human Science", de 1980, Taylor deixa claro que a "inviabilidade" do modelo "dedutivo-monológico" para as Ciências Humanas não significa necessariamente sua "falência" como um todo, mas *apenas* que sua aplicabilidade deve se restrita ao campo das Ciências Naturais. (TAYLOR, 1980a, p.33). Assim, Taylor está disposto a manter a distinção entre Ciências da Natureza (*Naturwissenschaften*) e ciências do espírito ou humanas (*Geisteswissenschaften*) desenvolvida por Wilhelm Dilthey.[18]

Essa defesa, entretanto, foi alvo de críticas por parte de interlocutores bastante importantes, como Clifford Geertz, em seu artigo intitulado "O estranho Estranhamento: Charles Taylor e as Ciências Naturais". [19] Nesse escrito, Geertz apresenta uma crítica bastante contundente ao que considera ser uma compreensão simplificadora em relação às Ciências Naturais e à distinção "pouco" problematizadora entre Ciências Naturais e Ciências Humanas defendidas por Taylor. Para Geertz,

> as referências de Taylor à "ciência natural", apesar de extremamente numerosas, aparecendo em quase todos os ensaios dos *Philosophical Papers*, são marcadas, tanto nesse quanto noutros de seus trabalhos, por duas características: praticamente nunca são circunstanciadas, no sentido de que só descrevem exemplos reais de trabalhos da física, da química, da fisiologia, ou lá do que seja de forma passageira, e praticamente todas dizem respeito às etapas iniciais da revolução científica – Bacon, Galileu, Descartes, Newton, Boyle –, e não a nada que seja remotamente contemporâneo. (GEERTZ, 2001, p.132)

---

[18] Em *Introdução às Ciências do Espírito*, de 1883, Dilthey se preocupa em reconhecer a "autonomia das ciências do espírito" através de uma "fundamentação epistemológica", almejando assim um método válido para os "conhecimentos da sociedade e da história" (Dilthey, 1883, p.36-37).

[19] Publicado pela primeira vez em um livro dedicado à filosofia de Taylor, organizado por James Tully e Daniel M. Weinstock, *Philosophy in an age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question* (1994, p.83-95). Em português, publicado em uma coletânea de artigos do Geertz, *Nova luz sobre a Antropologia* (2001, p.131-142). Seguiremos na presente tese a edição Brasileira.

Geertz se diz surpreso que Taylor possa ser tão sensível às contingências históricas e as particularidades em relação às práticas humanas e, ao mesmo tempo, proponha uma concepção das Ciências Naturais tão insensível aos detalhes e às mudanças históricas da ciência. Geertz afirma que Taylor, através da noção de "naturalismo", constrói uma imagem das Ciências Naturais como "simples alteridade" em relação às Ciências Humanas. Para Geertz, a estratégia de Taylor consiste em caracterizar "de maneira genérica e cristalizada no tempo" as Ciências da Natureza a fim de tornar o antagonismo em relação às Ciências Humanas, de orientação hermenêutica, algo intransponível (GEERTZ, 2001, p.132).

O grande problema que Geertz observa na distinção rígida entre *hermeneutas* e *naturalistas*, entre Ciências Humanas e naturais, é que o "trânsito intelectual entre elas é obstruído por noções artificiais de uma separação primordial" não problematizadora (GEERTZ, 2001, p.132). O autor identifica duas "noções artificiais" em Taylor nesse sentindo: (1) a ideia de que as Ciências da Natureza constituem um domínio isolado e autossuficiente e (2) que a sua história apenas pode ser entendida a partir da noção de desenvolvimento. Essas duas noções, entretanto, estão mutuamente implicadas.

Assim, a acusação de Geertz à Taylor é a mesma que o último fez em relação à postura "naturalista", isto é, de que suas análises das Ciências da Natureza são *redutoras*. Para exemplificar o quão reducionista a análise de Taylor é, Geertz cita o próprio Taylor:

> A grande guinada ocorrida na cosmologia no século XVII, que passou da imagem de uma ordem mundial baseada nas ideias para a de uma ordem baseada no universo como um mecanismo, foi a objetificação fundante, a fonte e inspiração para o desenvolvimento contínuo de uma consciência moderna desengajada. (TAYLOR, apud GEERTZ, 2001, p.135)

Segundo a interpretação de Geertz, a história da ciência para Taylor consistiria em "mero desenvolvimento" que se iniciou com o surgimento da cosmologia no século XVII e que, desde então, está em marcha "para todo o sempre" (GEERTZ, 2001, p.135). Essa concepção de história reducionista que Geertz atribui a Taylor estaria fundamentada na ideia "frágil" de que ciência e cultura constituem domínios distintos e, por isso, seu desenvolvimento poderia ser entendido como independente da cultura na qual a ciência está inserida.

Ora, se por "naturalismo" Taylor possui a intenção de descrever os aspectos metodológicos, históricos e culturais das Ciências Naturais, realmente fica difícil não concordar com as críticas de Geertz. Mas esse não é o caso. Até certo ponto, consideramos que Taylor está disposto a concordar com Geertz quanto ao caráter engajado das Ciências Naturais. Mas, para isso, é

preciso voltarmos à noção de "naturalismo" de Taylor e entendê-la segundo uma interpretação distinta da que Geertz propõe.

Primeiramente, é preciso distinguir o que Taylor entende ser a história da ciência e a condição de qualquer sujeito no mundo (cientista ou não) do que ele pensa ser uma certa perspectiva "hegemônica" (científica e filosófica) da história da ciência e da condição humana. O que Geertz confunde, *em parte*, é justamente essa distinção.

A compreensão *redutora* que Geertz atribui a Taylor não é a que este defende ser a ciência natural, mas é a que *ambos* criticam: uma concepção de ciência (natural ou humana) sob uma perspectiva desengajada da mesma. A ciência natural, para Taylor e Geertz, tal como qualquer outra atividade humana, deve ser entendida como culturalmente engajada e historicamente situada. Não há espaço para uma perspectiva a partir de "lugar nenhum" e de uma compreensão da história como um processo contínuo de desenvolvimento em Taylor. Em resposta a Geertz, em seu artigo "Reply and Rearticulation"[20], Taylor declara:

> Seria uma loucura pensar na "ciência natural" como um único procedimento unitário, estendido desde o século XVII até aos nossos dias. Essa imagem foi uma criação de positivismo, valorizado, por exemplo, pelo movimento da "unidade da ciência". (TAYLOR, 1994a, p.234)

Por "naturalismo", o que Taylor pretende articular criticamente é essa "imagem" que foi forjada na Modernidade e que ainda possui alguma credibilidade em alguns círculos científicos e filosóficos. Smith, de maneira um tanto hesitante, considera ser essa a intenção de Taylor:

> Pode ser que a principal preocupação de Taylor não seja tanto a reconstrução de desenvolvimentos reais na prática científica, mas a articulação de um "imaginário" do que a revolução científica alcançou. Seu propósito, talvez, é capturar algo sobre como a ciência tem sido imaginada na cultura moderna – por filósofos e talvez pelos próprios cientistas – em vez de representar como as coisas realmente são com a ciência. Mais especificamente, a descrição de Taylor deveria ser lida como uma apresentação da imagem que a ciência possui por aqueles que assumem uma abordagem mecanicista do estudo da realidade humana. (SMITH, 2002, p.41)

Agora, uma parte da confusão ou má interpretação que Geertz faz em relação à noção de "naturalismo" de Taylor, se deve ao próprio Taylor. A distinção entre aquilo que Taylor entende ser uma descrição correta de ciência e de sua história, por um lado, e a "imagem" enganosa que a ciência assume em uma certa perspectiva desengajada, por outro, não se apresenta de modo

[20] Trata-se de um "*Post scriptum*", publicado em *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, organizado por James Tully e Daniel M. Weinstock, em 1994, com tradução nossa.

claro. Ou, usando o vocabulário explicativo de Smith, Taylor não diferencia plenamente sua "reconstrução da imagem" de sua "reconstrução da realidade", ou ainda, entre as características que ele aceita e aquelas que ele rejeita, e isso em muitos casos pode gerar confusão (SMITH, 2002, p.41).

Em sua resposta à Geertz, em "Reply and Rearticulation", Taylor considera importante a distinção entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* diltheyana, embora a defenda de maneira *deflacionada*. Para Taylor, essa distinção não deve implicar, como fizera Dilthey, no reconhecimento das Ciências Humanas como constituindo um domínio *autônomo* em relação às Ciências da Natureza (TAYLOR, 1994a, p.234). Mas, mesmo essa visão *deflacionada*, parece não dar conta de todas as críticas de Geertz; assim, manter a distinção diltheyana pode ser mais problemática do que Taylor gostaria de admitir. Para Geertz, a noção de objetividade/subjetividade, que dá sustentação à distinção entre observar/interpretar, também se apresenta problemática quando aplicada às Ciências da Natureza, e não apenas em relação às Ciências Humanas. Mas Taylor não está preocupado em fazer essa discussão, pelo menos nos escritos das décadas 1970 e 1980. Isso deixa em aberto a questão, que não conseguiremos abordar no presente estudo, se a distinção diltheyana é um recurso conceitual apropriado para a abordagem de Taylor e a sua manutenção não representa também a conservação de um preconceito pouco proveitoso às ciências, sejam elas quais forem.

De todo modo, para Taylor, essa distinção não deve implicar, como fizera Dilthey, no reconhecimento das Ciências Humanas como constituindo um domínio *autônomo* em relação às Ciências da Natureza (TAYLOR, 1994a, p.234). Para Taylor,

> o que permanece de Dilthey é a convicção de que domínios de estudo diferentes dão respostas diferentes à mesma questão. Não tem de haver apenas dois. Mas há um conjunto de características dos seres humanos que tornam bastante diferente ser esclarecedor e perspicaz acerca de, digamos, estrelas e até amebas. (TAYLOR, 1994a, p.234)

Para Taylor, não existe *oposição* entre Ciências Naturais, *naturalistas*, e Ciências Humanas, *hermenêuticas*. Taylor não compreende as Ciências da Natureza como necessariamente redutoras. A questão é que para compreender os seres humanos é necessário tratá-los a partir de um conjunto de características "bastante diferentes" das que são atribuídas a seres não humanos. A distinção é *ontológica:* os distintos objetos envolvidos – ou até os mesmos objetos sob perspectiva distinta – precisam de *linguagens* e tratamentos científicos diferentes nas

distintas ciências.[21] A posição de Taylor é que tomar o humano como um "objeto dentre outros objetos" não pode ser uma alternativa científica viável às Ciências Humanas – o que talvez não seria o caso em relação às Ciências da Natureza. Tal posição nos direciona aos temas presentes nas duas últimas seções do presente capítulo: a condição hermenêutica do humano e das Ciências Humanas.

Vimos aqui que Taylor estrutura suas investigações a partir de uma agenda, denominada de "antropologia filosófica", cujos compromissos presentes o conduzem a uma crítica à perspectiva "naturalista" e à formulação da condição hermenêutica do humano. Embora distinguíveis, tais compromissos não podem ser entendidos como separados, uma vez que ambos se implicam mutuamente. Como negar é também determinar[22], a crítica à compreensão naturalista do ser humano é também uma certa caracterização do que se considera ser o humano. Por esse motivo, ainda que de modo *implícito*, essa "agenda filosófica" foi desenvolvida criticamente na Tese de Doutorado de Taylor, analisada por nós na seção anterior. De modo mais explícito, os elementos cruciais dessa "agenda filosófica" se apresentam em todos os seus escritos das décadas de 1970 e 1980, e não é difícil encontrá-los nos escritos mais recentes do autor.[23] Por isso, compreender os aspectos centrais dessa *agenda*, tanto *negativos* como *positivos*, se torna necessário ao propósito geral da presente tese, que é entender como ontologia, história e política estão articulados, na filosofia de Taylor, à condição hermenêutica humana.

Nas duas próximas seções, seguiremos adiante na discussão em torno do tema da condição hermenêutica humana e, assim, nos ocuparemos dos elementos *positivos* da antropologia filosófica de Taylor. Primeiramente, na seção 1.4, discutiremos os elementos centrais existentes na *analogia* entre o "intérprete de um texto" e o "cientista social", bem como entre *texto* e *ação humana*, presente na tese da condição hermenêutica das Ciências Humanas. Finalmente, na seção 1.5, avançaremos na elucidação sobre a tese da condição hermenêutica do ser humano e

[21] Em um de seus primeiros ensaios, em 1959, no artigo "Ontology", Taylor já havia defendido um pluralismo ontológico semelhante. Para o autor, "algumas questões são melhor entendidas como 'ontológicas' do que como 'linguagens', uma vez que alguns estratos da nossa linguagem pressupõem um 'mundo' em que as coisas e acontecimentos sobre o que falamos não conseguiriam encontrar um lugar em outros estratos" (TAYLOR, 1959a, p.136, tradução nossa).

[22] Taylor analisa a tese hegeliana de origem spinoziana, de que "*Omnis determinatio est negatio*" [Toda determinação é uma negação] em sua obra homônima sobre *Hegel*, de 1975. Cf. a edição brasileira TAYLOR, 2014a, p.137. Consideramos que o sentido da sentença se preserva ainda que na ordem inversa ao texto latino.

[23] Na obra de Taylor de maior fôlego desse século, *Uma era Secular*, de 2007, os termos mais comuns dessa "agenda filosófica", como "naturalism", "self-understanding", "self-referential", "meaningful" e "background" ainda figuram com alguma frequência.

aprofundaremos acerca dos aspectos cruciais da forma como Taylor a entende. A escolha por esta ordem de exposição ocorre por dois motivos: primeiro, porque Taylor formula *explicitamente* a noção antropológico-hermenêutica do *humano como animal autointerpretativo* através do debate metodológico acerca das Ciências Humanas (Cf. TAYLOR, 1985b, 1985c, 1980). Segundo, porque compreendemos o argumento de Taylor em favor da tese da condição hermenêutica do humano como uma *aplicação* do método hermenêutico que ele defende para as Ciências Humanas.

1.4 A CONDIÇÃO HERMENÊUTICA DAS CIÊNCIAS HUMANAS

Em "Interpretation and the Sciences of Man", de 1971, Taylor argumenta que, ao contrário da perspectiva naturalista, "existe um componente inevitavelmente 'hermenêutico' nas Ciências Humanas" (TAYLOR, 1985c, p.15). É preciso entender a ação humana como constituidora de um "significado" a ser interpretado e, com isso, assumir que "a noção de significado tem um lugar essencial na caracterização do comportamento humano" (TAYLOR, 1985c, p.21). Por isso, Taylor inicia seu ensaio defendendo que o cientista social, em sua investigação, enfrenta situações *análogas* às enfrentadas pelos intérpretes de um *texto*. A premissa principal dessa analogia é que, diante de um texto ou um texto-análogo (as atividades humanas), o intérprete (ou cientista) tem "diante" de si algo que possui um *significado*. Nesta seção, apresentaremos os "elementos basilares" ou "pressupostos" que, para Taylor, tornam a analogia entre ação humana e texto crucial para a compreensão do humano.

A intenção do cientista social, ao se posicionar diante de seu "objeto", é *articular* o "significado subjacente" às diversas *expressões* da atividade humana (TAYLOR, 1985c, p.15). A premissa basilar assumida por uma ciência hermenêutica é a de que todas as ações humanas, tais como os diversos elementos de um texto, possuem um *significado subjacente*. Consequentemente, os elementos textuais ou as ações humanas tidas como "sem sentido" apenas podem ser entendidas enquanto tais em uma interpretação explícita da sua falta de sentido e coerência em relação a outros elementos textuais ou ações que "fazem sentido", a partir de uma determinada interpretação das mesmas. Assim, o sentido (ou não) dos elementos textuais ou das ações humanas implica sempre em uma *interpretação*.

Contudo, assumir a premissa de que as ações humanas, tal como os elementos textuais, possuem sempre um "significado subjacente" envolve também assumir alguns "pressupostos" implícitos

dessa premissa. Taylor aponta três: uma ação somente possui significado em relação a um "campo semântico"; o significado é sempre *de* algo; e o significado é sempre *para* um sujeito (TAYLOR, 1985c, p.16).

O primeiro "pressuposto" indica que o *significado* de uma ação está ligado à sua *coerência* em relação a outras ações e ao contexto de sua realização. "As coisas só têm significado em um *campo semântico*, ou seja, em relação aos significados de outras coisas" (TAYLOR, 1985c, p.22, grifo nosso). Isso *não* sugere que a exigência de "coerência implique, de alguma forma, que a ação deva ser racional" (TAYLOR, 1985c, p.24). A coerência a ser capturada e explicitada em forma de explicação coerente pelo cientista deve levar em conta o "campo semântico" *interno* que torna significativas as ações sob investigação.

A noção de racional ou racionalidade na frase supracitada corresponde à concepção de "razão desengajada" presente na perspectiva naturalista, a qual Taylor rejeita. Tal noção de razão é entendida como exigências ou regras *extrínsecas* (ou *a priori*) ao contexto de sua realização. Taylor, ao contrário, defende uma concepção hermenêutica de racionalidade, na qual a *racionalidade* é entendida como *intrínseca* ao "campo semântico" em que os agentes estão inseridos. Em "Hegel's Philosophy of Mind"[24], ao defender uma compreensão *imanente* sobre o humano, Taylor afirma que "o sujeito e todas as suas funções, por mais 'espirituais' que pareçam ser, são inescapavelmente *encarnadas*" (TAYLOR, 1985e, p.85, grifo nosso). Ou, dito de outra maneira, a racionalidade está sempre ligada à *coerência* ou *lógica interna* do conjunto de ações que compõe a prática ou as práticas a serem explicitadas (TAYLOR, 1997a, p.118.).

Smith procura exemplificar o que Taylor tem em mente, ao desassociar a noção de "coerência" de "exigências racionais" extrínsecas, da seguinte maneira:

> a magia pode ser interpretada como possuindo um significado "simbólico" em vez de servir a um interesse "técnico" (ou "racional"), como expressando necessidades "espirituais" em vez de ser guiada por um interesse em prever e controlar o meio ambiente. Assim, por exemplo, uma dança da chuva pode parecer irracional se for entendida como um mecanismo para intervir em processos naturais para provocar a chuva. Mas como atividade "simbólica", como expressão de dependência existencial dos fantásticos poderes da natureza, ela faz sentido. (SMITH, 2002, p.131)

[24] Originalmente publicado em 1983, no livro *Contemporary Philosophy: A New Survey*, organizado por Guttorm Fløristad, foi também reeditado nos *Philosophical Papers I* de 1985. Seguiremos na presente tese a paginação da última edição com tradução nossa.

Ainda que possamos discordar da ideia de que a "magia" possa ser explicada como possuindo uma função simplesmente "simbólica", esse exemplo é elucidador ao indicar que a forma como se entende a noção de racional implica na forma como o sentido (ou não) de uma ação se apresentará ao intérprete.[25] Se racionalidade significar a capacidade do sujeito de agir segundo um conjunto de regras *extrínsecas* à ação – ex. regra do "menor esforço" ou "eficiência", ou ainda, como uma "explicação causal" de um fenômeno) – os significados de certas ações se apresentarão "com sentido" e outras "sem sentido" *independentemente* de uma interpretação do contexto da ação. Agora, se racionalidade for entendida como a capacidade de agir segundo a lógica interna, "inescapavelmente encarnada", ao contexto de sua realização, o sentido ou não de uma ação precisa ser explicitado segundo elementos *intrínsecos* ao "campo semântico" de sua realização. Cabe ao cientista social, então, capturar e descrever as ações em sua relação com outras ações e com o contexto de sua realização através de uma articulação interpretativa que expresse da melhor forma a atividade sob inquérito.

Esse modelo de explicação hermenêutica, que toma as ações como "inescapavelmente encarnadas", é descrito por Taylor em uma analogia da relação entre partes e o todo de um texto:

> tentamos estabelecer uma leitura para todo o texto, e para isso apelamos à leitura das suas *expressões parciais*; e porque estamos tratando de significado, para fazer sentido, as *expressões* só fazem sentido ou não em relação a outras, as leituras de *expressões parciais* dependem das de outras, e em última análise do *todo.* (TAYLOR, 1985c, p.18, grifo nosso)

Esta é a forma como Taylor caracteriza o que comumente é chamado de "círculo hermenêutico": o significado das "*expressões parciais*" apenas faz sentido quando relacionado ao significado do *todo,* mas o significado do *todo* apenas faz sentido quando relacionado às "*expressões parciais*". O que o intérprete precisa capturar é a *lógica interna* ou *coerência* através da análise dos significados das "expressões parciais" em vista de um *todo,* que compõe as atividades a serem explicitadas.

Contudo, é preciso destacar a forma peculiar com que Taylor expõe tal circularidade na passagem supracitada através da sentença "significado das expressões parciais". Ao falar em

[25] Embora o exemplo de Smith possa ser elucidador para entendermos como diferentes concepções de racionalidade implicam em formas diferentes de compreender as ações humanas, o autor funcionaliza o ritual em questão para acomodá-lo às suas crenças cientificistas. Em "Understanding and Ethnocentricity" (1985j) e, mais recentemente, em "Religious Mobilizations" (2011b), Taylor refuta as explicações funcionalistas como adequadas aos fenômenos sociais e, em especial, aos fenômenos que compõem as crenças religiosas, uma vez que reduzem, através de termos exógenos, os elementos que procuram explicar.

"significado de expressões" e não em "significado das partes", o autor pretende destacar que o "significado" é sempre *de* uma "expressão" *de* uma "parte" ou "ação particular". E que embora esses termos *apenas* possam ser entendidos de maneira interligada, constituem elementos "distinguíveis". Para o autor: "o significado *da* ação deve ser distinguível *da* sua expressão". (TAYLOR, 1985c, p.24, grifo nosso).

O significado *expresso* por uma *ação* se apresenta sempre *articulado* de forma implícita ou não em uma "interpretação" coerente. O significado da ação está sempre ligado ao "campo semântico" que torna a ação significativa para aquele que a realiza. O agente interpreta a sua ação segundo esse "campo semântico", mas mesmo que possível, não é necessário que tal interpretação ocorra de forma explícita. Muitas ações não são postas em questão por aquele que as realiza, mas isso não sugere que elas não possuam um significado ou não sejam coerentes. Indica apenas que tais significados não foram *explicitamente* articulados em uma explicação coerente feita por um intérprete – que poderia ser o próprio agente. Possuir um "significado implícito" é um pressuposto básico da ação, mas tal ação apenas se manifesta enquanto significativa em uma interpretação (implícita ou explícita). Por isso, o *significado* não pode ser confundido com a sua *expressão*. Um gesto, por exemplo, para ser significativo, precisa ser interpretado de forma coerente, mas por mais seguros que estejamos sobre seu significado, é sempre possível que ele seja interpretado erroneamente, adquirindo outros significados. Assim, o significado de uma expressão é sempre "potencialmente substituível" (TAYLOR, 1985c, p.22). É sempre possível que determinada *expressão* possa assumir *significados* distintos, em contextos distintos. Por isso, o significado é sempre *interpretação,* explícita ou implícita, da *expressão* de *uma ação*.

Por sua vez, afirmar que o "significado *da* ação deve ser distinguível *da* sua expressão" não implica que ele possa ser *definido* independentemente *da* expressão, ou *da* ação. Ao contrário, embora distintos, tais elementos são interdependentes. Não existem *ações* humanas sem que elas *expressem* algum *significado* específico – mesmo que inarticulado. Mas mesmo que tais elementos estejam sempre em uma correlação necessária, eles são *distinguíveis*. E isso nos leva ao segundo "pressuposto" apontado pelo autor: "todos os significados são *de* alguma coisa" (TAYLOR, 1985c, p.22, grifo nosso). Mesmo que uma situação, uma ação, ou o que quer que seja sempre expresse um significado, esse significado é uma interpretação possível *da* expressão *de* alguma ação. "Há um papel necessário para um *substrato* potencialmente substituível" (TAYLOR, 1985c, p.22, grifo nosso). Um certo gesto sempre expressa um significado em uma determinada interpretação, mas o significado da expressão é sempre *de*

alguma ação que é distinguível do significado. Por exemplo, a expressão de sorrir pode significar felicidade em uma determinada interpretação desse gesto, mas o sorriso não é a felicidade. É sempre possível que a felicidade possa se expressar através de outros gestos, bem como que aquilo que o gesto de sorrir expressa possa ser interpretado de forma diferente. Assim, uma *ação*, aquilo que ela *expressa*, e seu *significado* são sempre distinguíveis, embora interdependentes entre si.

O último "pressuposto" básico, implicado na afirmação de que as Ciências Humanas são hermenêuticas, é que, em uma *interpretação*, "o significado é *para* um sujeito" (TAYLOR, 1985c, p.22, grifo nosso). O que o cientista social pretende capturar e explicitar em sua investigação são os "significados subjacentes" que determinados contextos de ação possuem *para* os sujeitos envolvidos. Isso indica que, em uma ciência hermenêutica, é necessário considerar a maneira como os sujeitos que realizam a ação se compreendem. Dito de outro modo, qualquer explicitação dos significados expressos por um conjunto de ações humanas envolve necessariamente alguma consideração sobre como os sujeitos as experienciam.

Em uma ciência hermenêutica, afirma Taylor, "estamos a tentar explicitar o significado expresso, e isto quer dizer que o significado expresso *por* e *para* um sujeito ou sujeitos. A noção de expressão remete-nos *para* a de um *sujeito*" (TAYLOR, 1985c, p.16, grifo nosso). A compreensão da maneira como os sujeitos envolvidos na ação a experienciam é *condição* para a compreensão do significado expresso pela ação sob investigação. Por isso, Taylor afirma que qualquer consideração sobre o significado de determinada expressão, em um contexto específico, "sem qualquer âncora, sem apelo a um sujeito, é totalmente arbitrária" (TAYLOR, 1985c, p.16).

Não obstante a questão se as Ciências da Natureza podem ou não renunciar à noção de interpretação, Abbey apresenta um exemplo bastante interessante para ilustrar esse "pressuposto" presente nas Ciências Humanas. A autora afirma que, diferentemente do cientista social, para o astrofísico "o que os planetas podem vir a pensar sobre seus movimentos é irrelevante" (ABBEY, 2000, p.145). Em virtude dessa constatação, Abbey sustenta que o "objeto" das Ciências Humanas possui para Taylor uma "condição ontológica" distinta de outros objetos naturais: os humanos são seres cujas ações são significativas *para* eles mesmos. Diferente de outros seres naturais, os significados a serem capturados e explicitados nas Ciências Humanas são justamente os significados que as ações possuem *para* os agentes envolvidos.

Rosa, em sua interpretação de Taylor, enfatiza o "pressuposto" de que qualquer consideração sobre os significados das ações humanas implica em entender como eles se manifestam *para* os agentes envolvidos:

> Afirmar que só podemos compreender e explicar os seres humanos e suas ações de forma significativa se levarmos a sério a forma como eles "vivem suas vidas", como eles experienciam a si mesmos e o mundo e agem sobre ele. Portanto, uma consideração sobre o "ser humano" deve fazer justiça aos fatos fenomenológicos que não podem ser ignorados, ou seja, que os sujeitos agem de acordo com sua autocompreensão. (ROSA, 1998, p.73)

O sujeito *para* o qual a ação possui um sentido é *parte* do significado da ação, e não um elemento externo ao significado. Diferentemente, como aponta Thomas Nagel, em seu influente escrito *Visão a Partir de Lugar Nenhum*, de 1986, a postura dominante nas Ciências Naturais adota a "visão de lugar nenhum", em que "uma visão ou forma de pensamento é tanto mais objetiva do que outra quanto menos depende dos aspectos específicos da constituição do indivíduo e de sua posição no mundo ou do carácter do tipo particular de criatura que ele é" (NAGEL, 2004, p.4)[26]. Em oposição a essa postura, uma ciência hermenêutica deve adotar, como Taylor argumenta em "Explicação e Razão Prática"[27], "a modalidade *ad hominem* de raciocínio prático" (TAYLOR, 2000a, p.51). Nesse modelo *ad hominem*, a argumentação deve assumir o ponto de vista *situado* dos agentes envolvidos, de seus valores, da maneira como orientam suas vidas, de suas motivações e aflições, dos elementos que possuem alguma importância para que ajam dessa maneira e não de outra. Em suma, o cientista social deve considerar os *bens* fortemente valorizados que os agentes a serem compreendidos partilham, sem os quais suas ações não possuiriam sentido *para* eles próprios. São esses elementos que devem ser capturados em uma linguagem explícita se realmente o cientista social quiser compreender os significados expressos pelas ações humanas. Em um artigo intitulado "The Hermeneutics of Conflict", de 1988, Taylor afirma que cabe ao cientista social "confrontar sua linguagem de explicação com a autocompreensão dos sujeitos envolvidos", e complementa: "isso não é mais do que a tese da teoria hermenêutica" (TAYLOR, 1988, p.228).

---

[26] Cf. também a resenha crítica escrita por Taylor sobre o livro de Thomas Nagel, *Visão de Lugar Nenhum*, intitulada "Uncompromising Realist", na qual Taylor afirma que a análise de Nagel apresenta os mesmos elementos de sua compreensão de "naturalismo" (TAYLOR, 1986, p.962). Taylor faz uso da expressão de Nagel em alguns momentos de sua obra para ressaltar a perspectiva padrão do naturalismo. Cf. TAYLOR, 1997a, p.173; TAYLOR, 1989b, p.53.

[27] Originalmente publicado em 1989, foi também publicado na coletânea de artigos *Philosophical Arguments*, em 1995. Na presente tese, sigo a paginação da edição brasileira do livro *Argumentos filosóficos*, publicada em 2000.

Então, o que deve ser *interpretado* pelo cientista social é a *autointerpretação* dos agentes envolvidos.

> Se assim for, temos de pensar *o ser humano como um animal autointerpretativo*. Ele é necessariamente assim, pois não existe tal coisa como a estrutura de significados para ele independentemente da sua interpretação dos mesmos; pois um está entrelaçado no outro. Mas então o texto da nossa interpretação não é assim tão heterogêneo do que é interpretado; pois o que é interpretado é em si uma interpretação; uma autointerpretação que está incorporada [*embedded*] em um fluxo de ação. É uma interpretação do significado experiencial que contribui para a constituição deste significado. Ou, dito de outra forma: aquela de que estamos a tentar encontrar a coerência é, em parte, constituída pela autointerpretação. (TAYLOR, 1985c, p.26, grifo nosso)

Nessa passagem, Taylor pela primeira vez expressa a sua tese da condição hermenêutica humana através da noção de *animal autointerpretativo*. Tal como intérprete de um texto, o que um cientista social procura interpretar é a maneira como os agentes, sob investigação, interpretam suas próprias ações, isto é, se *autointerpretam*. Assim, o cientista social interpreta aquilo que se encontra "interpretado" ou busca interpretar os significados "incorporados" [*embedded*] pelo agente em sua autointerpretação.

Por isso, Rosa afirma existir uma "dupla hermenêutica" em Taylor (ROSA, 1998, p.87)[28]: uma interpretação explícita feita pelos cientistas sociais e uma interpretação (implícita ou explícita) dos agentes que, por sua vez, podem também ser cientistas sociais. A análise de Taylor sobre o *naturalismo* e, mais especificamente, sobre o *behaviorismo*, exposta nas primeiras seções deste capítulo, é um bom exemplo dessa "dupla hermenêutica": uma interpretação sobre os significados subjacentes a uma prática científica determinada que, por sua vez, interpreta suas próprias práticas como possuindo determinados significados.

Para Anthony Giddens, tal como na interpretação de Rosa (1998) de Taylor, a noção de "dupla hermenêutica" refere-se ao caráter "interpretativo mútuo entre ciência social e aquelas cujas atividades constituem seu objeto de estudo" (GIDDENS, 1984, p.XXXVII; ROSA, 1998, p.87). Essa *inter-relação* implica em um componente completamente novo na relação entre o objeto

[28] Rosa (1998) afirma que Anthony Giddens (1984) e Jürgen Habermas (1981) compreendem a atitude do cientista social tal como Taylor a desenvolve em "Interpretation and the Sciences of Man". Habermas atribuiu a Giddens o desenvolvimento da noção de "dupla hermenêutica" (HARBERMAS, 1981, p.209) e não menciona Taylor. Por sua vez, Giddens, em *A constituição da sociedade* (1984), apesar de referir-se a Taylor, não o coloca como um dos seus antecessores nessa abordagem. (GIDDENS, 1984, p.410). Contudo, mesmo que Taylor não faça uso da expressão "dupla hermenêutica", os elementos-chave dessa tese já estão presentes no escrito de 1985c. Por isso, Rosa reconhece Taylor como um antecessor do que posteriormente será denominado por Giddens e Habermas como "dupla hermenêutica" das ciências sociais (ROSA, 1998, p.87).

de estudo e o sujeito que o estuda, ausente nas Ciências Naturais e na interpretação de texto: a autointerpretação dos agentes estudados pode *mudar* em virtude das interpretações feitas pelos agentes que os estudam.[29] Aqui, "a analogia com o texto não é exata, pois estamos interpretando a interpretação e o fluxo de comportamento em que se manifesta" (TAYLOR, 1985c, p.27).

O texto é indiferente ao intérprete, mas os agentes não. Os agentes, enquanto "objeto" de estudo, podem *incorporar* elementos científicos (explicitamente ou implicitamente) em sua interpretação de si mesmo e do mundo. Com o apoio do vocabulário presente na interpretação que Abbey (2000) faz de Taylor, essa característica pode ser posta da seguinte maneira: se, por um lado, na interpretação do texto o objeto de estudo é ontologicamente distinto daquele que o estuda, por outro, nas ciências sociais, não. O(s) agente(s) que estuda(m) e o(s) agente(s) estudado(s) compartilham a mesma característica ontológica, isto é, ambos são *animais que se autointerpretam*.

Tanto "cientistas" como "não cientistas" possuem, em maior ou menor grau, uma série de significados de ordem científica e filosófica - e também de outras áreas – que historicamente se consolidaram como "padrões" interpretativos. Em relação à ciência, Abbey apresenta a psicologia freudiana como exemplar nesse sentido: uma teoria científica cujo vocabulário explicativo foi *incorporado* pelos sujeitos, provocando uma *mudança* em suas autointerpretações. Para a autora,

> Freud esforçou-se para explicar o comportamento de seus pacientes em termos que não lhes eram familiares, mas que alguns deles poderiam eventualmente vir a adotar como interpretações válidas de seu comportamento. Independentemente de quão preciso ou útil se pense que a psicologia freudiana é, não se pode negar que o que começou como uma explicação de comportamento se tornou parte da linguagem de autointerpretação para muitos nas sociedades ocidentais. (ABBEY, 2000, p.153-4)

Essa *incorporação*, por parte dos agentes, de padrões explicativos historicamente estabelecidos pela ciência diz respeito a uma característica fundamental de *todos* os animais autointerpretativos (cientistas ou não). Para Taylor, a autointerpretação dos agentes humanos está diretamente ligada

> [...] ao nível e tipo de cultura, que, por sua vez, é inseparável das distinções e categorias marcadas pela língua que as pessoas falam. O campo dos significados em que uma dada situação pode ser localizada está ligado ao

[29] Voltaremos à questão do caráter transformador e também potencialmente crítico das ciências hermenêuticas no terceiro capítulo.

> campo semântico dos termos que caracterizam estes significados. (TAYLOR, 1985c, p.25)

Nem agentes "cientistas" nem "não cientistas" podem ser indiferentes à cultura que estão inseridos. Para Taylor, não pode existir interpretação, científica ou não, que não seja uma *articulação* daquilo que se expressa no âmbito cultural. Isso nos leva de volta ao primeiro "pressuposto" exposto nessa seção: de que a ação humana apenas possui significado em um *campo semântico* em que os agentes estão inseridos. Em um sentido mais geral, esse *campo semântico* é a *cultura* da qual os agentes são *parte*. O cientista social, ao procurar explicitar os significados subjacentes às práticas dos agentes humanos, precisa possuir alguma interpretação sobre a cultura na qual tais agentes estão inseridos.

Essa discussão sobre a relação entre cientista social e cultura é fundamental para o nosso propósito aqui, que é compreender como ontologia, história e política estão articulados na obra de Taylor a partir da tese do humano como animal autointerpretativo. Por isso, voltaremos à discussão sobre a relação entre *interpretação* e *cultura* no terceiro capítulo desta tese, no qual trataremos da importância da interpretação histórica e sua relação com a autointerpretação dos sujeitos e, em particular, da posição do historiador como um intérprete cultural. Esse tema também será importante no quarto capítulo, quando abordaremos a articulação entre história e política em Taylor. Nesses dois momentos, voltaremos a discutir alguns aspectos que foram apenas mencionados até o momento, em especial, sobre o caráter *crítico* e *transformador* de articulação interpretativa, que a investigação hermenêutica propicia.

Na presente seção, o objetivo foi expor a concepção de Ciências Humanas sob a perspectiva hermenêutica defendida por Taylor, em oposição à compreensão "naturalista" de ciência. A premissa basilar dessa perspectiva diz respeito à necessidade de se compreender as ações humanas como possuindo, necessariamente, algum *significado* em um *campo semântico* determinado. Essa premissa, para Taylor, pressupõe uma tese mais geral: a necessidade de se compreender o humano como um *animal autointerpretativo*. Embora parte do escrito "Interpretation and the Sciences of Man", essa tese se tornará tema central em um artigo homônimo, "Self-interpreting Animals", no qual Taylor procura "reunir um quadro completo do significado dessa tese básica [...] e sobre como podemos demonstrá-la" (TAYLOR, 1985b, p.45). Tal "quadro" e tal "demonstração" será tema da nossa próxima seção.

1.5 A CONDIÇÃO HERMENÊUTICA DO SER HUMANO

Em "Self-interpreting Animals", de 1977, Taylor pretende "demonstrar" a necessidade de se considerar o humano como um animal autointerpretativo. Contudo, desde o início do artigo, o autor alerta para o caráter problemático de tal demonstração. O que está em jogo é a tentativa de demonstrar um pressuposto. Assim, a argumentação é assumidamente circular: através da análise fenomenológica das *experiências significativas* humanas, o autor busca *demostrar* a necessidade de se considerar o *humano como animal autointerpretativo*.[30]

Nesse ensaio, através do modo característico de argumentação *ad hominem,* defendido para as Ciências Humanas, Taylor sustenta que o significado da tese do humano como animal autointerpretativo precisa ser compreendido a partir das *experiências significativas* do mesmo (TAYLOR, 1985b, p.47). Compreender o humano abstraindo-o de suas emoções, de suas aspirações, do que considera admirável e desprezível, do que odeia, do que anseia, é excluir justamente aquilo que torna sua experiência *significativa* (TAYLOR, 1985b, p.47). Para Taylor, as *experiências significativas* de um agente humano no mundo são constituídas por dois aspectos intrinsecamente ligados: o que é *significativo* se manifesta enquanto tal em *referência* a um *self* determinado e em *dependência* ao *contexto* de *experiência* determinado (TAYLOR, 1985b, p.54). Na terminologia empregada por Taylor, o que é *significativo* é necessariamente *subject-referring* e *experience-dependent.*

Antes de iniciar a análise sobre os elementos característicos das *experiências significativas* humanas e, consequentemente, da demonstração da tese da condição hermenêutica do humano, é preciso fazer uma importante consideração linguístico-conceitual sobre a terminologia de Taylor. Os termos *subject-referring* e *experience-dependent* foram empregados por Taylor *apenas* no escrito "Self-interpreting Animals". Em outro momento, em "Understanding in Human Science", Taylor faz uso de uma outra terminologia parecida, *subject-related e experience-related,* em referência ao mesmo aspecto de sua argumentação (TAYLOR, 1980a, p.31 e 34). Em *As Fontes do Self* , Taylor prefere usar *descrições* muitas vezes negativas, como: "um *self* nunca pode ser descrito sem referência aos que o rodeiam" ["*a self can never be described without reference to those who surround it*"], ou "sem referência ao seu contexto"

[30] Meijer, em seu livro *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation* (2018) chama atenção para a circularidade do modelo de argumentação *ad hominem* proposto por Taylor. Segundo Meijer, a argumentação de Taylor "é de fato um modo de autovalidação ou circular de justificação, na medida em que os seus argumentos *ad hominem* e transcendentais só funcionam se tivermos algum conhecimento do que implica ser meramente um agente humano, antes de qualquer contemplação deliberada sobre o mesmo" (MEIJER, 2018, 110-111). Na presente tese, o livro do Meijer conta com tradução nossa. Voltaremos a essa discussão na seção 2.5 do próximo capítulo.

["*without reference to its surroundings*"], ou "o *self* é tal como uma autointerpretação historicamente localizada" ["*the self is just as much a historically local self-interpretation*"] (TAYLOR, 1989, p.34, 35, 113, no original). Ou ainda, em um dos escritos mais recentes, como *The Language Animal*, de 2016, adota a mesma estratégia da obra de 1989: "enquanto seres humanos vivemos inescapavelmente em um contexto social maior" ["*as human beings we live inescapably in a larger social context*"]; ou, o *self* não pode ser compreendido "sem referência a um agente que se autocompreende" ["*without reference to the agent's self-understanding*" (TAYLOR, 2016a, p.45 e 165).

É preciso observar também que a questão envolvendo a terminologia de Taylor tem sido motivo de atenção para vários de seus intérpretes. Quase sempre, seus intérpretes fazem alguma observação sobre a terminologia variável ou incomum de Taylor. Abbey, por exemplo, no livro *Charles Taylor*, afirma que "embora Taylor esteja interessado em especificar as coisas que fazem de alguém uma pessoa ou que informam sua identidade, ele não está preocupado em expressar esses argumentos com terminologia precisa e consistente" (ABBEY, 2000, p.57). Smith dedica uma subseção da "Introdução" do seu livro *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, intitulada "Style", para chamar a atenção sobre o vocabulário "coloquial" de Taylor. Nela, Smith declara: "para o bem ou para o mal, ele [Taylor] não tem interesse na construção de sistemas, nem na necessidade de empregar um vocabulário filosófico técnico" (SMITH, 2002, p.9). Mais adiante, na mesma seção do livro, Smith considera ser o vocabulário coloquial de Taylor "um esforço para produzir uma filosofia viva", e que o intuito é que "suas ideias sejam capazes de se conectar com as preocupações concretas das pessoas comuns" (SMITH, 2002, p.11). Mais recentemente, em *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, Michiel Meijer, também na "Introdução" do livro, chama a atenção para a existência de "estilo distinto de escrita", e acrescenta que "desde o início, [Taylor] tem se esforçado para desenvolver uma terminologia que desafia os termos mais familiares utilizados pelos filósofos" (MEIJER, 2017, p.5). Will Kymlicka em "The Ethics of Inarticulacy"[31], seu ensaio crítico sobre *As Fontes do Self*, também afirma que "parte da dificuldade com o argumento de Taylor é que a sua terminologia é demasiado idiossincrática" (KYMLICKA, 1991, p.159).

O que é possível constatar é que Taylor parece não estar interessado em estabelecer uma terminologia definitiva ou transversal aos seus escritos. Todos os termos são entendidos como enraizados e historicamente localizados. Conforme a estratégia adotada na argumentação,

[31] Na presente tese, com tradução nossa.

Taylor abre mão ou varia, em algum grau, a sua terminologia. Em "Self-interpreting Animals" e em "Understanding in Human Science", Taylor pretende *enfatizar* sua tese da condição hermenêutica do humano em *oposição* à compreensão *naturalista* de *sujeito desengajado* moderno. Nesse sentido, as noções *subject-referring* e *experience-dependent*, do escrito de 1977, ou *subject-related e experience-related*, do escrito de 1980, são utilizadas para expressar a impossibilidade de uma compreensão definitiva sobre o humano. Contudo, tal terminologia não figura em seus escritos do mesmo período ou posteriores. Por isso, os sentidos dos termos precisam ser entendidos em conformidade aos propósitos de cada um dos escritos e ligados ao contexto histórico e conceitual do debate com seus interlocutores.

Outra importante variação terminológica diz respeito às diversas noções que Taylor emprega para designar o *ser humano* em sua obra. No escrito "The Person" ou "The Concept of A Person", ambos de 1985, por se tratar de uma discussão direta sobre a noção de "pessoa" desenvolvida por Harry G. Frankfurt, em seu famoso ensaio "Freedom of the Will and the Concept of a Person"[32], de 1971, Taylor assume a noção de seu interlocutor em referência ao ser humano. Mas há também outras noções que cumprem o mesmo papel em sua obra. A mais famosa delas é sem dúvida a noção de *self.* Certamente uma das mais constantes, a noção de *Self* figura desde dos escritos da década de 70, como "Responsibility for Self", de 1976, passando pela *As Fontes do Self*, de 1989, até um de seus escritos mais atuais, como *Degenerations of Democracy*, de 2022. Por *self*, Taylor entende os diversos modos através dos quais os seres humanos, historicamente e culturalmente, fazem ou fizeram *referência a si mesmos*. Mas também noções como *sujeito*, *pessoa* ou *agente* são empregadas com a mesma finalidade pelo autor ao longo de seus escritos ou em um mesmo escrito.

Em todo caso, as características da escrita de Taylor, "variável" ou "idiossincrática", dizem respeito à sua constante necessidade de *articular* e *rearticular* conceitualmente elementos e teses presentes na sua "agenda" filosófica. Ao fazer isso constantemente, Taylor pretende enfatizar elementos postos em segundo plano ou propor outras perspectivas de um mesmo argumento. Assim, precisamos considerar os termos filosóficos de Taylor como *indicativos, indícios e apontamentos*, que, embora possam ser considerados *provisórios*, uma vez que podem sempre ser *rearticulados*, se fazem *necessários*.

[32] Na presente tese, com tradução nossa.

Voltando ao escrito "Self-interpreting Animals", precisamos considerar a terminologia de Taylor, como *subject-referring* e *experience-dependent* como *uma* das tentativas de articulações conceituais da tese da condição hermenêutica humana em sua obra. Por esse motivo, não ficaremos restritos à terminologia presente nesse ensaio, mas, quando necessário, utilizaremos noções presentes em outros escritos do autor, para entendermos os traços característicos centrais da tese do *humano enquanto um animal que se autointerpreta*.

Em "Self-interpreting Animals", Taylor defende que "a nossa experiência direta e intuitiva do que é *significativamente importante* [*import*][33], é através dos nossos *afetos*". E acrescenta: "os *afetos* são o nosso modo de acesso a todo o domínio do que é *significativamente importante* aos sujeitos" (TAYLOR, 1985b, p.62). Ao longo do texto, Taylor varia sua terminologia. Ele usa as noções de *feeling* e *emotion* de modo intercambiável no escrito. De todo modo, por esses termos, Taylor pretende designar nossos *sentimentos, emoções, desejos, anseios, aspirações, vontades, impulsos, interesses etc.;* em suma, tudo o que diz respeito à *experiência emotiva do self.* Por outro lado, a noção de *import* possui o sentido de algo que é *fundamental*, *significativo.* É algo pelo qual não é possível uma *indiferença afetiva* por parte de um *self.* O domínio do que é *significativamente importante* se manifesta na medida em que nos provoca *afetos*.[34] Deste modo, os nossos *afetos* apenas se manifestam com uma determinação específica – por exemplo, vergonha ou indignação – em sua ligação ao que é *significativamente importante.* Taylor aponta para a existência de uma ligação de *interdependência* e *implicação mútua* entre os nossos *afetos* e o domínio do que é *significativamente importante* para um *self*: Se, por um lado, é através dos *afetos* que temos *acesso* "direto e intuitivo" ao que é *significativamente importante*, por outro, o que é *significativamente importante* "fornece os fundamentos ou a base para os *afetos"* (TAYLOR, 1985b, p.49).

[33] A opção por traduzir o termo de Taylor "*import*" por "*significativamente importante*" e não "*importância*", que seria mais usual, procura evidenciar o *elemento semântico* que Taylor pretende dar como esse termo. Paulo R. Araújo, em seu livro, *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento* (2004), faz uma opção semelhante à nossa. Ele traduziu "import" por "significação importante", também para sublinhar o elemento semântico que Taylor pretende com o termo. Em todo caso, o termo "import" não mais figura no vocabulário de Taylor em *As Fontes do Self*. Nesse último livro, Taylor preferiu o termo "*significance*", traduzido na versão brasileira por "significação". Cf. TAYLOR, 1989, p.34, no original; bem como a tradução brasileira, 1997a, p.52; Cf. também ARAÚJO, 2004, p.106.

[34] Por tratar-se de uma noção bastante abrangente, Araújo opta por traduzir *feeling* e *emotion* como "modos afetivos" (ARAÚJO, 2004, p.110). Nossa opção por *afetos* procura manter a intenção de Araújo ao empregar um termo que fosse abrangente o suficiente e pudesse designar todos os *modos* de experiência emotiva possíveis de um sujeito. Esse recurso procura evitar a polissemia que o uso de diversos termos com sentidos semelhantes pode sugerir na leitura de Taylor.

Mesmo que conceitualmente discerníveis, o *significativamente importante* e os *afetos* são indissociáveis enquanto "experiência vivida" (TAYLOR, 1985b, p.47). Não seria possível compreender o que está envolvido em nossa relação com as coisas e com outras pessoas no mundo, se abstrairmos qualquer um desses elementos. Se abstraíssemos os *afetos*, a *situação experenciada* não se apresentaria como *significativamente importante*; se abstraíssemos o que é *significativamente importante,* esvaziaríamos o sentido *incorporado* às *situações*. É por esse motivo que Taylor entende o que é *significativamente importante* como uma *atribuição*, uma caracterização de *importância* a uma determinada *situação*. Na terminologia de Taylor, uma *import-ascription,* por parte de um *self*, é condição para que uma dada *situação* se manifeste *significativamente importante* (TAYLOR, 1985b, p.50).

Atribuir à *situação* aquilo que lhe é *significativamente importante* é, nas palavras de Taylor, "*fazer um juízo*" sobre a *situação experenciada*. Isso *não* significa que tal juízo precisa ser *enunciado*, mas que precisa ser "experienciado como se tivesse o sentido [*sense*] da situação incorporada" (TAYLOR, 1985b, p.50). Por *juízo*, Taylor não entende aqui ser um ato *enunciativo* de *predicar* a uma situação uma propriedade *significativamente importante* por parte de um *Self*. O ato enunciativo e predicativo pode ocorrer, mas não é condição necessária para que um *self* experiencie a situação como *significativamente importante.* Ao *sentirmos* um *afeto*, já *atribuímos* à situação a sua *importância*. Nossos *afetos* envolvem necessariamente o sentido da nossa situação experenciada. "Viver um determinado afeto implica sentir a situação como sendo de certo tipo ou como tendo certa propriedade" (TAYLOR, 1985b, p.48). Por exemplo, o sentimento de *vergonha* implica *experienciar* uma *situação* como *vergonhosa;* ou nosso sentimento de *prazer* implica *experienciar* uma *situação prazerosa*. Em suma, todo *afeto* acompanha uma *atribuição* em relação ao que se manifesta *importante* em uma determinada *situação*.

Quando precisamos especificar um "afeto", estamos *explicitando* o "sentido [*sense*] da situação" que tal afeto está *incorporado*. Quando afirmamos ser uma situação humilhante, vergonhosa, ultrajante, desalentadora, entusiasmante ou maravilhosa, estamos, com isso, nos termos de Taylor, *explicitando* aquilo que, em determinada *situação,* manifesta-se como *significativamente importante.* É nesse sentido que Taylor entende por "*significativamente importante*" [*import*] o elemento sob o qual determinada situação se apresenta compreensível a um sujeito. Seria impossível para um *self* compreender o sentido incorporado em determinada situação sem que ela se manifestasse *significativamente importante* para ele. Como afirma Taylor: "sentir um determinado afeto implica sentir a nossa situação como incorporando certo

sentido do que é significativamente importante" (TAYLOR, 1985b, p.49). Assim, é essencial ao afeto, como o do medo ou o da vergonha,

> que a experimentemos como uma resposta a uma situação cuja importância foi assumida como significativa – por exemplo, de ser ameaçadora ou vergonhosa. Estes afetos são definidos pelas importâncias a que se referem: o medo é a resposta afetiva ao ameaçador, a raiva ao provocador, a indignação às situações de injustiça etc. Poderíamos dizer: o medo é o efeito que pertence à nossa experiência da situação ameaçadora; e assim por diante para as outras emoções. (TAYLOR, 1985b, p.49)

Assim, todo *afeto* envolve uma *caracterização* da *situação* na qual ele é uma *resposta*, isto é, uma caracterização do *sentido incorporado* à *situação*. Dessa forma, não podemos compreender os *afetos* em termos que satisfaçam "o requisito de absolutização e neutralidade", inerentes a uma linguagem científica naturalista, uma vez que toda e qualquer *compreensão* daquilo que é *significativamente importante* para uma pessoa está intrinsecamente ligada às *situações* às quais nossos afetos são essencialmente *respostas* (TAYLOR, 1980a, p.35). Na terminologia de Taylor, em "Self-interpreting Animals", o *sentido* de um "afeto é dependente-da-experiência" [*experience-dependent*].

Contudo, Rosa chama a atenção para o que "aparentemente" pode ser considerado uma "verdade analítica" na relação entre *situação* e *afetos*. Na interpretação de Rosa, a relação entre a atribuição-de-importância a uma *situação* e *sentir* um *afeto* correspondente não pode ser compreendida como relação analítica ou a partir da noção de *causa* e *efeito*, como a passagem supracitada parece indicar (ROSA, 1998, p.85). Com isso, Rosa pretende prevenir o leitor em relação à linguagem "enganosa" empregada por Taylor, ao considerar que "o afeto X é uma *resposta* afetiva à situação X". Embora seja correto afirmar que ter determinado *afeto* implique *experienciar* uma *situação* correspondente, *afeto* e *situação* não constituem elementos que podem ser compreendidos isoladamente entre si, mesmo que distinguíveis.

Para Taylor, a relação intrínseca entre os *afetos* e a *situação*, segundo a qual tais se manifestam, diz respeito ao caráter *intencional* de nossos *afetos*. Todo afeto é uma "emoção de", "sentimento de", "um desejo de" que sempre está ligado a uma situação experenciada. Em seu escrito "Action as Expression"[35], Taylor afirma existir uma estrutura fenomenológica de intencionalidade em relação aos nossos afetos (TAYLOR, 1979, p.86). Em oposição a uma compreensão "naturalista", Taylor pretende explicitar que os nossos "afetos" não podem ser

[35] Publicado em 1976, em *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, conta na presente tese com tradução nossa.

entendidos como “estados fisiológicos” subjacentes ao sujeito, independentemente da *situação* em que o sujeito se encontra. Ao contrário, nossos afetos sempre estão ligados a “certa consciência da situação” (TAYLOR, 1985b, p.49).

Mas tal afirmação de Taylor pode também ser enganosa. Em sua interpretação, Rosa problematiza o uso da noção de *consciência* empregada por Taylor, uma vez que não se pode entender a “atribuição-de-importância” como um “estado de consciência” ou um “juízo explícito” em relação à situação. Nas palavras de Rosa: “muitas vezes nos encontramos em situações que nos surpreendemos de não sentir indignação, apesar de considerarmos algo lastimável ou de não sentirmos medo, apesar de julgarmos a situação como assustadora” (ROSA, 1998, p.85). Através dessa observação, Rosa destaca a necessidade de compreendermos a relação entre as *atribuições-de-importância* e os *afetos* a partir de “diferentes níveis” interpretativos. Para Rosa, não apenas as Ciências Humanas devem ser entendidas a partir da noção de “dupla interpretação”, como visto na seção anterior, mas também a própria condição hermenêutica do humano. Existem sempre elementos *significativamente importantes* que são *atribuídos*, mas que se encontram implícitos; e mesmo quando explicitados, são sempre uma interpretação possível. A forma como os afetos, como os de culpa, vergonha ou medo, ou os implicados nas experiências morais, ou os de amor ou ódio e, até mesmo, a forma como sentimos dor e fome, “dependem da *Lebensforn* na qual estamos inseridos e estão sempre abertos à interpretação, embora os percebamos como ‘pré-linguísticos’ e ‘pré-reflexivos’” (ROSA, 1998, p.86).

Na interpretação de Rosa, existem “níveis” de *atribuição-de-importância* e, com isso, também de respostas *afetivas* em Taylor. Por esse motivo, podemos sentir vergonha por não termos nos indignado em determinada situação em virtude de uma atribuição-de-importância que não gostaríamos de ter feito. Nas palavras de Rosa, “toda ação humana [...] possui um elemento de autointerpretação (pré-reflexiva)” (ROSA, 1998, p.86). Por isso, podemos pensar a condição hermenêutica humana como constituindo “dois níveis”: um nível implícito e outro explícito, um pré-reflexivo e outro reflexivo. Essa diferença de *níveis* de “atribuição-de-importância” ou “avaliação” e, consequentemente, de “afetos”, envolvidos nas experiências significativas dos humanos, ficará mais clara quando tratarmos no próximo capítulo da teoria das *avaliações fortes* e *fracas* na obra de Taylor. Mas, antes disso, precisamos avançar na compreensão tayloriana acerca das experiências significativas.

Para Taylor, entender que os *significados* de nossos afetos *dependem-da-experiência* é entender *apenas* um dos aspectos envolvidos na relação entre *afetos* e *situações*. Para além de compreendermos os *significados* como *dependentes-da-experiência*, precisamos considerá-los, também, como *referentes-ao-sujeito* [*subject-referring*]. É importante destacar novamente que as noções de *sujeito* e *self* são intercambiáveis no escrito "Self-interpreting Animals". Por tais noções, Taylor pretende expressar os diversos modos possíveis através dos quais os humanos fazem referência a si mesmos ao se autointerpretarem. Nesse sentido, a *autoreferencialidade* expressa através da noção *self* evidencia uma característica inevitável da existência humana, isto é: o modo pela qual experenciamos o mundo é constitutivo da maneira como nos autointerpretamos. Em outras palavras: uma *situação* apenas se apresenta com um *determinado significado* de *importância* porque um *sujeito se autointerpreta de determinada maneira* (TAYLOR, 1985b, p.49).

Os *termos* que utilizamos para explicar nossos "afetos" são *articulações* do *sentido* do que é *significativo* para nós próprios enquanto humanos situados. Assim, para compreendermos aquilo que é *significativo* para um humano, é preciso entender a maneira como ele se *situa* no mundo. Para exemplificar tal tese, tomemos novamente o caso da vergonha. O sentimento de vergonha apenas pode ser compreendido a partir da *referência-ao-sujeito*. Isso significa que somente podemos explicitar tal afeto fazendo referência àquilo que se apresenta como *significativo* ou de *importância para* um *sujeito* (TAYLOR, 1985b, p.49). Aquilo do qual alguém pode *sentir* vergonha possui características essencialmente inerentes à sua existência enquanto sujeito situado. Tais características precisam possuir uma *dimensão expressiva* para a pessoa envergonhada ou para a sua cultura (TAYLOR, 1985b, p.53).

Em "Action as Expression", Taylor define uma *expressão* como aquilo que "torna manifesto algo que está incorporado [*embodiment*] em determinada coisa", mas o que está incorporado e manifestado *através* de uma *expressão* não pode ser a própria coisa *manifesta*. (TAYLOR, 1985b, p.78) Por exemplo, um grito pode expressar pavor, mas um grito não é pavor. Para Taylor, a estrutura de uma *ação expressiva* possui as seguintes características: X se expressa em Y, em que X não é Y. Uma voz aguda, por exemplo, *pode* vir a *expressar* elementos que estão *incorporados* a ela, *por* alguém e/ou *para* a cultura de alguém, como algo não masculino ou não forte. Contudo, uma voz aguda não é uma voz afeminada ou fraca, mas isso é exatamente o que uma voz aguda *pode* vir a *expressar* em virtude de seu caráter *incorporado* em determinada cultura. Para Taylor, o que é *expresso* por essa voz é o *significado* que está *incorporado* a ela.

Dessa maneira, eu posso vir a sentir vergonha da minha voz, em virtude do *sentido incorporado* a ela diante do que ela *expressa* para a minha cultura. Mas isso não é condição *suficiente* para sentir vergonha, mas apenas condição *necessária*. Minha voz somente pode me envergonhar se ela estiver "em conflito com o que aspiro ser" (TAYLOR, 1985b, p.53). É nesse sentido que o que é *significativo* em uma *situação* é *referente-ao-sujeito.* Assim, o *significado* expresso em uma situação vergonhosa, "só pode ser explicitado em referência a um sujeito que experimenta o seu mundo de certa maneira" (TAYLOR, 1985b, p.53). O termo "vergonhoso" se apresenta *significativo* em uma situação, uma vez que

> não tem nenhum sentido fora do mundo em que as coisas possuem certos significados (afetivos) para um sujeito. Pois o significado (linguístico) de "vergonhoso" só pode ser explicado em referência a um sujeito cujos significados (afetivos) possuam algum peso, e se não existir tal sujeito, o próprio termo careceria de sentido. (TAYLOR, 1985b, p.53)

Ou ainda:

> o termo "vergonhoso" não tem sentido em um mundo no qual não existam sujeitos que experimentam essa situação como significativamente importante. Pois só podemos explicar o termo em referência a tais sujeitos e às suas experiências. (TAYLOR, 1985b, p.54)

Para Taylor, a dinâmica na construção dos significados no mundo é constitutiva da condição de inseparabilidade entre sujeito e mundo. Se, por um lado, o sentido do que revela importante ou significativo depende-da-experiência, uma vez que não pode ser inteligível em abstração à situação em que se apresenta, por outro, o sentido apenas se manifesta como importante ou significativo em referência-ao-sujeito. Portanto, algo se manifesta como significativo (1) por sua dependência em relação à experiência, isto é, em virtude do significado incorporado à situação experenciada, mas (2) tal significado é também referente ao sujeito, uma vez que é necessário que o significado se manifeste em conformidade ou em contradição com o tipo de ser que o sujeito que experiencia a situação é ou almeja ser. Por isso, o que é significativo para um *self* é dependente-da-experiência [*experience-dependent*] e referente-ao-sujeito [*subject-referring*].

O tipo de ser que um sujeito é está implicado no significado incorporado à situação que ele experiencia (TAYLOR, 1985b, p.58). Uma pessoa somente poderia se *indignar* em uma situação cujo *sentido* se apresentasse em *contradição* àquilo que ela *avalia* ser de alguma

importância para sua vida e/ou para a vida de "outros significativos"[36]. Assim também é para o caso da satisfação. Uma pessoa somente se sentiria satisfeita se determinada situação fosse *avaliada* como *em conformidade* com aquilo que ela acredita ser o certo, o bom ou o melhor. Caso contrário, tais afetos não existiriam. Logo, o que é *significativo* em uma determinada *experiência* depende, em parte, que um agente *interprete* a *si mesmo* como "em conformidade" ou "em contradição" com a *situação*. Por essa razão, para Taylor, a vida humana nunca ocorre fora de uma *interpretação*; a *interpretação* é constitutiva do *humano*. Ou melhor, o humano é "de todos os modos *interpretação*" (TAYLOR, 1985b, p.63; 1997a, p.52).

Abbey, ao abordar esse ponto do argumento de Taylor, chama a atenção para a seguinte questão:

> [...] pensar em mim de uma determinada maneira não me faz necessariamente ou automaticamente essa pessoa: Posso ter uma interpretação ilusória ou exagerada de minhas proezas esportivas ou de minha perspicácia intelectual, por exemplo. Entretanto, mesmo quando a autointerpretação de alguém se apresenta como errônea, a forma como essa pessoa entende a si mesma ainda é uma característica crucial de sua identidade. A autointerpretação não precisa ser válida para que seja significativa. (ABBEY, 2000, p.59)

Poderíamos estender a conclusão de Abbey nessa passagem e complementar: mesmo que a autointerpretação de uma pessoa seja considerada equivocada, ela ainda é relevante em relação às experiências significativas dessa pessoa. A despeito da discussão sobre o que pode tornar uma interpretação ou uma autointerpretação errônea[37], o que Abbey pretendente enfatizar na passagem supracitada é que, para Taylor, independentemente de quais forem as nossas formulações sobre nós mesmos, elas dizem respeito à maneira como experienciamos o mundo. Uma vez que tais formulações se alteram, as nossas experiências significativas também podem se alterar, e vice-versa. "Nenhuma autointerpretação precisa ser fixa e dada perpetuamente. [...] Por diversas razões e de diversas maneiras, novas autointerpretações podem ser adquiridas e antigas interpretações podem ser descartadas ou marginalizadas" (ABBEY, 2000, p.59).

Contudo, é sempre importante destacar que as autointerpretações não podem ser entendidas como isoladas ou desencarnadas do mundo. É verdade que uma mudança na autointerpretação de um *self* implicará em uma mudança na maneira como ele experienciará o mundo, mas uma autointerpretação nunca pode ocorrer separadamente do *contexto* e do *campo semântico*, a partir

[36] A noção de "outros significativos", atribuída a George Herbert Mead, foi desenvolvida por Taylor em pelo menos três momentos: *As Fontes do Self*, *A Ética da Autenticidade* e "A Política do Reconhecimento". Voltaremos a esse tema mais adiante, na seção 2.4 do segundo capítulo.

[37] Na seção 2.2 do próximo capítulo, destacaremos o caráter potencialmente *falho* das autointerpretações para Taylor.

do qual a autointerpretação é parte. Nos termos do autor, presentes em "Self-interpreting Animals", o que é *significativo* se encontra tanto em referência-ao-sujeito [*subject-referring*], como em dependência-da-experiência [*experience-dependent*]. Através dessas duas noções, Taylor pretende enfatizar a inseparabilidade de *self* e *mundo* que, embora discerníveis, constituem uma *unidade significativa* indissociável.

Em "Self-interpreting Animals", assim como *As Fontes do Self*, Taylor atribui a Heidegger a formulação dessa tese: o modo-de-ser do humano é compreensão: "*Verstehen* is a *Seinsmodus*" (TAYLOR, 1985b, p.72; 1997a, p.52). Mas, em nota, também faz referência à reformulação dessa mesma tese feita por Bert Dreyfus, em *Being in the World* (1988), trabalho de interpretação da obra *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger: na qual o humano é "em todos os sentidos interpretação" (DREYFUS, apud TAYLOR, 1997a, p.52, nota 6). Segundo Taylor, à luz de Heidegger, o humano se encontra, desde o início, em uma interpretação determinada. Não é possível um modo de existência humana em que o sujeito já não esteja envolvido em uma *interpretação*. Taylor entende tal tese segundo um duplo aspecto: os significados das coisas no mundo, dos outros seres humanos e de si mesmo sempre se manifestam no interior de um *contexto interpretativo possível*, bem como em conexão com a *autointerpretação* dos *sujeitos* envolvidos. Em suas palavras: "temos que pensar o homem como um animal que se autointerpreta. Ele é necessariamente assim, pois não existe tal coisa como a estrutura de significados para ele independentemente de sua interpretação dos mesmos; pois um é tecido no outro" (TAYLOR, 1985b, p.26). Assim, a tese da condição hermenêutica do humano pode ser formulada da seguinte maneira: o modo-de-ser do humano é aquele em que toda *interpretação* envolve necessariamente uma *autointerpretação*.

Entretanto, uma reconstrução dos elementos mais basilares das "experiências significativas" humanas, embora necessária, não é suficiente para entendermos todos os aspectos envolvidos no pressuposto geral de que somos animais autointerpretativos. É necessário *articular* outros aspectos ainda não mencionados ou parcialmente abordados, mas que se encontram implicados na compreensão tayloriana de *Self-interpreting animal*. Em sintonia com a interpretação de Smith, é preciso compreender a autointerpretação humana de Taylor como "estruturada por camadas inescapáveis de sentido ou significado" (SMITH, 2002, p.1), bem como por *elementos constitutivos* sem os quais não é possível qualquer interpretação. Tais aspectos serão desenvolvidos no próximo capítulo.

2 AS DIMENSÕES E OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA AUTOINTERPRETAÇÃO

No primeiro capítulo, nos concentramos na delimitação e compreensão da tese antropológico-hermenêutica do humano como animal autointerpretativo, tal como entendida por Taylor, em seus termos mais gerais. Procuramos, em conformidade com a "agenda filosófica" do autor, delimitar, tanto negativamente como positivamente, seus contornos mais básicos. Com isso, foi possível observar que, embora *implícita*, tal tese já estava presente sob uma perspectiva crítica no escrito de doutoramento de Taylor, e, mais *explicitamente*, no debate metodológico envolvendo as Ciências Humanas. Assim, pudemos compreender também que, em oposição à tese antropológica "naturalista", a tese hermenêutica do humano implica em compreendê-lo como um ser cuja ação possui um *significado* passível de *interpretação* e que envolve necessariamente a *autointerpretação* do sujeito ou sujeitos envolvidos. O *significado* de uma ação individual ou coletiva precisa ser compreendido, por um lado, sob um *contexto* ou *campo semântico* e *valorativo* mais amplo do qual os agentes são parte e, por outro, através da maneira como os agentes se autointerpretam, implícita ou explicitamente, e se posicionam no interior desse "campo".

Neste capítulo, nosso interesse se concentrará em avançar na caracterização dos elementos conceituais que estão envolvidos na concepção hermenêutica tayloriana em torno do humano. Como mencionado ao final do capítulo anterior, tal concepção será articulada através de *dimensões* ou *camadas*, como afirma Smith (2002, p.1), bem como por *elementos constitutivos* sem os quais não é possível qualquer interpretação. Assim, em um primeiro momento, na seção 2.1, trataremos da condição hermenêutica humana e de como Taylor a articula com a noção de identidade. Em seguida, na seção 2.2, procuraremos compreender a noção de autointerpretação enquanto uma *articulação interpretativa*. Na seção 2.3, reconstruiremos os elementos *constitutivos* da autointerpretação, a saber: os *afetos*, os *valores* e a *linguagem*. Para Taylor, tais elementos estão intrinsecamente ligados, uma vez que se implicam mutuamente. Posteriormente, na seção 2.4, trataremos das dimensões autointerpretativas humanas: a *temporal* ou *narrativa* e a *dialógica* ou *social*. Com isso, procuraremos mostrar como as

dimensões interpretativas e os elementos constitutivos da interpretação compõem um todo a partir do qual se tornam significativas as ações humanas. Por fim, na seção 2.5, abordaremos e problematizaremos as questões acerca do estatuto epistemológico da tese da condição hermenêutica humana, bem como de seus elementos constitutivos e dimensões interpretativas. Desse modo, procuraremos expor o modelo argumentativo que Taylor defende ser sustentável para a antropologia filosófica ou ontologia do humano.

Contudo, é preciso ressaltar ainda que não existe um escrito em que Taylor estruture todos os elementos e dimensões envolvidas nas autointerpretações humanas. Toda reconstrução do presente capítulo está diretamente relacionada a outras reconstruções interpretativas desenvolvidas pelos intérpretes de Taylor, em especial Abbey, Smith e Rosa. Assim, este capítulo é uma tentativa de rastrear e recuperar, através de diversos textos do autor e com o auxílio de outras leituras interpretativas, os aspectos cruciais envolvidos na tese da condição hermenêutica humana em Taylor.

Cabe ainda uma observação adicional antes do desenvolvimento da reconstrução dos aspectos que estão envolvidos na tese do humano enquanto autointerpretação. Uma vez que o humano não possui qualquer determinação fora de uma configuração específica, os sentidos de termos como *self, pessoa, sujeito, humano, indivíduo etc.* são, para Taylor, *indicativos, indícios e apontamentos* que fazem referência ao ser que somos, mas cujo *significado* é dependente do contexto semântico historicamente situado em que a explicação é desenvolvida. Uma resposta à questão do *humano* enquanto *humano* ou do *self* enquanto *self,* não é uma alternativa viável para Taylor. Dessa forma, a resposta à questão antropológica/ontológica – o *que é* humano? – é articulada através de outra questão – *como* o humano se realiza? Isto é: tal questão versará sobre as condições através das quais *uma* existência humana é possível. Sobre esta questão Taylor considera ter *uma* resposta viável.

2.1 A CONDIÇÃO HERMENÊUTICA HUMANA E IDENTIDADE

Em “Responsibility for Self”, Taylor analisa uma passagem de Heidegger, de *Ser e Tempo*, “*Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht,* (...)” [O ente, em cujo ser está em

jogo][1] (HEIDEGGER, 2012 p.141) e a entende como uma determinação do caráter problemático da existência humana:

> A ideia aqui é a de que, em uma primeira aproximação, o sujeito humano é tal que a questão sobre o tipo de ser que ele pretende ser surge inescapavelmente. Ele não é apenas um certo tipo de ser, com determinados desejos, mas precisa de alguma forma "dar conta" do tipo de ser que ele será. (TAYLOR, 1982, p.111-112)

O humano possui a responsabilidade pelo sentido do seu próprio ser. Ou melhor, o humano precisa "dar conta" do *próprio* "sentido" de sua existência. Para Taylor, a condição ontológica do humano, como um ser que precisa "dar conta" do sentido de sua própria existência, é a condição "inescapável" do modo como o humano se realiza no mundo enquanto um ser autointerpretativo. Em outras palavras, "dar conta" significa para Taylor assumir uma *identidade* específica.

Em *As Fontes do Self*, Taylor faz referência ao célebre "aforismo 125" da obra *A Gaia Ciência* (1882) de Friedrich Nietzsche, como testemunho radical da maneira como a condição existencial problemática humana se fez sentida na cultura moderna (NIETZSCHE apud TAYLOR, 1997a, p.32). Para Taylor, o "louco" de Nietzsche é apresentado como símbolo do homem moderno e iluminado, que deixou para trás os laços ancestrais de sua ligação com Deus e com o *cosmos*. Após a virada naturalista e instrumental da Modernidade, a *totalidade significativa* do mundo foi irremediavelmente "apagada". A "grande cadeia do ser", na qual cada coisa e cada ser humano tinha um lugar fixo e uma destinação clara, foi irrevogavelmente perdida. O ser humano não mais possui um lugar fixo no mundo, mas deve agora "dar conta" da sua própria identidade, que está agora sempre aberta e questionável.

Contudo, afirmar o caráter problemático da existência humana exposto pela Modernidade é apenas uma parte da questão. Se, por um lado, a condição do humano moderno pode ser caracterizada pela libertação das tradições, dos mitos metafísicos, das estruturas de valor obsoletas etc., por outro, a vida, o agir e o entendimento humano sempre ocorrem em conformidade com o *horizonte semântico* e *valorativo* inerente a uma determinada forma-de-vida e de linguagem. Nesse sentido, afirmar que nossa identidade está "em jogo" *não* significa que ela esteja aberta a toda e qualquer interpretação possível, mas que ela sempre se manifesta enquanto uma possibilidade aberta através de uma interpretação determinada segundo um horizonte semântico e valorativo herdado. "Descobrimos o sentido da vida articulando-o"

[1] Tradução retirada da edição bilíngue de *Ser e Tempo*, de Fausto Castilho, publicada pela Editora Vozes, em 2012.

(TAYLOR, 1997a, p.33), isto é, articulando o *horizonte semântico* e *valorativo* no qual estamos inseridos.

Por outro lado, afirmar que nossa identidade sempre está "em jogo" *não* pode significar que descobrimos nossa identidade como se ela fosse alguma característica subjacente que estava lá o tempo todo, mas que agora conseguimos remover os "mitos", "crenças" e "preconceitos" que nos impediam de "enxergá-la". Ao contrário: a vida humana, embora problemática, já "se dá" em uma determinada interpretação. O sentido de uma identidade sempre se manifesta "já" *incorporado* a uma *interpretação* determinada, seja ela secular ou não. Por isso, para Taylor, a questão sobre o *sentido* de nossa existência, na forma da questão sobre nossa identidade, deve ser entendida como uma *articulação interpretativa* ou "tomada de posição" frente ao horizonte semântico e valorativo de que se é parte. Por isso, Taylor afirma que nossa identidade é articulada a partir de elementos

> que têm importância crucial para nós. Saber quem sou é uma espécie de saber em que posição me coloco. Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição. (TAYLOR, 1997a, p.43-44)

Entretanto, ainda que seja incontornável dar alguma resposta à pergunta sobre "o que somos" e nos posicionar no interior de um horizonte semântico e valorativo determinado, nossa identidade sempre estará "em jogo". Com tal posição, Taylor pretende defender que mesmo que a questão da identidade "já" se apresente articulada em uma interpretação determinada, ela *nunca* pode ser *plenamente articulada*. Para o humano, uma resposta *plena* sobre a questão de sua identidade é uma *impossibilidade*, mas também é impossível deixar de dar alguma resposta. A questão sobre a nossa *identidade* pertence à classe das "perguntas incontornáveis" sobre as quais nunca somos capazes de oferecer uma resposta última. Nas palavras de Taylor: "a articulação nunca pode, por sua própria natureza, ser completa" (TAYLOR, 1997a, p.53). Essa é uma característica ontológica da existência humana: se, por um lado, para o agente humano, a questão sobre a sua "identidade" está sempre "em jogo", por outro, tal questão precisa sempre ser *articulada* através de uma interpretação culturalmente determinada. Mas como continuamente é possível colocá-la "em questão", há sempre a possibilidade de articulá-la de maneira diferente.

Nessa altura é possível antecipar uma objeção provável em relação à compreensão de Taylor sobre a *identidade* enquanto articulação autointerpretativa. Tal objeção poderia ser formulada através das seguintes questões: uma antropologia filosófica marcada pela noção de *identidade pessoal* ou *individualidade* não estaria comprometida com elementos das culturas do Atlântico Norte ou ocidentalizadas? Com isso, Taylor não estaria reproduzindo o etnocentrismo que tanto critica nas teorias naturalistas e formalistas do humano? Uma objeção parecida a esta foi feita, em 1994, por Frederick Olafson, em seu "Comments on Sources of the Self by Charles Taylor"[2]. Para Olafson, as noções de Taylor, como as de *identidade* e *self,* "são definidas de forma muito vaga" e o acusa de ser muito mais "essencialista" e "platônico" do que gostaria de admitir (OLAFSON, 1994, p.1991 e 193). A questão é que Taylor realmente, como já abordamos em outros momentos[3], emprega o termo *identidade* e *self* de forma muitas vezes vaga, que podem produzir equívocos, que precisam ser afastados.

Contrariamente à investigação sobre a "identidade moderna" – como em *As Fontes do Self* –, em que Taylor se preocupa com as diversas formas como as *identidades* se constituíram na Modernidade, em sua antropologia filosófica, a noção de identidade figura em um sentido muito mais amplo que *identidade pessoal* ou *individualidade*. Em resposta a Olafson, em "Reply to Commentators"[4], Taylor afirma que a noção *identidade* diz respeito ao *sentido* de que as pessoas possuem sobre si. Em suas palavras:

> Uma pessoa tem um "sentido de si", uma orientação sobre a sua posição, o que é mais ou menos importante para ela e assim por diante. Esta é uma das coisas que fazemos referência quando dizemos que as pessoas têm um "sentido de si". [...] Isso faz parte do meu argumento que os seres humanos não podem deixar de ter identidades. (TAYLOR, 1994b, p.209)

O fato é que diferenciar a antropologia filosófica de Taylor de suas reconstruções históricas não é uma tarefa fácil e muitas vezes sua concepção de *identidade* é distorcida pelo seu relato das *identidades modernas*. Em todo o caso, para Taylor, a noção de *identidade* presente em sua antropologia filosófica não pode ser confundida com *individualidade,* de caráter pessoal, singular ao indivíduo. Essa é apenas uma das maneiras com que historicamente os humanos se autointerpretaram e deram sentido a si mesmos. Seria sem dúvida uma compreensão etnocêntrica achar que o único modo com que os humanos dão sentido a si mesmos seria através de uma individualidade. Em *As Fontes do Self,* Taylor define identidade como algo "que nos

[2] Na presente tese, com tradução nossa.
[3] Seção 1.5 do primeiro capítulo.
[4] Trata-se de um "*post scriptum*", publicado na revista *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. 54, em 1994. Na presente tese, com tradução nossa.

permite definir o que é e o que não é importante para nós" (TAYLOR, 1997, p.30). Dessa forma, a noção de *identidade* não pode ser confundida com nenhuma concepção de identidade culturalmente localizada, uma vez que procura abarcar o *sentido* que os diversos humanos possuem e atribuem a si mesmos. A tese de Taylor é que esse "*sentido* de si", comum aos humanos, são sempre *articulações autointerpretativas.*

Essa compreensão do caráter imprescindível da identidade enquanto articulação autointerpretativa dos agentes nos coloca diante da questão sobre como ocorre tal articulação: em particular, sobre os elementos que a compõem e, em sentido mais geral, sobre os elementos constitutivos de toda e qualquer articulação interpretativa. No intuito de elucidarmos um pouco mais a noção de autointerpretação e afastarmos os potenciais equívocos interpretativos iremos abordar e problematizar a seguir a noção de *interpretação* enquanto *articulação* proposta por Taylor.

2.2 AUTOINTERPRETAÇÃO ENQUANTO ARTICULAÇÃO

Embora tenhamos utilizado a noção de *articulação* em várias ocasiões ao longo deste trabalho, ainda não fizemos uma exposição mais detalhada sobre a sua importância e os seus aspectos mais fundamentais e problemáticos. Como vimos na seção anterior, na filosofia de Taylor, a articulação interpretativa da identidade *não* é um elemento prescindível à existência humana, mas *constitutivo* da mesma. Contudo, em geral, *o que significa articular*? E, em particular, *o que significa articular a própria identidade*?

Talvez, uma boa maneira de abordarmos tais questões seja através das críticas feitas à noção de identidade de Taylor por parte de Owen Flanagan. Em uma de suas críticas presentes no artigo "Identity and Strong and Weak Evaluation"[5], Flanagan considera "fortemente intelectualista" a compreensão de Taylor acerca da identidade humana (FLANAGAN, 1990, p.47). Flanagan entende ser demasiada a ênfase dada à noção de *articulação* enquanto um elemento necessário à identidade. Embora concorde com Taylor que "a identidade das pessoas [...] são guiadas por cuidados, preocupações, importâncias e compromissos", acrescenta que tais identidades podem ser, por "alguma razão e em algum grau, não articuladas" (FLANAGAN, 1990, p.54). Para Flanagan, é possível que uma pessoa simplesmente não tenha uma "autoconcepção muito

[5] Na presente tese, com tradução nossa.

refletida sobre si mesma" e, ainda, põe em suspeita se uma "verdadeira reflexão pode ajudar nessa autoconcepção" (FLANAGAN, 1990, p.44). Para ele, é comum que pessoas, mesmo as mais intelectualizadas, tenham autoconcepções equivocadas sobre si mesmas. A discordância aqui ocorre quanto ao sentido e ao papel que a noção de *articulação* possui na compreensão de Taylor sobre a identidade.

Quanto ao *sentido* da noção de "identidade", Flanagan interpreta a condição existencial do humano de "se pôr em questão" ou "articular a própria identidade", defendida por Taylor, como uma postura intelectual do agente frente a si mesmo. Se for assim, uma identidade plenamente articulada seria apenas aquelas de agentes com a "capacidade de compreender e, portanto, de concordar (ou discordar) com as sentenças adequadamente formuladas expressas em termos filosóficos abstratos" (FLANAGAN, 1990, p.44). Mas, em um olhar mais detido, observamos que Taylor não compreende a articulação nesse sentido. Taylor discorda que uma articulação da identidade precise ser posta em termos acessíveis apenas por "intelectuais" ou conceitualmente formulada por uma linguagem científica ou filosófica. Flanagan faz uma interpretação "intelectualista" da noção de articulação de Taylor e o acusa, em consequência, de propor uma concepção intelectualista de identidade.

Em relação ao *papel* que a noção de articulação possui, a interpretação de Flanagan, apenas em parte, está correta. Taylor considera que uma articulação é capaz de engendrar ou pôr em destaque possibilidades antes não articuladas e que isso pode trazer ganhos em relação à identidade pessoal ou coletiva (TAYLOR, 1997a, p.22). A suspeita de Flanagan é se existe realmente uma correspondência necessária entre articulação e maior autoesclarecimento. Contudo, tal suspeita apenas faz sentido segundo a interpretação intelectualista de articulação. Ao compreender a noção de articulação sob esta perspectiva, Flanagan contamina em parte sua interpretação sobre o papel da articulação na filosofia de Taylor. Um agente não precisa ter desenvolvido uma reflexão intelectual em sua tomada de posição frente ao horizonte semântico e valorativo do qual é parte. Existem variadas formas culturais de articular a identidade, na qual a filosófica ou teológica, por exemplo, são apenas algumas delas (TAYLOR, 1997a, p.179).[6] O

[6] Na parte V de *As fontes do self* é dedicada exclusivamente às formas "sutis" de articulações linguísticas em que o romance e a poesia ocupam um lugar central. Para Taylor, a literatura possui o potencial de revelar, mobilizar e também desafiar os horizontes avaliativos, forçar seus limites e propor novos modos de articulação significativa. Na seção conclusiva da parte V do livro, Taylor evidencia sua posição ao afirmar que "nos iludimos ao pensar que a linguagem filosófica ou crítica [...] é mais exata e destituída de fatores pessoais do que a dos poetas ou romancistas" (TAYLOR, 1997, p.653-654).

que Taylor defende é que articular a identidade não pode ser entendida como opcional: a vida humana "já" se dá em uma articulação interpretativa.

Por isso, é preciso compreender a noção de articulação em Taylor sob uma perspectiva mais ampla. Philippe de Lara faz isso em seu escrito "L'anthropologie philosophique de Charles Taylor"[7], quando afirma que "*articular* [para Taylor] significa *expressar* (mais) claramente". E acrescenta que "não é apenas *designar* um objeto, mas *revelá-lo*, *desdobrando-o*, *tornando-o* mais compreensível do que antes" (DE LARA, 1999, p.5, grifo nosso). Sob esta perspectiva mais ampla, uma articulação do horizonte semântico e valorativo no qual o agente está inserido, *pode* se revelar como um ganho autointerpretativo, sob formas mais adequadas de *expressar* a sua identidade. Mas é importante destacar que o *ganho* ou *sucesso* ao articular não está garantido. Ao analisar o verbo "*articulate*", De Lara observa que, na língua inglesa, ele é "um verbo de *resultado*". Isso significa que enquanto *resultado* é também possível não alcançar, não obter sucesso. Assim, uma articulação pode se manifestar posteriormente como um erro interpretativo. Mas, mesmo sem garantias de sucesso, não haveria alternativas para seres autointerpretativos como nós.

Em *As Fontes do Self*, Taylor afirma que "encontrar um sentido para a vida depende de construir expressões significativas adequadas" (TAYLOR, 1997a, p.33). A posição de Taylor é que ao se articular uma intenção, um desejo, um compromisso em forma de uma expressão específica, se está, em parte, criando-os ou tornando-os factível em novas possibilidades antes negligenciadas ou ainda não abertas. Enquanto produção de sentido à vida, a articulação pode assumir variadas formas, na qual a linguística-conceitual é apenas uma delas. Em um ensaio, intitulado "Leading a Life"[8], Taylor declara que

> quando falo de "articulação", significa mais do que formulação naquilo que pode ser reconhecido como termos teóricos, em alguma doutrina filosófica ou teológica. O nosso sentido tanto da vida como dos bens constitutivos nasceu, e se desenvolveu em toda uma série de meios de comunicação social: histórias, lendas, relatos de figuras exemplares de suas ações e paixões, bem como em obras artísticas, na música, na dança, nos rituais, nas formas de culto, e assim por diante. (TAYLOR, 1997b, p.179)

Nesse sentido, a noção de articulação *não* pode ser entendida como "demasiado intelectualista", como interpreta Flanagan, porque *articular,* é para Taylor *expressar* de forma *significativa* o

[7] Trata-se de uma introdução à coletânea de textos de Taylor, traduzidos para o francês e organizados por Philippe de Lara, a *La liberté des modernes* (1999). Na presente tese, com tradução nossa.
[8] Publicado em 1997, em Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning, organizado por Ruth Chang. Na presente tese, com tradução nossa.

horizonte semântico e valorativo do qual se é parte, e não representa alguma forma segura e adequada, nem que *necessariamente* deva representar um *galho* epistêmico. Embora inevitável, articular a própria existência, não fornece garantia de êxito. Nas palavras de De Lara, "a articulação pode *falhar* ao ser realizada" (DE LARA, 1999, p.5, grifo nosso).

Ruth Abbey (2000) tenta abarcar a compreensão tayloriana de *articulação* enquanto autointerpretação ao expô-la como possuindo a função básica "de articular os *backgrounds* implícitos da vida moral" ou "elucidar os ideais que atraem as pessoas a uma determinada perspectiva moral e que as motivam a agir de acordo com ela" (ABBEY, 2000, p.42). Como vimos, Taylor entende que muitos dos valores que as pessoas defendem – e pelas quais vivem suas vidas – muitas vezes se mantêm implícitos. Isso não é uma característica de algumas pessoas. Mesmo as pessoas mais "esclarecidas" possuem uma gama de valores não explicitamente articulados. Nesse sentido, articular pode significar tornar explícito o que se encontra implícito, ou, nas palavras de Abbey, "traz à luz da consciência aquilo que não é falado, mas pressuposto" (ABBEY, 2000, p.42).

Contudo, essa interpretação de Abbey, embora acertada, pode apresentar traços "intelectualistas" que queremos afastar. Primeiramente, para Taylor, muito dos valores que informam as identidades e as compreensões de mundo das pessoas e que as levam a agir em determinada direção estão *encarnados* nas práticas e instituições culturais, tanto em nível de indivíduo como no domínio da sociedade, e se *expressam* na linguagem e no modo-de-vida das pessoas, sem necessariamente precisarem ser *explicitamente* formulados e articulados ou capturados sob a forma de teorias (TAYLOR, 1997a, p.36). Sob este aspecto, a vida humana "já" sempre se apresenta *articulada*, implícita ou explicitamente. Por isso, interpretar a noção de articulação de Taylor como *apenas* um "trazer à luz" a algo que se encontra "obscurecido" ou "implícito" pode gerar equívocos, como no caso da interpretação de Flanagan.

Para Taylor, a autointerpretação e a identidade são, em um sentido amplo, articulações, mas não necessariamente explícitas (TAYLOR, 1985b, p.63). Por isso, interpretar a noção de articulação como "tornar explícito algo implícito" ou como "trazer à luz" não pode ser de todo correta. Isso porque é *também* possível articular explicitamente o que se manifesta explícito de outra forma. As configurações de valor a partir das quais agimos e julgamos não precisam estar necessariamente articuladas teoricamente, mas isso não significa que não possam estar articuladas através de outras formas culturais disponíveis, ou mesmo que não possam ser articuladas em diálogo com outras articulações teóricas. É sempre possível articular de um

modo novo ou diferente o que se manifesta articulado de outra forma (TAYLOR, 1997a, p.36). Na verdade, isso é o que geralmente ocorre. "Esclarecemos uma linguagem com outra, que por sua vez pode ser dissecada, e assim por diante" (TAYLOR, 1997a, p.53). Em geral, a articulação interpretativa pode ser entendida então como tornar significativo algo, implícito ou explicito, sob outra forma.

Por esse motivo Hartmut Rosa (1998), ao tratar do tema da articulação, chama a atenção para a necessidade de compreender a noção de articulação em Taylor como constituindo dois níveis. Para Rosa, tal como a noção de hermenêutica (seção 1.4), a noção de articulação envolve um *duplo* movimento. O conhecimento ou compreensão que se pretende articular "é secundário em relação à compreensão incorporada nos próprios modos de ação". E complementa: "isto nos leva de volta à distinção feita acima entre dois níveis de interpretação, ou ordem semântica, de acordo com a qual cada 'estar-no-mundo' já é sempre uma interpretação social" (ROSA, 1998, p.145). Nesse sentido, segundo a noção de dupla hermenêutica, o "objeto" da articulação (segundo nível) é sempre uma articulação "incorporada" (primeiro nível), implícita ou explicita.

Sob a perspectiva da identidade enquanto articulação autointerpretativa, é também possível entendê-la através desse duplo movimento: nossa identidade "já" sempre se constitui articulada a determinadas configurações de valor e significados com os quais estamos comprometidos, implícitas ou não, mas sempre abertas a novas possibilidades de articulações interpretativas. Embora não necessariamente intelectualista, articular nossa identidade, dar sentido ao que somos, envolve necessariamente *exercício*[9]. Esse exercício de articular o que "já" somos é melhor compreendido sob perspectiva de uma *dupla* articulação autointerpretativa: o que se está a articular, no sentido de Abbey – de "tornar explícito algo implícito" ou como "trazer à luz" – deve ser entendido como um *exercício* de *segunda ordem,* que pode ou não ser teórico, mas sempre necessariamente sobre uma identidade que "já" se encontra articulada (de primeira ordem). Por isso, a definição geral de Abbey da noção de articulação não pode ser de todo correta, uma vez que negligencia a compreensão tayloriana na qual uma *articulação* (de segunda ordem) envolve necessariamente uma *articulação* (de primeira ordem). Nas palavras do autor: "nossas tradições morais estão sempre sendo transformadas por novas articulações. Mas estas encontram sua base naquelas já feitas, e seriam impossíveis sem elas" (TAYLOR,

[9] No "Prefácio" de *As fontes do self*, Taylor compreende o seu trabalho nesse livro como um "exercício de restauração" (TAYLOR, 1997a, p.11). Em outros muitos momentos, ele também o entende como uma *articulação* (TAYLOR, 1997a, p.9, 21, 22, 23 etc.)

1997a, p.126, nota de rodapé). No sentido da identidade enquanto uma articulação autointerpretativa, articular é sempre *re*articular nossa identidade e os valores a que sustentam.[10]

A partir do que vimos até aqui, constatamos que, para Taylor, articular a identidade não se encontra dentre as características prescindíveis do humano: "dar conta" do sentido de sua existência é uma condição imprescindível para animais autointerpretativos. Mas *não* é necessário que tal articulação autointerpretativa se dê sob uma linguagem teórica ou, explicitamente, em alguma expressão cultural. Nem que seja compreendida com estritamente individual. Tal articulação autointerpretativa deve ser entendida sob um duplo aspecto: primeiro, como a maneira pela qual nos encontramos no mundo e dotamos de sentido nossas ações; e, segundo, enquanto um exercício de elaboração dos valores incorporados que nos constituem e conformam nossa existência. Nesse sentido, a primeira pode se encontrar implícita ou não, enquanto a segunda é sempre explícita, mas não necessariamente teórica. Embora, como salienta Meijer, Taylor utilize a noção de "'articulação' num sentido 'invulgarmente amplo'" (MEIJER, 2018, p.37).

No decorrer do presente capítulo, discutiremos *como* ocorrem, em qualquer dos níveis, as articulações ou *re*articulações autointerpretativas. Sendo assim, abordaremos na próxima seção, os elementos constitutivos das articulações autointerpretativas; e na seção subsequente, as dimensões interpretativas de toda e qualquer autointerpretação. Com isso, consideramos ter desenvolvido os contornos gerais da tese da condição hermenêutica proposta por Taylor.

2.3 OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA AUTOINTERPRETAÇÃO

Investigar os elementos que constituem a identidade, enquanto uma articulação autointerpretativa, não indica apenas a tarefa de descrever as condições existenciais da ação humana, mas também de engendrar uma nova possibilidade interpretativa sobre o humano antes não explicitada. Sob esta perspectiva, a antropologia-filosófica de Taylor precisa ser entendida como uma articulação interpretativa frente a outras perspectivas filosófico-antropológicas rivais

[10] Naturalmente, isto levanta imediatamente a questão de qual é o "objeto" dessa articulação ou o "substrato" desses significados. Mas, em conformidade com a compreensão de Taylor, uma resposta "última" a esta questão não pode ser dada, embora seja sempre necessário dar alguma. Para Taylor, não é possível ultrapassar o nível da interpretação. Isso significa que somos "interpretação até ao fim", e que nada pode ser dito sobre um possível "mundo por detrás" ou "em si mesmo". Voltaremos a essa questão quando no final deste capítulo tratarmos do *status epistemológico* das afirmações antropológicas-filosóficas de Taylor.

e, em especial, a naturalista. A expectativa do autor é que sua posição possa ser mais elucidadora e significativa que as rivais, isto é, ser uma "melhor descrição" sobre os elementos que constituem a vida humana. Não se trata de uma "teoria geral" dos elementos que estruturam a experiência humana no mundo. As expectativas aqui são mais modestas. Trata-se de uma articulação interpretativa, frente a outras interpretações, sobre os elementos imprescindíveis à existência humana.[11] Embora, como qualquer articulação, ela sempre esteja sujeita a *re*articulações, assim como ela própria é uma *re*articulação de outras. Não há uma alternativa senão interpretar. Identificamos na interpretação que Taylor propõe em relação à natureza humana ao menos três elementos cruciais: o valorativo, o afetivo e o linguístico, que são entendidos como indissociáveis.

2.3.1 A autointerpretação e o elemento valorativo

Em 1988, em "The Moral Topography of the Self"[12], Taylor recorre mais uma vez à passagem supracitada de Heidegger, "o ente cujo ser está em jogo", e a caracteriza primordialmente sob uma perspectiva moral:

> Ser um *self* é existir em um espaço de questões, que dizem respeito ao modo como devemos ser, ou ao modo como podemos mensurar o que é bom, o que é certo, o que realmente vale a pena fazer. [...] Isto é o que Heidegger quer chegar em sua famosa formulação sobre o *Dasein*, em que seu ser está sempre "*em questão*". (TAYLOR, 1988, p.298)

No ano seguinte, em *As Fontes do Self*, o autor ratifica sua posição e afirma: "a individualidade e o bem, ou, em outras palavras, a identidade e a moralidade, apresentam-se como temas inextricavelmente entrelaçados" (TAYLOR, 1997a, p.15).[13] Para o autor, a *identidade* enquanto autointerpretação se manifesta *articulada* desde o início a partir de uma determinada *configuração valorativa* historicamente enraizada e, enquanto tal, sempre está em conexão com questões relativas ao bem.

> Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou

[11] Voltaremos a esse tema no final deste capítulo.
[12] Publicado no livro *Hermeneutics and Psychological Theory*, organizado por Stanley Messer, em 1988. Na presente tese, faremos referência à publicação de 1988 com tradução nossa.
[13] É preciso, mais uma vez, alertar para a terminologia muitas vezes confusa de Taylor: o termo "individualidade" aqui expressa uma compreensão moderna do sentido que podemos ter de nós mesmos, e não um elemento transcultural.

> aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição. (TAYLOR, 1997a, p.43-44)

Nossa identidade está articulada ao *horizonte valorativo*, dentro do qual tomamos posição frente a questões relativas ao que é bom, ou válido, ou admirável ou de algum valor para nós. Isto é, apenas a partir do *horizonte valorativo*, historicamente herdado, que podemos assumir uma identidade. O argumento de Taylor é que sem um *horizonte valorativo* e sem uma *tomada de posição* frente a esse horizonte não seria possível se orientar no mundo. Ou seja, nós estaríamos "como náufragos", não mais saberíamos determinar, a respeito de uma série de questões importantes, o significado que as coisas possuem para nós (TAYLOR, 1997a, p.44).

Assim, a condição ontológica humana, na qual o seu ser está sempre "em jogo", se manifesta, para Taylor, enquanto autointerpretação, como uma *necessidade* do humano de tomar uma posição frente um *horizonte valorativo historicamente herdado*. Taylor denomina tal necessidade de *avaliação forte* [*strong evaluation*].

2.3.1.1 As Avaliações Fortes

Em "What is Human Agency?", de 1977,[14] o autor apresenta sua noção de *avaliação forte* em paralelo à compreensão de vontade de segunda ordem [*second-order volitions*] desenvolvida por Harry G. Frankfurt, em seu famoso ensaio "Freedom of the Will and the Concept of a Person", de 1971. A *second-order volition* é caracterizada por Frankfurt como um aspecto distintivo do animal humano de "querer ter (ou não ter) certos desejos e motivos" (FRANKFURT, 1971, p.5). Isso significa que, ao contrário de outros animais não-humanos, a capacidade reflexiva de autoavaliação é fundamental para a definição do conceito de pessoa humana. Taylor acompanha Frankfurt ao caracterizar o humano como possuindo uma capacidade de autoavaliação [*self-evaluation*] que se manifesta na forma de uma *segunda ordem* de desejos [*second-order desires*]. Mas considera, complementando Frankfurt, "que podemos chegar mais próximo de uma definição do que está envolvido nesse modo de ação se fizermos uma distinção adicional, entre dois tipos mais amplos de avaliação do desejo" (TAYLOR, 1985f, p.16).

[14] Publicado pela primeira vez em: MISCHEL, Theodore. (Org.), *The Self*. Oxford: Blackwell, 1977, p.103-35. Posteriormente reunido na coletânea de artigos de 1985, *Philosophical Papers I*: Human Agency and Language, p.15-44. Seguiremos a paginação da última publicação com tradução nossa.

Tal como Frankfurt, Taylor entende as vontades de segunda ordem *não* como uma mera ponderação anterior à ação, mas como envolvendo *avaliações qualitativas* (TAYLOR, 1985f, p.20). Existem certos desejos que podem ser *avaliados* como dignos de serem vividos, diferente de outros que *avaliamos* não *desejar.* Contudo, Taylor considera ser preciso entender melhor os aspectos *qualitativos* de nossas *autoavaliações* (TAYLOR, 1985f, p.21). Com isso, ele introduz uma *distinção* não observada por Frankfurt. Para Taylor, existem dois modos distintos de avaliarmos nossos desejos. Os desejos podem ser avaliados segundo uma categoria diretamente ligada ao objeto desejado – tal como o doce parece *bom* ou *delicioso* –, ou podem ser avaliados como pertencentes a um "modo de vida" do agente em questão. No primeiro caso, Taylor o denomina a*valiação fraca*; no segundo, *avaliação forte*.

Na *avaliação fraca*, a consideração de algo como *bom* é condição suficiente para que ele seja desejado, enquanto na *avaliação forte* isso é condição necessária, mas não suficiente. Na *avaliação fraca,* avaliamos as alternativas em conformidade com preferências ocasionais. Nesse caso, quando uma alternativa desejada de 1ª ordem é posta de lado, é apenas por conta de sua *incompatibilidade eventual* em relação à(s) alternativa(s) considerada(s) melhore(s) na situação experenciada. Não há conflito moral na escolha, mas apenas de compatibilidade. Por exemplo, vou almoçar mais tarde, mesmo estando com fome agora, porque assim poderei almoçar em um restaurante que considero melhor. Ou: decidi sair para correr hoje porque amanhã quero sair para outro lugar ou porque quero ficar em casa descansando. A avaliação fraca ocorre através do cálculo entre os desejos e as alternativas viáveis, uma vez que, por diversas razões circunstanciais, não é possível realizar todos os desejos ao mesmo tempo.

Mas em uma *avaliação forte,* um desejo (1ª ordem) *não* é rejeitado em virtude de sua incompatibilidade eventual, mas sim porque tal desejo se apresenta como indigno, pueril, baixo ou nocivo. Isso é, em contradição com os valores que defendemos e com o tipo de pessoa que almejamos ser. Nesse caso, decidimos não praticar uma ação, embora a desejemos praticar, porque tal ação está em contradição com nossos valores e com nossa identidade. Ou: decidimos praticar uma ação, não porque desejamos praticá-la, mas porque somos impelidos moralmente a agir dessa maneira. Por exemplo, decidimos deixar de fazer algo agradável para prestar socorro a alguém ou para apoiarmos uma causa que consideramos mais justa. Nesse caso, nossos desejos de primeira ordem são avaliados *qualitativamente* através dos *valores, bens* ou *fins* que consideramos dignos de serem buscados.

Em "Self-interpreting Animals", Taylor afirma que "uma avaliação forte surge quando estamos dispostos a condenar um ato, *apesar* de nossa motivação para tal." Ao condenar o ato estamos rejeitando o desejo ou motivação primária "em nome de outro bem que é assim julgado mais superior ou mais digno." Com isso, introduzimos "uma diferença de classe entre as motivações, entre o bem visado que está sendo condenado e o bem mais digno" (TAYLOR, 1985b, p.66). Nesse sentido, ao avaliar fortemente os desejos de primeira ordem, articulamos os valores e bens que consideramos dignos de serem buscados, sem os quais deixaríamos de ser quem nós somos. Por essa razão, em "The Person"[15], Taylor define a *avaliação forte* da seguinte maneira:

> Por avaliação forte quero dizer o reconhecimento de bens que são vistos como intrinsecamente dignos, ou seja, bens ou fins que *não* são valorizados na medida em que são objetos de escolha ou desejo, mas são vistos como fins que devemos buscar. (TAYLOR, 1985h, p.266, grifo nosso)

Uma *avaliação forte* está ligada aos bens e valores que defendemos e buscamos e, consequentemente, ao tipo de pessoa que queremos ser. Na avaliação forte, tais bens servem de "régua" aos desejos de primeira ordem. Se uma pessoa resolve fazer ou deixar de fazer algo desejado por considerar tal atitude indigna e injusta ou louvável e justa, ela o faz em virtude dos bens e valores que a definem enquanto pessoa. Tais bens e valores *não* podem ser entendidos como objetos de escolha, *tal como* são os desejos de primeira ordem, mas devem ser entendidos como "intrinsecamente dignos". Caso contrário, perderíamos os critérios através dos quais decidimos agir dessa ou daquela maneira, isto é, perderíamos a capacidade de decidir sobre os aspectos mais *importantes* e *significativos* de nossas vidas. Como afirma Taylor, sem tais bens e valores "intrinsecamente dignos", nos sentiríamos como "náufragos".

Embora tenha sido apontada por muitos autores como uma das mais importantes contribuições de Taylor para a filosofia moral contemporânea (HABERMAS, 1993a, p.4; TUGENDHAT, 1991 p.446; NUSSBAUM, 1990, p.84 e RORTY, 1994, p.199), a noção de avaliação forte, por apresentar uma relação intrínseca entre moralidade e identidade, foi motivo de muitas críticas e dúvidas por parte de alguns de seus leitores. Algumas das críticas mais enfáticas e mais debatidas pelos intérpretes de Taylor foram proferidas por Owen Flanagan.[16] No artigo "Identity and Strong and Weak Evaluation", Flanagan não apenas considerou a noção de

[15] Publicado em 1985, em *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, organizado por Michael Carrithers. Na presente tese, faremos referência à essa edição com tradução nossa.
[16] Cf. ROSA (1998, p.102); ABBEY (2000, p.18); (SMITH, 2002, p.94) e (MEIJER, 2018, p.33).

identidade de Taylor como "fortemente intelectualista", mas também "excessivamente moralista" (FLANAGAN, 1990, p.47).

Flanagan discorda de Taylor sobre a relação intrínseca entre identidade e moralidade. Para ele, é plenamente possível que as pessoas orientem suas vidas a partir de "propósitos e objetivos não éticos" (FLANAGAN, 1990, p.49). Como exemplo, ele afirma existir "muitos atletas profissionais, que não pensamos como particularmente reflexivos ou como motivados centralmente por preocupações éticas" (FLANAGAN, 1990, p.50). A defesa de Flanagan é que as identidades pessoais podem estar ligadas "centralmente" ao exercício físico, ao suor, ao corpo, sem que envolva algum compromisso ou preocupação ética. Por isso, é comum que "atletas caiam em crises de identidade quando, ao final de suas carreiras, o quadro de suas vidas muda e perdem, com isso, os seus projetos centrais". Por isso, para Flanagan, "os hospitais e consultórios terapêuticos não estão apenas cheios de pessoas fortemente reflexivas". E finaliza seu argumento afirmando que a distinção entre tipos de avaliações apontada por Taylor poderia ser melhor descrita como "uma avaliação ética, por um lado, e qualquer tipo de avaliação não ética, por outro" (FLANAGAN, 1990, p.50).

Embora Flanagan não defina o significado da noção de ética no ensaio supracitado, aparentemente ele a usa no sentido que os autores, como Jürgen Habermas (1993b, p.69), Bernard Williams (1985, p.7) e Ernst Tugendhat (1996, p.49), dão à noção de moral. Resguardando as especificidades de cada autor, em geral, o termo *ética* é reservado para questões pertinentes à "boa vida" e o termo moral aos "deveres" para com outrem e para consigo mesmo. Isto é: entre o que é *moralmente* correto ou justo, por um lado, e o que é *eticamente* desejável ou preferível, por outro. Aparentemente, a interpretação de Flanagan em relação ao conceito de avaliação forte de Taylor vai ao encontro do sentido acima descrito, pois o compreende como "avaliações morais". Neste caso, Flanagan não compreendeu a intenção de Taylor em relação à noção de avaliação forte.

Como afirma Smith, "as críticas que Flanagan faz a Taylor reforçam a importância de interpretar as 'preocupações morais' de uma forma mais ampla" (SMITH, 2002, p.94). Em outra ocasião, Smith salienta que Taylor rejeita "a diferenciação entre o domínio moral e ético" (SMITH, 1996, p.107). Em sua interpretação, quando Taylor faz uso dos termos moral ou ética os compreende em um sentido "amplo", implicando avaliações valorativas fortes (SMITH, 2002, p.94). Por outro lado, Abbey destaca que "outras áreas", além da ética, também implicam em avaliações fortes: "a estética é um exemplo de um campo de investigação que pode envolver

uma avaliação forte" (ABBEY, 2000, p.11). Nessa mesma direção, Rosa chama a atenção para o uso "amplo" da concepção de "bem" em Taylor, que não apenas pode envolver "preocupações morais". Para ele, "Flanagan não percebeu que, apesar do uso enganador de Taylor, o conceito de "bem" se refere não apenas ao domínio da moralidade, mas a toda a ética e estética" (ROSA, 1998, p.104). Em "Self-interpreting Animals", Taylor faz um uso ainda mais amplo:

> Todos nós (praticamente) temos um conjunto importante de avaliações fortes sobre aquilo a que poderíamos chamar *estilo pessoal*. Algumas pessoas sentem que é mais valoroso, ou digno, ou admirável, ser "legal" através do seu estilo, por exemplo. Mas a maior parte delas repudiariam qualquer sugestão de que estão a fazer disto uma questão moral. Pensamos também que algumas pessoas são mais sensíveis quanto aos seus gostos e outras mais grosseiras, e podemos admirar inquestionavelmente a primeira e talvez desprezar ligeiramente a segunda; mas os nossos elogios e desgostos não são morais. (TAYLOR, 1985b, p.68, grifo nosso)

Em *As Fontes do Self*, genericamente, Taylor define os valores e bens envolvidos em uma avaliação forte como "qualquer elemento marcado como superior por uma distinção qualitativa" (TAYLOR, 1997a, p.123). Na interpretação de Flanagan, apenas avaliadores fortes, como aqueles que refletidamente e explicitamente pensam em como devem viver suas vidas, articulam sua identidade a questões pertinentes ao bem. Com isso, para Flanagan, Taylor negaria a existência de pessoas que simplesmente não refletem sobre seus padrões morais ou articulam sua identidade a preocupações "não éticas". É nesse contexto que Flanagan interpreta a noção de identidade de Taylor como "fortemente intelectualista" e "excessivamente moralista". Tal interpretação apresenta uma incompreensão fundamental acerca da condição ontológica da autointerpretação humana e sua relação com a avaliação forte. Entretanto, suas críticas são importantes para abordarmos algumas tensões presentes na terminologia de Taylor.

Para Taylor, a existência de um ser humano é sempre uma interpretação, porque as sensações, ações e identidades humanas apenas são concebíveis no contexto de um "campo semântico" ou "espaço de significação", que é constitutivo do sujeito. Taylor concebe tal "espaço" como intricadamente valorativo, enquanto um "espaço moral"[17]. Assim, "refletir" sobre os valores pelos quais se vive não pode ser condição para que tal agente seja capaz de reconhecê-los de alguma forma. Como vimos, os bens que norteiam nossas vidas podem ser articulados de diversas formas, ou mesmo manter formas não explícitas de articulação. Mas seja qual for a identidade que assumimos e a forma como a articulamos, elas apenas são concebíveis dentro

[17] Em *As Fontes do Self*, Taylor define a noção de "espaço moral" como: "um espaço em que surgem questões acerca do que é bom ou ruim, do que vale e do que não vale a pena fazer, do que tem sentido e importância para o indivíduo e do que é trivial e secundário" (TAYLOR, 1997a, p.44).

de um "espaço de significação", sem o qual os objetos e eventos não apresentariam significação valorativa para o sujeito.

Por exemplo, a vida da esportista, do caso apresentado por Flanagan, não pode ser entendida apartada de valores como o de vitória, suor, corpo e superação. Se porventura, em um determinado dia, tal esportista acordar com dores musculares e deseje muito não treinar, mas, apesar de sua indisposição, decide treinar mesmo assim, sua avaliação é forte, uma vez que tal avaliação diz respeito ao tipo de pessoa que ela almeja ser. Esse caso é exemplar porque todos os elementos que tornam a ação descrita significativa, tanto para a esportista como para outros sujeitos que experenciam a situação, apresentam-se articulados à identidade da esportista. A dor, o sono e a indisposição que a esportista sente assumem um significado que somente pode ser compreendido em articulação com a sua identidade.

Sob esta perspectiva, não é possível, tal como fez Flanagan, compreender as avaliações fortes (1) como uma reflexão apenas explícita, porque os elementos que constituem a avaliação forte não precisam estar explicitamente articulados; e (2) como constituído apenas por avaliações "éticas" – no sentido "estreito" proposto por Flanagan –, uma vez que toda e qualquer identidade já se dá em um espaço de "preocupações em relação ao bem" – no sentido "amplo" proposto por Taylor.

O problema, como salienta Rosa (1998, p.103), é que Taylor não especifica a distinção entre dois níveis de interpretação e, com isso, os dois níveis de avaliação forte, sendo um explícito e outro implícito. Isso deixa brecha para possibilidade de se interpretar as avaliações fortes, tal como fez Flanagan, como constituindo um ato apenas reflexivo explícito. Na verdade, a própria estratégia de argumentação tipológica de Taylor em "What is Human Agency?", quando apresenta dois tipos de avaliadores, um fraco e outro forte, pode facilmente levar ao equívoco de se entender a avaliação forte como um tipo explícito de avaliação frente a outro tipo implícito fraco, e que tais dizem respeito a dois tipos distintos de humanos. Enquanto a intenção é outra: expor a impossibilidade de se conceber a existência humana sem avaliações fortes. Um modelo de argumentação *reductio ad absurdum* e não uma defesa da existência de dois tipos de avaliadores, como sugere a interpretação de Flanagan.[18] Nesse sentido, também nos afastamos da interpretação de Smith, em que "a distinção que Taylor faz entre avaliação forte e avaliação

[18] A interpretação de que Taylor está fazendo uso do recurso argumentativo *reductio ad absurdum* ao hipoteticamente postular a existência de um avaliador fraco em "What is human agency?" é corroborada por Abbey (2000, p.22).

fraca é uma distinção entre dois tipos de deliberação. E o contraste entre o avaliador forte e o fraco é um contraste entre dois tipos de agentes engajados na deliberação" (SMITH, 2002, p.91).

Em *As Fontes do Self*, mais uma vez, o argumento em defesa da avaliação forte como um elemento constitutivo da autointerpretação humana, é via redução ao absurdo:

> O que afirmo é que viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir humano, que sair desses limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como a pessoa humana integral, isto é, intacta. (TAYLOR, 1997a, p.43)

A tese de Taylor é que qualquer humano "integral" precisa de um conjunto de *valores fortes* – ou em outra terminologia do autor – dos *bens constitutivos* para *avaliar* e *decidir* em qual direção *deve* agir.[19] Caso contrário, trata-se, para o autor, de um quadro de profunda crise de orientação.[20] Isso não implica em uma compreensão da identidade em que apenas uma existência *sem crise* seja possível. O elemento da crise é inevitável para seres autointerpretativos. Se não existisse *crise*, não caberia pensar em *re*articulação ou mesmo em autointerpretação. O argumento aqui é fenomenológico. O que Taylor procura salientar é que não seria possível conceber uma "pessoa humana integral" sem avaliações fortes. Caso contrário, trata-se de um quadro agudo de "crise de identidade", em que se perdeu o horizonte a partir do qual é possível tomar alguma decisão *sobre*, *quando* e *como* agir; e não que a existência humana apenas poderia ser concebida sem o elemento da crise.

Contudo, mesmo defendendo que a avaliação forte deve ser entendida como parte da condição hermenêutica humana, por vezes Taylor parece sugerir ou até partilhar do entendimento de que as avaliações fortes compõem um elemento necessariamente reflexivo. Isso parece ser o caso quando o autor afirma que as avaliações fortes podem ser entendidas como articulações das

---

[19] Em "What is human agency?", Taylor usa a expressão "valor forte" em referência os *bens* que sevem de base para uma "avaliação forte" de "avaliador forte" (TAYLOR, 1985f, p.17-20). Essa expressão, contudo, não aparece em *As Fontes do Self*. Nesse escrito, Taylor usa a expressão "bens constituíveis", mas com o mesmo objetivo. Isto é, tanto os "valores fortes" como os "bens constitutivos" designam as "fontes morais" indispensáveis de motivação que orientam as ações e são, ao mesmo tempo, os princípios através dos quais jugamos e avaliamos nossos desejos e ações (TAYLOR, 1997a, p.130). Na presente tese, usaremos as expressões de bens constitutivos e valores fortes como intercaláveis.

[20] No quadro explicativo das *As fontes do Self*, Taylor afirma que tal desorientação trata-se de um caso de "crise de identidade": "Essa situação de fato manifesta-se na vida de algumas pessoas. O que denominamos 'crise de identidade', uma forma aguda de desorientação que as pessoas costumam exprimir em termos de não saber quem são, mas que pode também ser vista como uma incerteza radical acerca da posição em que se colocam. Falta-lhes uma estrutura ou horizonte em que as coisas possam assumir uma significação estável e algumas possibilidades de vida possam ser julgadas boas ou significativas e outras, ruins ou triviais. O significado de todas essas possibilidades fica impreciso, instável ou indeterminado" (TAYLOR, 1997a, p.44).

"intuições morais mais imediatas" que constituem nossa identidade (TAYLOR, 1985b, p.266), ou quando afirma que as avaliações fortes são articulações linguísticas de nossas sensações pouco claras (TAYLOR, 1985b, p.70). A interpretação que Rosa faz de Taylor, segundo a qual a noção de avaliação forte precisa ser compreendida a partir da condição hermenêutica do humano como constituindo um duplo movimento, procura contornar esse problema. Para Rosa, uma avaliação forte "implícita" é ontologicamente anterior à avaliação forte "explícita" (ROSA,1998, p.103).

Tal interpretação é corroborada pelo próprio Taylor, quando em resposta aos seus críticos, em "Reply and Re-articulation", em 1994a, afirma:

> Não considero que seja uma condição para agir a partir de uma avaliação forte que se tenha articulado e refletido criticamente sobre a sua configuração. Claramente, isto seria estabelecer condições de entrada demasiado estreitas. Quero dizer simplesmente que estamos agindo com a sensação de que alguns desejos, objetivos, aspirações são qualitativamente mais elevados do que outros. (TAYLOR, 1994a, p.249)

Em outro momento deste mesmo escrito, Taylor confessa: "o meu erro foi usar a palavra 'avaliação' [...] Eu deveria realmente encontrar outro termo" (TAYLOR, 1994a, p.249). Mesmo assumindo que o termo provoca interpretações indesejadas, até então, Taylor não encontrou um termo melhor. Curiosamente, já em "What is Human Agency?", Taylor já tinha noção sobre o sentido "reflexivo" que o verbo "avaliar" sugere:

> Este sentido é até sugerido pela palavra "avaliação", que pertence ao moderno, e poderia dizer quase pós-nietzscheano, vocabulário da vida moral. Pois, se trata do verbo "avaliar", e o verbo aqui implica que isto é algo que fazemos, que nossas avaliações emergem de nossa atividade de avaliação. (TAYLOR, 1985f, p.28)

Contudo, como indica Daniel Weinstock (1994), o problema com o termo "avaliação" não ocorre apenas porque sugere reflexão, mas também traz consigo uma carga *normativa*, enquanto a ênfase deveria ser *antropológica* (WEINSTOCK, 1994, p.186). E complementa: "embora consequências políticas normativas possam, naturalmente, seguir-se desta visão antropológica" (WEINSTOCK, 1994, p.186). Quanto a isso, Abbey (2000, p.20) considera ser a avaliação forte uma característica *ontológica* do humano. E afirma: "embora Taylor acredite que todos os indivíduos são avaliadores fortes, ele não acredita que todos nós valorizamos fortemente as mesmas coisas" (ABBEY, 2000, p.22), separando, assim, o nível "ontológico" do "normativo". Smith também introduz uma nova terminologia e compreende a avaliação forte como um "elemento transcendental" (SMITH, 2002, p.7), e salienta a importância das implicações

normativas pretendidas por Taylor através dessa noção. Para Smith, a normatividade deve ser entendida "dentro de um contexto de afirmação do valor" (SMITH, 2002, p.144). Entretanto, independentemente da terminologia usada por estes intérpretes, elas conservam o cerne da tese defendida por Taylor: as avaliações fortes são constitutivas da maneira como o humano se autointerpreta e interpreta o mundo. Isso significa que toda ação humana se constitui dentro de um horizonte moldado por distinções qualitativas, que servem como suporte motivacional para suas ações. Nesse sentido, a normatividade deve ser entendida como resposta às reivindicações morais implicadas neste horizonte valorativo.

Sendo assim, as avaliações fortes devem ser entendidas como (1) primordialmente parte da condição mais imediata do modo humano de estar-no-mundo e, com isso, (2) implicitamente articulada aos valores e bens que constituem nossa identidade. Isto é, trata-se de um dos elementos constitutivos de nossa autointerpretação, sem o qual deixaríamos de ser capazes de tomar alguma posição em relação aos aspectos mais importantes de nossa vida. Essa compreensão nos enseja a questionar sobre *como* ocorre então para Taylor esse "contato" mais *imediato* com os valores e bens que constituem nossa identidade, que primordialmente se apresentam implícitos. Tal questionamento nos leva diretamente a outro elemento constitutivo da autointerpretação, a saber, os *afetos.*

2.3.2 A autointerpretação e o elemento afetivo

Embora o tema dos afetos já tenha sido tratado no primeiro capítulo da tese (seção 1.5) como parte da argumentação em defesa da condição hermenêutica humana, cabe ainda ressaltar a relação intrínseca entre autointerpretação, avaliações fortes e afetos, defendida por Taylor. Como vimos, uma das características distintivas dos seres humanos é que as coisas do mundo "importam" para eles, possuem *significados valorativos* (positivos ou negativos) com os quais eles se relacionam. A argumentação de Taylor é de que *parte* desses "significados" ou "importâncias" *depende* da maneira como os sujeitos que experienciam a situação se autointerpretam. Em outras palavras: dependem da maneira como os sujeitos se posicionam frente ao horizonte valorativo do qual são parte, isto é, de suas *avaliações fortes*. O que é decisivo aqui é que as avaliações fortes determinam a identidade do *sujeito,* por um lado, e o significado que as coisas e os eventos no *mundo* possuem para ele, por outro.

Sendo assim, em relação às coisas e eventos que possuem algum significado valorativo *para* o sujeito, não é possível uma *indiferença afetiva* por parte do mesmo. Por isso, em "Self-interpreting Animals", Taylor defende que o nosso acesso imediato aos valores fortes ou bens constitutivos é através dos nossos afetos. Nas palavras do autor: "as avaliações fortes [...] são tecidas na nossa experiência emocional", ou "as avaliações fortes estão encarnadas em sentimentos, emoções, aspirações; e não poderiam nos motivar se não estivessem encarnadas" (TAYLOR, 1985b, p.67-68). Partimos da tese de que as avaliações fortes se dão primordialmente sob a forma implícita, no contato imediato com os bens constitutivos que nos constituem enquanto indivíduos e compõem o horizonte dentro do qual nos orientamos, e que ocorrem através da *reação afetiva inevitável* que temos nas situações que possuem alguma importância para nós. Em suma, o afeto é o elemento primário e imediato de nossa relação com o horizonte valorativo que historicamente herdamos e a partir do qual nos orientamos.

Voltando ao exemplo da esportista de Flanagan, cuja identidade não se encontra articulada explicitamente a valores "éticos" – no sentido "estrito" proposto pelo autor: se porventura, naquele dia de indisposição, ela ceder ao cansaço e à dor e não se levantar da cama para treinar, e, em virtude disso, sentir culpa e/ou vergonha, tal reação afetiva apenas ocorre porque treinar, superar, vencer as adversidades e dores, são valores caros a ela, dizem respeito à sua *avaliação forte*. Essa atitude não condiz com o tipo de pessoa que ela almeja ser. Tais respostas afetivas, mesmo que não articuladas explicitamente, são capazes de orientá-la e pô-la em contato com os valores e bens que a constituem enquanto pessoa e com o horizonte valorativo em que ela está inserida.

O que destacamos nesta seção é que o afeto, conjuntamente com os valores, são elementos constitutivos da autointerpretação humana, sem os quais não seria possível ao humano avaliar e decidir agir e como agir. Na próxima seção, abordaremos outro elemento constitutivo da autointerpretação que se manteve implícito em toda a nossa exposição, até agora apenas mencionado: o elemento linguístico. Abaixo, procuraremos deixar mais claro como os elementos avaliativo, afetivo e linguístico se apresentam entrelaçados e mutuamente implicados na filosofia de Taylor.

2.3.3 A autointerpretação e o elemento linguístico

Como vimos na última parte do primeiro capítulo (seção 1.5), o *sentido* de uma determinada *situação* depende do que se apresenta como *significativamente importante* a um *self*. Na verdade, a tese defendida por Taylor é ainda mais ampla: a determinação do que somos, bem como do que as coisas são, dependem do que é *significativo* ou de *importância* e somente podem ser compreendidos através dos significados estabelecidos *pela* e *na* autointerpretação. Contudo, em nossa exposição, mesmo empregando noções como *sentido*, *significado* e *significativo*, até o momento não desenvolvemos uma explicação que articule tais noções ao elemento que, por excelência, estão diretamente ligadas: a *linguagem*.

Nos artigos "Language and Human Nature"[21], de 1978, "Theories of Meaning", de 1980, e, mais recentemente, no livro *The Language Animal*, de 2016, Taylor procura defender sua compreensão *constitutiva-expressiva* da linguagem, cujas raízes remontam aos românticos alemães Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder e Wilhelm von Humboldt (HHH), em oposição à visão *designativa-instrumental* (HLC), vinculadas aos empiristas Thomas Hobbes, John Locke, Étienne Bonnot de Condillac, e seus herdeiros. Segundo o autor, na concepção *designativa-instrumental*, o intuito principal da linguagem seria o de "representar o mundo", como uma forma neutra de nos ligar à realidade externa. Nas palavras do autor:

> O papel da linguagem, em uma compreensão instrumental, é o de nos ligar às coisas, quer mediata ou imediatamente; e a ligação deve estar totalmente sob o nosso controle, se quisermos usá-las para compreender as coisas. O que naturalmente emerge disto é uma visão altamente designativa do significado. (TAYLOR, 1985d, p.205)

Segundo Taylor, a "visão" *designativa-instrumental* da linguagem apresenta dois aspectos distintivos, que são entendidos como interligados: (1) uma compreensão do sentido de um termo ou de um enunciado como sendo a própria coisa ou coisas referidas; (2) uma compreensão da linguagem como um instrumento neutro de que dispomos para representar o mundo. Para Taylor, ambos os aspectos dessa compreensão "naturalista" se mostram equivocados, uma vez que (1) os significados dos termos ou elementos linguísticos não podem ser entendidos como separados da forma como eles são expressos e (2) a linguagem não é um instrumento neutro

[21] Este ensaio trata-se inicialmente de uma comunicação feita por Taylor na Universidade de Carleton, Ottawa, em abril de 1978, posteriormente reunido em *Philosophical Papers 1*, em 1985. Na presente tese, faremos referência à publicação de 1985 com tradução nossa.

que usamos para falarmos ou expressarmos nossas representações, os significados linguísticos são constitutivos da ação comunicativa e das suas formas de expressão.

Nesta seção, pretendemos expor a maneira como Taylor compreende a construção dos significados no mundo e sua concepção *constitutiva-expressiva* de linguagem. Para tanto, primeiramente, procuraremos mostrar que, em conformidade com Gottlob Frege, Taylor compreende o sentido de um termo ou enunciado como não podendo ser identificado à sua referência. Posteriormente, procuraremos apresentar como o autor, contrariamente à Frege, não compreende a linguagem como um instrumento para falarmos de coisas do mundo de forma verdadeira, mas como constitutivamente comunicativa e essencialmente expressiva, intrinsecamente ligada ao contexto de fala e ao falante em questão.

Tanto em "Theories of Meaning" e *The Language Animal*, Taylor considera ser a contribuição crucial de Frege, especialmente em *Sobre o Sentido e a Referência,* de 1892, a de ter demonstrado que os termos podem apresentar sentidos diversos em relação à sua referência, bem como os termos podem apresentar sentidos totalmente diferentes quando tomados isoladamente de quando são empregados em frases (TAYLOR, 1985d, p.250 e 2016a, p.44). Para Taylor, o equívoco da compreensão *designativa* do sentido, pré-fregeana, foi a não observação desse aspecto e, com isso, a crença na possibilidade de se pensar o sentido de um termo como sendo a própria coisa referida. Para o autor, a distinção fregeana entre sentido e referência redirecionou a preocupação em relação à investigação do sentido dos termos, das palavras, e a colocou sobre "a *atividade* subjacente aos usos significativos [*meaningful*] da linguagem" (TAYLOR, 1985d, p.250, grifo nosso). Logo, o sentido não estaria ligado às palavras, mas àquilo que nós "*fazemos* com as palavras ao colocá-las em frases" (TAYLOR, 1985d, p.250, grifo nosso). Na compreensão de Taylor:

> Frege estilhaça a visão designativa com a sua distinção sentido/referência. Ele obriga o designatista a reconhecer que não podemos dar conta do significado apenas em termos de palavras e do que elas designam. Temos de distinguir este último, a referência, do sentido. Especificar o sentido é *especificar o caminho entre o enunciador em direção à referência*. Esta imagem fregeana de uma via invoca a noção de *atividade subjacente*. (TAYLOR, 1985d, p.252, grifo nosso)

Embora Frege não utilize a noção de "atividade subjacente" em seu escrito *Sobre o Sentido e a Referência,* a leitura de Taylor sobre a construção do sentido em Frege como ligado a uma

atividade ou mecanismo subjacente[22] apresenta alguma base textual, que em outro escrito de Frege. No prólogo das *Leis Básicas da Aritmética*, de 1903, Frege atribui a noção de "atividade" ao tematizar o processo de conhecimento: "Se queremos sair do subjetivo, devemos conceber o conhecimento como uma *atividade* que não produz o conhecido, mas que agarra [*ergreift*] algo que já existe" (FREGE, 2005, p.39, grifo nosso).

Em *Sobre o Sentido e a Referência*, Frege não faz uso da noção de atividade, mas concebe o *sentido* como estando "entre" o subjetivo (a ideia) e o objeto (a referência). Nas palavras de Frege:

> A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a ideia que dele temos é inteiramente subjetiva; *entre* uma e outra está o sentido que, na verdade, não é subjetivo como a ideia, mas que também não é o próprio objeto. (FREGE, 1978, p.135, grifo nosso)

Em Frege, o *sentido* não pode ser confundido com a *ideia*, que é entendida como subjetivamente construída e impossível de ser intersubjetivamente compartilhada por completo, por tratar-se de uma construção inteiramente própria do sujeito. Também o *sentido* não deve ser entendido como o objeto (a referência), mas se encontra *entre* o sujeito e a referência.

Mesmo que Taylor não tenha se referido textualmente ao prólogo de *Leis Básicas da Aritmética*, ele compreendeu a noção fregeana de *sentido* como uma *atividade* "entre" a ideia (subjetiva) e a referência (o objeto). Ou melhor: como uma "atividade subjacente" do sujeito em direção ao objeto (a referência). Sendo assim, Taylor entende a noção de *sentido* em Frege como aquilo que nem é subjetivo e nem parte do objeto, mas o que nos permite *alcançar* ou *agarrar* (ergreift) o objeto através das palavras.

Na verdade, por não ser nem subjetivo nem parte do objeto, mas *entre* um e outro, o *sentido* é entendido por Frege como intersubjetivamente compartilhado e ontologicamente preexistente a algum sujeito em particular. Tal realismo semântico permitiu, segundo Taylor, que a filosofia da linguagem pós-fregeana pensasse a possibilidade de existir uma espécie de *background* semântico como suporte ontológico aos nossos pensamentos e, consequentemente, aos nossos enunciados linguísticos (TAYLOR, 2016a, p.22). Seria somente em virtude desse *background* semântico que poderíamos *alcançar*, ou *agarrar*, como afirma Frege, através da atividade subjacente do pensamento, os objetos a partir das palavras. Por não ser nem subjetiva nem

[22] Em *The language Animal: the full shape of the human linguistic capacity*, de 2016, o autor usa a expressão "mecanismo subjacente [*underlying mechanism*]" para designar o mesmo aspecto da compreensão fregeana de sentido (TAYLOR, 2016a, p.168). Na presente tese, essa obra conta com tradução nossa.

idêntica à referência, a atividade ou mecanismo subjacente do pensamento nos possibilitaria compartilhar os mesmos sentidos para os mesmos sinais linguísticos em relação às mesmas coisas, possibilitando, assim, a comunicação.

Contudo, mesmo Frege tendo dado um passo fundamental ao romper com a concepção designativa de linguagem, oriunda dos ideais "naturalistas" da Modernidade, Taylor o considera ainda fiel à concepção moderna de linguagem, uma vez que Frege compreende o fenômeno linguístico, fundamentalmente, como tendo a *função* primordial de *representar* verdadeiramente a realidade. Como afirma Taylor, mesmo teorias do significado como as de Frege são "teorias condicionadas à noção de verdade" (TAYLOR, 1985d, p.254). Tal compreensão de Taylor sobre a filosofia fregeana não está diretamente relacionada à distinção entre sentido e referência, e sim ao seu projeto maior, subjacente à sua compreensão da linguagem em Frege. Isto é: o projeto de construção de uma linguagem pura, a Conceitografia [*Begriffsschrift*], como uma ferramenta necessária para alcançar verdadeiramente a realidade. Para Taylor,

> embora as teorias contemporâneas do significado tenham rompido com o grosseiro designativismo que nasceu do nominalismo do século XVII, elas permanecem fiéis a ele pelo menos nisto, isto é, entendem o significado em termos de representações. Compreender a linguagem é compreender como representamos as coisas na linguagem. Desta forma, permanecem fiéis às preocupações da epistemologia moderna, ao mostrar como a linguagem é um veículo para o conhecimento. (TAYLOR, 1985d, p.254)

Em *The Language Animal*, o autor faz a mesma consideração em relação a Frege, mas a amplia, comprometendo também seu legado:

> Minha afirmação é que este legado contínuo [de Frege] está, em muitos aspectos, profundamente em desacordo com a verdade. O erro crucial, na época e agora, está intimamente relacionado com o erro crucial subjacente à própria epistemologia moderna. (TAYLOR, 2016a, p.100)

Segundo Taylor, o que se preserva nas teorias do significado como as de Frege é a compreensão da linguagem como um *instrumento* que dispomos para falar/representar coisas. Há dois elementos que para Taylor definem a concepção instrumental de linguagem presente nas "teorias contemporâneas do significado", e também em Frege: "a sua ênfase nas representações, e o *status* soberano da posição do observador" (TAYLOR, 1980a, p.255 e 2016a, p.119). Mesmo que Frege, em "Sobre o Sentido e a Referência", tenha vinculado a noção de representação ao sujeito e, com isso, às ideias e não aos significados, Taylor observa que as teorias do significado que se valem do *status* da posição do observador "é outra forma de admitir

a primazia da representação" (TAYLOR, 1985d, p.255), bem como entendem "o observador como ocupando um ponto de vista externo em relação à linguagem" (TAYLOR, 2016a, p.16).

É justamente em alternativa a essa compreensão instrumental da linguagem, cuja função seria a de representar a realidade, subjacente à epistemologia moderna – e, segundo Taylor, também ao projeto fregeano de uma *Conceitografia* – que o autor formula sua compreensão de significado. Para Taylor, o sentido de algo *não* pode ser entendido como *plenamente* vinculado ao objeto que ele designa. Assim, Taylor incorpora a distinção fregeana de *sentido* e *referência*, mas, ao contrário de Frege, não compreende o sentido como se não houvesse nenhuma participação subjetiva em sua elaboração. Para ele, não se pode compreender a dinâmica da constituição dos sentidos se excluirmos algum dos *polos* envolvidos nessa dinâmica, tal como fizera Frege em relação ao sujeito, ao conceber o sentido como independente deste. Assim, Taylor desenvolve uma compreensão segundo a qual o *sentido* de algo somente pode ser compreendido a partir das *experiências significativas* dos *sujeitos envolvidos* (TAYLOR, 1985d, p.274 e 2016a, p.16).

Em *The Language Animal*, Taylor afirma que sua concepção acerca da dinâmica em relação à constituição dos significados está em conformidade com a "tese wittgensteiniana", segundo a qual o significado de um determinado termo deve ser compreendido no interior de uma "forma de vida". Segundo o autor:

> Uma palavra só tem significado dentro de um léxico e de um contexto de práticas linguísticas, que estão, em última análise, incorporadas em uma forma de vida. Essa formulação de Wittgenstein é uma das mais célebres teses deste tipo em nossos dias. (TAYLOR, 2016a, p.19)

Fazendo uso da terminologia própria de Taylor: o sentido de um termo deve ser encontrado a partir do "horizonte semântico" no qual os *sujeitos* estão comprometidos. Nesse sentido, não existe uma realidade independente ou um horizonte neutro a partir do qual um termo possa ser corretamente definido ou representado. Antes, trata-se de entender como, dentro de um determinado contexto de preocupações humanas, um termo poderia servir para articular os interesses e preocupações dos agentes em uma determinada situação.

Para Taylor, os termos ou enunciados que utilizamos para descrever uma determinada *situação* somente se apresentam com os *sentidos* que lhes são próprios em uma dinâmica que não é meramente uma *atribuição subjetiva*, pois a atribuição está necessariamente ligada ao horizonte semântico em que se está inserido e dependente da forma como o termo é expresso pelo agente

que experiencia a situação. Desse modo, o sentido dos termos ou dos enunciados, para Taylor, devem ser entendidos sob uma perspectiva da linguagem como constitutivamente comunicativa e expressiva. *Comunicativa*, na medida que o sentido depende de uma rede-de-interlocução entre os *sujeitos*, isto é, o sentido se dá apenas *na* comunicação e *pela* comunicação. "O *locus* primordial da linguagem é a conversação, e o *locus* original desta é o encontro face-a-face" (TAYLOR, 2016a, p.8). Para Taylor, o primado da posição do observador monológico, presente na concepção instrumental de linguagem, eclipsou a sua dimensão comunicativa. Para ele, as teorias do significado, como as de Frege, debitárias da tradição epistemológica,

> privilegiam uma compreensão do conhecimento como propriedade do indivíduo crítico. Tal compreensão faz-nos tomar o ponto de vista do observador monológico não apenas como uma norma, mas de alguma forma como as coisas realmente são para o sujeito. E isto é catastroficamente errado. (TAYLOR, 1985d, p.259)

Ao compreender a linguagem como constitutivamente comunicativa, Taylor põe em relevo o elemento *expressivo* como central à comunicação. Para Taylor, os elementos expressivos determinam "a natureza da relação estabelecida comunicativamente" (TAYLOR, 1985d, p.265). Mas a constituição destes elementos requer não apenas enunciação de palavras, mas também "linguagem corporal, contato visual ou sua ausência, tom de voz... O tipo de contato que é estabelecido na conversa depende destes aspectos, como a base sobre a qual os pares se encontram" (TAYLOR, 2016a, p.8). Os sentidos dos termos ou dos enunciados empregados estão relacionados aos elementos expressivos implicados na atividade comunicativa. Por exemplo, uma comunicação pode se apresentar

> amigável, íntima, casual, fácil; ou, pelo contrário, bastante formal, fria, distante, ou mal-educada, ou pouco educada, ou irônica, ou sutilmente desprezível – em virtude da dimensão expressiva do meu discurso: a forma como estou de pé, olho com atenção o interlocutor (ou com distância), sorrio (ou não), o meu tom de voz, a minha maneira de falar; como também pela forma como escolho as palavras. (TAYLOR, 1985d, p.265)

Assim, o sentido dos termos ou dos enunciados está relacionado aos elementos *comunicativo* e *expressivo* da linguagem. Dessa forma, podemos escolher palavras que são consideradas sinônimos ou utilizar as mesmas palavras, e o efeito expressivo em cada um dos usos comunicativos apresentar sentidos completamente diferentes. Voltando ao exemplo da esportista, se ao treinar naquela manhã ela afirmar "hoje eu estou disposta", a expressão corporal, a entonação da voz, da identidade pessoal, os valores defendidos por ela e o contexto de fala implicam no sentido da frase. Isso significa que o *sentido* depende do *contexto* em que

tal frase é expressada, do *sujeito* particular que a expressa e da *maneira* como o sujeito em particular a expressa.

Nessa perspectiva constitutivamente *comunicativa* e *expressiva* de linguagem, o contexto, o horizonte semântico e valorativo e os *sujeitos* envolvidos estão implicados no sentido. Embora Taylor, tal como Frege, entenda que o sentido dos termos não possa ser compreendido como uma representação subjetiva (uma ideia) nem significar sua referência (o objeto), Taylor diverge de Frege ao entender que ambos os elementos estão implicados na constituição do sentido. O objeto sempre se manifesta significativo a partir dos termos ou enunciados que utilizamos em virtude do contexto e do horizonte semântico historicamente herdado, no qual os *sujeitos* envolvidos na comunicação se encontram. Por outro lado, a maneira como os *sujeitos* se posicionam, isto é, se expressam, a partir do contexto e do horizonte semântico que se encontram também irá implicar no sentido dos termos que utilizam.

Voltando à célebre afirmação de Frege: "se queremos sair do subjetivo, devemos conceber o conhecimento como uma atividade *que não produz o conhecido*, mas que *agarra* [*ergreift*] algo que já existe" (FREGE, 2005, p.39, grifo nosso). Taylor compreende, ao contrário, que *em parte* sim, o sujeito é constitutivo do sentido. No que concerne ao que é *significativo para o humano* e suas *avaliações fortes*, não é possível compreender os significados envolvidos em uma situação comunicativa de forma desinteressada, sem experienciar os afetos envolvidos na situação (TAYLOR, 2016a, p.181). Como afirma Andrew Tsz Wan Hun, em "Language, Meaning, Morality And Community"[23]:

> Para Taylor, os sentimentos e significados estão em sua maioria interligados. A maioria dos sentimentos, tais como tristeza, raiva e gratidão, são respostas a objetos intencionais, que é o estado de coisas com significado para nós. Nossas intuições morais são sempre intuições sentidas. É impossível captar valores sem intuição sentida. Se queremos captar estes valores e significados subjacentes aos sentimentos, precisamos, através de articulações, empregar um novo termo. (HUN, 2017, p.221)

O que Hun destaca na passagem supracitada é a compreensão *constitutiva* da linguagem defendida por Taylor. No sexto capítulo do livro *The Language Animal*, o autor destaca as diferenças entre as teorias HCL e HHH e as compreende como operando sobre duas lógicas semânticas distintas: a "lógica designativa" e a "lógica constitutiva" (TAYLOR, 2016a, p.192). Na "lógica designativa", o *sentido* dos termos que usamos para descrever os fenômenos *precedem* o ato descritivo e o próprio fenômeno em particular. Dessa forma, ao introduzir um

[23] Na presente tese, com tradução nossa.

novo termo, o fenômeno descrito não muda. Trata-se de duas realidades distintas e separadas: "a linguagem" e a "coisa descrita pela linguagem". Por isso, o *significado* de um termo "X" denota a coisa "X", de forma que qualquer sinal linguístico poderia cumprir a função do termo "X". A linguagem é um instrumento *neutro*, cujo significado é definido independentemente do *sujeito*, do *contexto* e da *forma* como é *expressa*. Na lógica constitutiva, ao contrário, a articulação ou a introdução de uma nova expressão (que pode ser um novo termo) irá, *em parte*, engendrar o sentido em relação ao que é descrito. Nessa lógica constitutiva, a realidade e a linguagem são coexistentes (TAYLOR, 2016a, p.192).

Isso fica mais claro quando abordamos os "significados humanos": os termos que usamos ao descrever e expressar nossas experiências significativas, moldam a experiência, determinam a natureza da experiência vivida (TAYLOR, 2016a, p.92). Em "Self-interpreting Animals", ao expressar na linguagem nossos pensamentos, sentimentos, desejos e propósitos, estamos, em certo sentido, criando-os ou transformando-os. Taylor menciona como uma articulação da raiva pode se transformar em indignação, ou do desejo em amor e admiração (TAYLOR, 1985b, p.70). Também exemplifica o caráter constitutivo da linguagem, ao descrever uma pessoa que passou a experenciar o mundo de outra forma após o termo "racismo" se apresentar sob uma nova articulação significativa:

> Ela sentia mal-estar, falta de confiança, um sentimento vago de indignidade. Então ela é levada a refletir a este respeito. Ela sentia-se envergonhada sobre o que ela é, pedia desculpas pela sua existência, sem saber o motivo. Contudo, começou a perceber que havia algo de humilhante precisamente em sentir tal vergonha, algo degradante, meramente decadente e triste. Tal mudança ocorreu em virtude de uma revolução expressa na frase "negro é lindo" [*black is beautiful*]. (TAYLOR, 1985b, p.69)

Para Taylor, a linguagem molda a experiência vivida, torna possível novos sentimentos ou emoções, novos tipos de relações interpessoais e novos tipos de valor e possibilidades que não estão abertas para seres não-linguísticos. Em suma, a linguagem é um elemento constitutivo de nossa experiência significativa do mundo.

> Assim, para nós, animais de linguagem, a nossa linguagem é constitutiva das nossas emoções, não só porque *de fato* articulamos algumas delas, mas também *de jure* como médium em que todas as nossas emoções, articuladas e inarticuladas, são vividas. Apenas um animal de linguagem pode ter as nossas emoções: e isso significa, entre outras coisas, que tais emoções envolvem avaliações fortes. (TAYLOR, 1985b, p.74)

Sem um quadro de distinção de valor, os afetos não existiriam e as expressões linguísticas não se apresentariam significativas para nós. Ou: os afetos não somente estão condicionados aos

valores que assumimos como fortes, mas também aos elementos linguísticos que utilizamos para expressá-los. Ou ainda: nossos sentimentos e bens constitutivos apenas podem possuir algum significado para nós através de *expressões linguísticas* adequadas. Mas também, ao *articular* tais significados, podemos experienciar o mundo de maneira diferente; podemos mudar o que importa para nós e a maneira como nos sentimos em relação ao mundo e aos outros humanos, bem como podemos criar novas formas de estarmos no mundo, antes não reconhecidas (TAYLOR, 2016a, p.189).

A interpretação que Rosa faz de Taylor, onde a autointerpretação consiste em dois níveis de interpretação, um reflexivo e outro pré-reflexivo, aponta para o caráter *reflexivo* e *transformador* da linguagem enquanto uma articulação dos significados no nível pré-reflexivo:

> Temos assim, no primeiro nível, um sujeito cujo objeto é sua existência no mundo, o que tem significado para ele. Este significado encontra sua expressão nas aspirações e emoções do sujeito, e ao perguntar se essas aspirações e emoções são adequadas a esse significado, é o mesmo que se perguntar se o significado e a expressão divergem o suficiente. Mas isto já nos leva ao segundo nível de interpretação: o uso apenas da linguagem representa uma certa "reinterpretação" daquele nível existencial e abre o caminho para uma compreensão reflexiva do mesmo. (ROSA, 1998, p.87-88)

Através da linguagem, damos expressão *reflexiva* aos nossos valores e sentimentos e, com isso, podemos também transformá-los. Mas é importante perceber que *não* se cria tais valores e sentimentos por si só. Ao contrário: através da linguagem, explicitamos e rearticulamos o significado dos valores que possuímos em nossa experiência pré-reflexiva. Como salienta Rosa:

> O tema da segunda interpretação, a consciência reflexiva, e, portanto, seu objeto é todo o primeiro nível de interpretação, que deve ser questionado quanto ao seu significado; e sua expressão é, antes de tudo, uma linguagem teórico-conceitual. Na medida em que nosso "ser-aí" (e, portanto, nossa topografia moral) pode ser codificada linguisticamente de maneiras muito diferentes e nunca exaustivamente, o significado e a expressão, por sua vez, podem divergir consideravelmente. Isto cumpre os critérios para falar de dois níveis de interpretação. (ROSA, 1998, p.88)

Embora concordemos com a interpretação que Rosa faz de Taylor, é preciso destacar que tal compreensão não deve sugerir que nossa vida pré-reflexiva se constitui *sem* linguagem. Ao contrário, a articulação reflexiva dos significados linguísticos depende sempre dos significados, sentimentos e compreensões inarticuladas de nossa experiência primária no mundo, que também deve ser entendida como linguística. Não há nível pré-linguístico. Qualquer vida humana, por mais inarticulada, se dá na linguagem. Também, a compreensão da autointerpretação como constituindo dois níveis não deve sugerir que uma articulação

linguística reflexiva deva necessariamente ocorrer de forma "teórico-conceitual", como parece entender Rosa na passagem supracitada. A articulação "teórico-conceitual" é uma das formas de articulação linguística explícita, embora seja uma das mais importantes para nossa cultura. A defesa de Taylor é que, enquanto animais linguísticos, a maneira como expressamos aquilo que é significativo é sempre através de uma articulação linguística, e isso molda a maneira como sentimos e experienciamos o mundo. Nas palavras de Taylor, um animal que se autointerpreta

> trata-se de um animal cuja vida emocional incorpora um sentido do que é realmente importante para ele, sobre os contornos de suas aspirações, que necessita ser compreendido, mas que nunca é plenamente compreendido. A sua compreensão é esclarecida sempre na linguagem que se utiliza para falar de si próprio, dos seus objetivos, dos seus sentimentos etc.; e, ao moldar o sentido do que é importante, também molda o que se sente. (TAYLOR, 1985b, p.74)

Enquanto animais linguísticos, a linguagem é um elemento constitutivo de nossa autointerpretação e está entrelaçada aos nossos afetos e bens constitutivos. No que concerne aos "significados humanos", isto é, sobre o que se apresenta com algum grau de importância para nós e para nossa cultura, não é possível existir um desses elementos de maneira isolada. A existência de um implica necessariamente na ocorrência dos outros dois elementos, mesmo que de maneira inarticulada.

Contudo, cabe destacar ainda que os significados humanos não podem ser tomados isoladamente, mas, por assim dizer, em "cadeia interligada" (TAYLOR, 2016a, p.184). Por exemplo, o sentido do termo "racismo" e os sentimentos que o acompanham apenas podem se apresentar significativos em referência a outros termos e sentimentos, como justiça, dignidade, escravidão, indignação, dor etc., bem como em relação à comunidade na qual esses termos possuem algum significado de importância. Isso significa que uma expressão linguística apenas possui algum significado dentro de um horizonte semântico e valorativo e de um contexto de práticas linguísticas que estão encarnadas em uma comunidade historicamente determinada. Essa compreensão *holista* tayloriana aponta para as duas dimensões da autointerpretação humana que iremos abordar na próxima seção.

2.4 AS DIMENSÕES DA AUTOINTERPRETAÇÃO

Para Taylor, além de necessariamente envolver valores fortes, afetos e linguagem, o processo de articulação e de rearticulação daquilo que se constitui como significativo para o humano

ocorre a partir de duas dimensões: a *temporal* ou *narrativa* e a *dialógica* ou *social.* Para Abbey, em "Introduction: The Thought of Charles Taylor" (2004), tais dimensões podem ser entendidas como ocorrendo em dois planos: no *plano vertical*, enquanto dimensão interpretativa *dialógica* mediada pela noção de avaliação forte; e, em um *plano horizontal*, enquanto dimensão interpretativa *temporal*, caracterizada como um conjunto de narrativas – mais ou menos coerentes e mais ou menos explícitas – sobre os aspectos passados que são capazes de conferir sentido à existência do agente em virtude de seus projetos futuros (ABBEY, 2004, p.5).

Tal interpretação está em consonância com uma das metáforas favoritas de Taylor[24]: a imagem do humano como um ser que se orienta a partir de um *mapa* ou *topografia* moral. A ideia básica dessa metáfora cartográfica é que os sujeitos, enquanto avaliadores fortes, desde o início já são considerados capazes de se determinar e se relacionar com os outros sujeitos e com as coisas no mundo frente ao seu horizonte ético ou espaço de significados valorativos em que estão inseridos. Tal mapa ou topografia envolve uma concepção de valores intrínsecos básicos, enquanto *fontes* morais, que orientam as nossas distinções qualitativas ou avaliações fortes. Nas palavras de Taylor, em "The Moral Topography of the Self":

> Minha tese principal é: que o *self* existe essencialmente no espaço moral por meio de uma imagem-guia [*master image*], uma imagem espacial. E isso é o que eu quero dizer quando invoco a imagem de uma "topografia moral" do *self*. Esta forma de falar pode parecer fantasiosa ou arbitrária, mas não é. Pelo menos, a imagem não é minha, mas está ancorada na nossa autoconsciência moral. Quero dizer com isto não apenas que imagens espaciais frequentemente ocorrem na linguagem moral – como em Platão ao descrever o olho da alma voltado às ideias, ou da salvação como no céu, ou da verdade como "dentro" de nós – mas que nossas linguagens mais básicas e inescapáveis sobre o *self* incorporam termos espaciais, mais centralmente dentro/fora e acima/abaixo, para não falar da constrição topográfica do inconsciente, nosso sentido de profundidade interior, a desvalorização de alguns sentimentos como superficiais, e assim por diante. Minha tese é que esta espacialidade inerente ao *self* está essencialmente ligada a uma topografia moral, um sentido de onde se encontram as fontes morais. (TAYLOR, 1988, p.300)

Tais topografias ou mapas morais, entretanto, não podem ser entendidos como produto de uma autodeterminação dos indivíduos, mas como a base sobre a qual as comunidades históricas e culturais são constituídas. Trata-se aqui de um mapa diferente. Ele não apenas é capaz de orientar os indivíduos espacialmente, mas também temporalmente. Não apenas em termos espaciais, como dentro/fora e acima/abaixo, mas também temporais, como antes/depois. Esse

[24] Essa metáfora é tão utilizada por Taylor que a tarefa de a rastrear por completo em sua obra seria bastante difícil. Para mencionarmos apenas alguns casos: ela aparece em *Hegel* (TAYLOR, 2014a, p.31); em *As fontes do self* (TAYLOR, 1997a, p.149) e também em *Uma era secular* (TAYLOR, 2010, p.212).

indica o lugar e conta uma história. Sendo assim, acompanhando o sentido geral que Taylor pretende através dessa metáfora, gostaríamos de compreender a topografia do *self* como envolvendo duas dimensões básicas: a *temporal* ou *narrativa* e a *dialógica* ou *social.* Tais dimensões serão compreendidas como os pontos cardeais a partir do qual os *selves* se orientam no mundo.

2.4.1 A dimensão *temporal* ou *narrativa* da autointerpretação

Taylor compreende o humano, assim como fizera Heidegger, em *Ser e Tempo* (1927), como possuidor de "estrutura temporal" inescapável.[25] Quanto a esse aspecto, Abbey é enfática:

> Aqui novamente a presença de Heidegger pode ser sentida, pois Taylor adota como seu *leitmotiv* a noção de que os seres humanos são seres-no-tempo. Segundo Taylor, quando nos interpretamos, nos vemos como seres com um passado que pode ser lembrado, reconstruído e reinterpretado, e assim projetamos imaginativamente nossos propósitos no futuro. Taylor afirma que, enquanto seres-no-tempo, naturalmente criamos uma interpretação narrativa de nossas vidas. (ABBEY, 2004, p.5)

A maneira como nossa orientação no mundo está intrinsecamente ligada à maneira como nos situamos em relação ao passado, presente e futuro. Nas palavras de Taylor, "daquilo em que nos tornamos, entre uma gama de possibilidades presentes, projetamos nosso ser futuro. Esta é, claro, a *estrutura* de toda ação situada, por mais trivial que esta seja" (TAYLOR, 1997a, p.70, grifo nosso). Sendo assim, a existência humana sempre possui, em algum grau, uma "compreensão narrativa" sob uma perspectiva temporalizada, entre passado, presente e futuro. "Compreendo minha ação presente na forma de um 'e então': havia A (o que sou), então faço B (o que projeto me tornar)" (TAYLOR, 1997a, p.71). Ou, como afirma Ruth Abbey, "os seres humanos dão sentido às suas vidas como uma narrativa em desenvolvimento, em que confere sentido ao seu passado e direção ao seu futuro" (ABBEY, 2000, p.38).

Na perspectiva narrativa, a questão sobre "o que sou" (*what* I am) está necessariamente ligada à questão "onde estou" (*where* I am) (TAYLOR, 1997a, p.74). Isso torna mais claro o motivo pelo qual o autor tem feito uso enfático da metáfora cartográfica: "não tenho um sentido de

[25] Para Heidegger, em *Ser e Tempo*, "O *Dasein* 'é' seu passado no modo de seu ser, o qual, para dizer rudemente, "se gesta" cada vez a partir do seu futuro. Em cada modo de ser que lhe é próprio e, portanto, também no entendimento-de-ser que lhe é próprio, o *Dasein* ingressa numa interpretação-do-*Dasein* que lhe sobrevém e na qual ele cresce. A partir desta, ele se entende de imediato e, em certo âmbito, constantemente. Esse entendimento abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado – o que significa sempre o passado de sua "geração" – não *segue atrás* do *Dasein*, mas ao contrário, sempre o precede" (HEIDEGGER, 1927, p.81).

onde estou/o que sou [...] sem alguma compreensão de como cheguei onde estou ou me tornei quem sou" (TAYLOR, 1997a, p.74). Do ponto de vista da identidade do *self*, a estrutura temporal ou narrativa pode ser pensada da seguinte maneira: o que alguém é (*presente*), decorre de uma *articulação* entre o seu *passado* e a *projeção* sobre o seu *futuro*: você sabe aquilo que é por meio daquilo em que se tornou e através daquilo que projeta ser (TAYLOR, 1997a, p.72). Assim, a dimensão temporal se realiza enquanto autointerpretação em uma narrativa sobre a nossa identidade, isto é, enquanto resposta à pergunta "quem somos" ou "quem sou eu".

Nossa vida se realiza em um espaço de indagações no qual precisamos necessariamente "dar conta" de nosso próprio ser em forma de narrativa. A dimensão *temporal* ou *narrativa* confere sentido à minha ou à nossa situação presente em dois níveis: em um nível *individual*, como *biografia*; e em um nível *comum*, como *narrativa histórica* (TAYLOR, 1997a, p.636-7). Tais níveis se encontram entrelaçados e precisam ser articulados em uma autointerpretação coerente.[26] Nos dois níveis, *individual* e *comum*, como *biografia* ou como *história*, nossa identidade está conectada à nossa condição hermenêutica. Isto é: como nossa identidade sempre se encontra "em jogo", precisamos, então, articulá-la a partir das *configurações* valorativas historicamente herdadas, nas quais sempre nos encontramos. Em um sentido histórico *comum*, isso significa que, enquanto modernos, precisamos "dar conta" de nossa identidade a partir de noções inerentes às *configurações valorativas modernas* que se apresentam para nós como *incontornáveis*.[27] As próprias noções de *self* e *identidade* são termos cujos significados possuem certa importância apenas para sujeitos modernos, sob a perspectiva "peculiar" das configurações valorativas modernas (TAYLOR, 1997a, p.152).

O projeto de Taylor, em *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*, precisa ser entendido a partir desta perspectiva: como articulação narrativa da gênese da identidade moderna. Um de seus objetivos nessa obra é apresentar uma investigação das variadas *fontes* das diversas identidades modernas, que são entendidas como incontornáveis às nossas autointerpretações. Ou, nas palavras do autor, uma investigação das "várias vertentes de nossa concepção moderna do que é ser um agente humano, uma pessoa ou um *self*" (TAYLOR, 1997a, p.15). Com isso, o autor põe em relevo o entrelaçamento entre ontologia e história: não apenas

[26] Voltaremos ao tema da narrativa histórica e sua importância para o pensamento de Taylor no próximo capítulo.
[27] "Configurações Incontornáveis" é o tema de abertura da primeira parte do livro *As fontes do Self*, de Taylor. Cf. TAYLOR, 1997a, p.15-40.

enquanto uma reconstrução da história da ontologia do humano, mas também da história como uma dimensão ontológica do humano.

Embora o caráter de estar sempre "em jogo" seja uma característica ontológica do ser humano, para Taylor, o *sentido* de sua identidade somente pôde tornar-se *significativo* em virtude de seu contexto historicamente enraizado. O sentido narrativo de nossa identidade não é um elemento "extraopcional", mas é um elemento constitutivo da nossa condição hermenêutica. Enquanto animal autointerpretativo, isso implica, por sua vez, na própria significatividade do mundo. A concepção *holista* de significado de Taylor, como envolvendo necessariamente valores, afetos e linguagem, os compreende necessariamente como históricos. Sob este aspecto, afirmar que o nosso ser sempre está "em jogo" é, para Taylor, enfatizar o caráter historicamente problemático dos valores, afetos e linguagem que constitui nossa *identidade*.

Mas afirmar o caráter historicamente problemático de nossa identidade não significa decretar a "morte" ou "apagamento" dos horizontes de valor, como fizera Nietzsche (NIETZSCHE, 1882, p.147-148), e sim que nenhuma configuração valorativa pode ser mais entendida como "partilhada por todos" e/ou "plenamente articulada" (TAYLOR, 1997a, p.32). Nesse sentido, por mais próxima que uma pessoa pareça estar de conceber uma formulação última sobre o que acredita ser "*a* fonte espiritual" com a qual sua vida está conectada, ela está longe de ser capaz de desenvolver "uma *formulação* definitiva com confiança absoluta" (TAYLOR, 1997a, p.32). Esse é o caráter problemático da condição hermenêutica humana: se, por um lado, é *impossível* dar uma resposta última às questões relativas à existência humana, por outro, é também *impossível* deixar de fazê-las e dar-lhes alguma resposta. Na medida em que o ser humano é apenas constituído através deste processo de autointerpretação, frente a um horizonte valorativo historicamente herdado, é impossível uma definição completa, histórica, supralocal, ou ainda, "neutra" em relação a si mesmo. Nas palavras do autor,

> Um ser que só existe na autointerpretação não pode ser entendido absolutamente; e um ser que só pode ser entendido no contexto de distinções de valor não pode ser capturado por uma linguagem científica que essencialmente aspira à neutralidade. (TAYLOR, 1985a, p.3)

Assim, a determinação do que somos e do que são as coisas no mundo depende do que se apresenta como *significativo* ou de *importância* e somente pode ser compreendida através de uma *articulação autointerpretativa* no interior de um horizonte significativo historicamente determinado. Por exemplo, tomar decisões estratégicas com base em cálculos matemáticos, ou ter uma voz grave, ou se levantar cedo para treinar mesmo com dores, ou poder identificar um

caso de racismo e indignar-se, são ações cujos elementos apenas manifestam-se *significativos* para *alguns* sujeitos em virtude do seu contexto histórico específico, mas para outros sujeitos e em outros momentos históricos, tais situações poderiam se apresentar vazias de sentido ou possuindo outros sentidos de importância. Portanto, o que é *significativo* apenas pode se manifestar, enquanto tal, para um sujeito que se *interpreta* de determinada maneira frente ao horizonte valorativo historicamente determinado.

Contudo, assumir uma posição frente ao horizonte valorativo não é para Taylor uma descoberta individual, mas precisa ser entendida sob uma perspectiva *social* e *dialógica*. Isso implica, por sua vez, em uma "rede de interlocução" (semântica e valorativa) com outros humanos (TAYLOR, 1997a, p.55). Esse processo "dialógico" consiste em uma relação dinâmica entre nossas autointerpretações, as que os outros fazem de nós e a que nós fazemos de outros, sempre em conformidade com o horizonte valorativo histórico a partir do qual nossas práticas, os nossos costumes e nossas instituições sociais se encontram dotadas de sentido.

2.4.2 A dimensão *dialógica* ou *social* da autointerpretação

Em "The Dialogical Self"[28], ao criticar a perspectiva epistemológica moderna, Taylor afirma que o *self* é entendido "antes de tudo, como um espaço 'interno', uma 'mente', para usar a antiga terminologia, um mecanismo capaz de processar representações" (TAYLOR, 1991a, p.307). Tal concepção implica em uma compreensão do *sujeito* como *independente* do *corpo* e de *outros sujeitos*. Nessa *independência*, para Taylor, se encontra o cerne da "consciência monológica", enquanto compreensão naturalista do humano, hegemônica na Modernidade. Consequentemente, essa concepção de *self* impediu uma compreensão mais rica e adequada sobre o humano e mais apropriada à variedade cultural humana (TAYLOR, 1991a, p.307).

A necessidade de superação da "consciência monológica" é identificada por Taylor como uma das características filosóficas do século XX:

> Destacam-se neste século as obras de Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Ludwig Wittgenstein. O que todos eles possuem em comum é que eles entendem o agente, não principalmente como o *locus* das representações, mas

[28] Publicado no livro *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, organizado por David R. Hiley, em 1991. Na presente tese, faremos referência a essa edição com tradução nossa.

> como engajado em práticas, como um ser que atua através de e em um mundo. (TAYLOR, 1991a, p.307)

O que a perspectiva monológica moderna ignora e que os filósofos supracitados procuram superar, segundo Taylor, é que a compreensão humana não ocorre através de *representações*, mas em conformidade com o *background significativo*[29]; e em virtude de nossas *práticas dialógicas* (TAYLOR, 1991a, p.307). Esses dois aspectos estão necessariamente interligados: o *background significativo* é a base a partir da qual os sujeitos agem no mundo, ainda que, na maioria dos casos, de forma inarticulada:

> Eu tenho familiaridade com um ambiente ao ser capaz de ir de qualquer lugar para outro com facilidade e de forma segura. Posso parecer perdido se me pedirem para desenhar um mapa, ou mesmo ao dar instruções explícitas a um estranho. Sei como manipular e usar os instrumentos familiares em meu mundo, geralmente de forma inarticulada. (TAYLOR, 1991a, p.309)

Na *prática*, as coisas já se apresentam *compreendidas* mesmo que de forma *inarticulada*. Inarticulado significa aqui que não há uma reflexão explícita por parte do agente sobre *o que* e *como* age, embora o *sentido* da ação precise ser apreendido por alguma expressão. Um indivíduo pode agir de forma *apropriada*, ou seja, em conformidade com um *senso* do que é adequado ou correto fazer, mas não saber explicitar em termos apropriados os motivos que o levaram a agir daquela maneira.

> De fato, algumas das características mais difundidas de minha atitude para com o mundo e para com os outros são codificadas através da forma como me porto e me projeto no espaço público, seja como "macho", ou tímido, ou ansioso a agradar, ou calmo e imperturbável. (TAYLOR, 1991a, p.309)

Para Taylor, ainda que inarticulada, a compreensão das coisas, bem como de nós mesmos, sempre ocorre *mediante* elementos que somente podem ser realizados em uma *comunidade*, através de práticas marcadamente *dialógicas*. Tais práticas dialógicas são entendidas como referenciais constitutivos dos sujeitos-na-comunidade, enquanto "padrões" de interpretação historicamente disponíveis. Em *As Fontes do Self*, Taylor denomina tais práticas dialógicas de "redes de interlocução" (TAYLOR, 1997a, p.55). Para o autor, em muitos casos, os elementos dialógicos das nossas práticas sociais se apresentam de uma maneira fortemente ritualizada, como nas conversas mais ordinárias. Na maioria das vezes, elas se baseiam em pequenos rituais, geralmente despercebidos. Por exemplo, uma característica muito importante das práticas dialógicas humanas é o ritmo, a cadência. Cada gesto de um agente precisa estar coordenado

[29] Taylor utiliza a noção de *background significativo* nesse escrito, mas, como vimos, em outros escritos ele faz uso de *horizonte significativo*. As duas expressões são equivalentes em Taylor.

com outros, se manifesta segundo um certo fluxo. “Quando se perde este fluxo, como acontece ocasionalmente, cai-se em confusão; as ações se tornam ineptas e descoordenadas” (TAYLOR, 1991a, p.309).

A defesa de Taylor é que esses “elementos ritualísticos”, que constituem parte significativa de nossas atividades no mundo, são ações fundamentalmente dialógicas, em que os agentes estão *integrados* aos elementos expressivos e valorativos presentes no *background significativo* e *valorativo* comumente compartilhado e historicamente herdado. Como o *background significativo* e *valorativo* na maioria dos casos se manifesta implícito, são os “elementos ritualísticos” que dão a referencialidade necessária para que os indivíduos possam se orientar no espaço comum.

Quando tratamos dos elementos valorativos de nossa autointerpretação em conexão à dimensão dialógica, Rosa destaca que um

> indivíduo ganha uma identidade ao ser socializado numa comunidade que fornece as categorias necessárias à autointerpretação e as ancora numa topografia “moral”, num horizonte prévio de significado. O mapa moral-cognitivo desta comunidade, cultura ou modo de vida contém definições do que é importante ou sem importância, bom ou mau, nobre ou comum, mas também do que constitui uma boa vida, qual é a natureza do indivíduo e da sociedade, o que constitui uma ordem justa, o que garante um conhecimento seguro, e assim por diante. (ROSA, 1998, p.127)

Com isso, Taylor formula uma compreensão na qual estabelece o *diálogo* (implícito ou não) como *locus* das *experiências significativas* humanas. É nesse sentido que Taylor afirma ser “a comunidade constitutiva do indivíduo, no sentido de que as autointerpretações que o definem são provenientes do *intercâmbio* que a comunidade realiza” (TAYLOR, 1985a, p.8, grifo nosso).

Isso fica mais claro quando destacamos os aspectos públicos de nossas autointerpretações. Para Taylor, um dos aspectos necessários às nossas avaliações fortes diz respeito à maneira como nós pretendemos ser vistos no “espaço público”[30] (TAYLOR, 1991a, p.309 e 1997a, p.30). Por exemplo, o tipo de vida que a esportista vive não pode ser dissociado da maneira como ela pretende ser reconhecida por outras pessoas no espaço público. Desse modo, a identidade da esportista é inseparável de sua comunidade e é, *em parte*, constituída em diálogo *permanente* com ela. Isso implica que nossa autointerpretação nunca é simplesmente definida em termos de

[30] A expressão “espaço público” aqui possui uma conotação não explicitamente política, mas diz respeito a uma comunidade mais ampla, ético-cultural.

propriedades individuais. Nossa autointerpretação é definida sempre no "espaço público" em *diálogo* com outras pessoas. Nas palavras do autor: "Definimo-nos *em parte* em termos do que viemos a aceitar como nosso lugar adequado dentro dessas ações dialógicas" (TAYLOR, 1991a, p.311).

Dois anos mais tarde, em "A Política do Reconhecimento"[31], Taylor afirma:

> Minha descoberta de minha identidade não implica uma produção minha de minha própria identidade no isolamento; significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro. Eis por que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros. (TAYLOR, 2000b, p.248)[32]

Nesse escrito, Taylor desenvolve, como um dos aspectos característicos inerentes à relação entre *identidade* e *comunidade* sob a perspectiva *dialógica*, a noção de *reconhecimento*. Embora nos escritos anteriores à década de 1990 o tema do reconhecimento não figure dentre um dos aspectos constitutivos da autointerpretação, em "A Política do Reconhecimento", o autor apresenta alguns indícios nessa direção.[33] Para o autor, nossa posição no espaço púbico ocorre *em parte* à custa do *reconhecimento* ou do *não-reconhecimento* em um processo dialógico contínuo com "outros significativos" (TAYLOR, 2000b, p.246).

Rosa apresenta duas razões em favor da interpretação do *reconhecimento* como uma característica constitutiva da autointerpretação: primeiro, porque, para Taylor, "um *self* apenas existe enquanto tal em relação a certos interlocutores e isso implica reconhecimento"; e segundo, porque "para formar e manter uma identidade estável, os sujeitos precisam de reconhecimento e estima" (ROSA, 1998, p.129). Ambas são, para Rosa, decisivas na compreensão do processo de autointerpretação humana desenvolvida por Taylor. Já em Abbey (2000) e Smith (2002), a noção de reconhecimento não figura como parte da antropologia

---

[31] Um dos ensaios mais influentes de Taylor, originalmente publicado no livro *Multiculturalism: a Critical Reader*, organizado por David Theo Goldberg, em 1992, foi reimpresso na coletânea de artigos *Philosophical Arguments* de Taylor. Seguiremos na presente tese a paginação da tradução brasileira, publicada em 2000, desse último livro.

[32] É preciso chamar atenção para uma possível confusão que noções como "interno" e "interiormente" podem gerar aqui. Para Taylor, a noção de *interioridade* como uma característica do *self* diz respeito ao quadro de orientação no qual a compreensão ocidental do *self* foi estabelecida. Em *As Fontes do Self*, Taylor reconstrói a história do *self*, caracterizado enquanto interioridade, como um "voltar-se para dentro", que remonta a Platão, passando por Agostinho, e é intensificada por Descartes e Locke (TAYLOR, 1997, p.231). Contudo, tal concepção de *self* enquanto interioridade é uma das maneiras possíveis de *autointerpretação*. Para Taylor, o *self* enquanto tal *não* possui nenhuma característica determinada fora de alguma configuração historicamente situada.

[33] Indiretamente, na obra *As Fontes do Self* , Taylor relaciona os movimentos pertinentes às demandas das mulheres e dos negros como exemplos de *luta por reconhecimento*, mas não chega a desenvolver essa noção. Cf. TAYLOR, 1997a, p.69 e 508.

filosófica de Taylor, mas como uma noção da filosofia política do autor. E mesmo Rosa (1998), que embora a compreenda como um aspecto constitutivo da autointerpretação, não apresentou uma argumentação específica em apoio a essa compreensão. Em todo caso, trata-se de uma das noções de Taylor em que o aspecto político e o ontológico se entrelaçam. Em conformidade com os nossos interesses no presente capítulo, abordaremos a noção de *reconhecimento,* sob o âmbito ontológico, como constitutiva das relações dialógicas e, consequentemente, da autointerpretação humana.

2.4.2.1 O Reconhecimento como Constitutivo da Dimensão Dialógica

Em "A Política do Reconhecimento", a noção de reconhecimento é apresentada segundo seu caráter *positivo*: reconhecer é *atribuir* um *valor* de "significação" *positiva,* ligada a uma pessoa ou a um grupo cultural ou social distinto. Por exemplo, reconhecer a sutileza, a maestria, a força de alguém ou de uma cultura é atribuir um *valor* cuja *significação* é *positiva*. Mas também é possível reconhecer *negativamente* ou *não* reconhecer uma pessoa, grupo ou cultura. Nesse caso, o reconhecimento negativo significa atribuir uma compreensão *distorcida* em relação a uma pessoa, grupo ou cultura. O "não-reconhecimento" é uma compreensão *redutora, caricata, negativa*, que visa *desmerecer* ou até *desprezar* outra pessoa ou outros grupos sociais ou culturais. Para o autor, a *atribuição* de valor negativo, através do "não-reconhecimento", é potencialmente danosa à identidade pessoal e cultural das pessoas em que pese tal reconhecimento. O problema, para Taylor, não decorre simplesmente de um "erro" ao reconhecer, mas sim do fato de que "a projeção de uma imagem inferior ou desprezível sobre outra pessoa pode na verdade distorcer e oprimir na medida em que a imagem é *internalizada*" (TAYLOR, 2000b, p.249, grifo nosso).

Para entendermos de maneira mais apropriada a noção de "internalização do reconhecimento" em Taylor, é importante recorrer a aspectos da sua filosofia que, embora *implícitos* no escrito "A Política do Reconhecimento", dão suporte a essa noção. É preciso compreender o *sentido* da *identidade* ou a *autointerpretação* de alguém como apenas podendo se manifestar *significativamente* segundo algum valor (positivo ou negativo) frente ao *horizonte valorativo* no qual se está inserido.

Atribuir um *valor* (negativo ou positivo) a alguém ou a um grupo cultural (reconhecimento) deve ser entendido como uma *interpretação* (articulada ou inarticulada) frente a um *horizonte*

valorativo historicamente herdado. Uma identidade possui em uma cultura *significados historicamente estabelecidos* e, assim, o *reconhecimento* atribuído a ela deve ser entendido como inerente ao *horizonte valorativo* no qual se está inserido. O *reconhecimento*, bem como o *não-reconhecimento* é entendido como um processo de *incorporação* de *valores historicamente estabelecidos.* As pessoas e/ou os grupos sociais ou culturais passam, então, a se autointerpretarem a partir de valores atribuídos e passivamente *incorporados* à sua identidade. É nesse sentido que uma identidade pode vir acompanhada, por exemplo, de uma atribuição de valor negativo como a "preguiça", *incorporado* a ela em virtude de sua autointerpretação. Por isso, não muito raro, pessoas de grupos historicamente marginalizados *internalizam* valores de outras culturas que os depreciam.

Contudo, isso *não* significa que *necessariamente* deva ser assim. Taylor afirma ser a identidade, *em parte*, determinada pelo reconhecimento de outros. Ser "*em parte*", aqui, é importante. Nos orientamos *a partir* de valores inerentes às nossas relações dialógicas e reconhecemos a nós e a outros, *em parte*, em virtude dessas relações. Contudo, isso *não* significa que *necessariamente* teremos de *nos* identificar e/ou reconhecer a outros em conformidade com o que se está historicamente incorporado nas relações dialógicas. Muitas vezes precisamos nos situar *em oposição*, em uma *rearticulação* interpretativa dos valores inerentes ao nosso *horizonte valorativo.* E a história nos oferece diversos exemplos nessa direção.

A possibilidade de uma pessoa se situar – através de uma *rearticulação interpretativa*, no interior de um horizonte valorativo – está ligada à condição hermenêutica do humano, enquanto identidade que está sempre "em jogo" em uma autointerpretação. Isso *não* significa que está aberta a "qualquer" possibilidade interpretativa, mas que é sempre possível a uma pessoa *rearticular* sua identidade frente ao *horizonte valorativo* em que está inserida. Para Taylor, assumir uma determinada *identidade* é tomar uma posição *interpretativa* frente ao *horizonte valorativo*, e isso implica *reconhecer* a *outros* como dotados de um *significado* e *valor* específicos. A maneira como se posiciona diante do *horizonte valorativo* – sob avaliações fortes – determina os *valores* assumidos por sua identidade e, com isso, os valores que usará ao *avaliar* e *reconhecer* a sua identidade e a de outros. Somente assim a sua identidade, bem como a do "outro", aparecerão "significativas".

Existe, para Taylor, uma dinâmica de *significação* que conecta o *sujeito* a um *mundo* e a *outros* sujeitos: se, por um lado, o significado de *outros* depende, em parte, da posição que um *sujeito* assume frente ao *mundo* sob um quadro definido de valores; por outro, a maneira como o

próprio *sujeito* pode se manifestar *significativo* para *si mesmo* depende, em parte, da posição que *outros* sujeitos assumem frente aos seus horizontes valorativos. Assim, a noção de *outros significativos* é importante em um duplo aspecto: *passivo* e *ativo*; tanto na posição daquele que *reconhece* como na posição daquele que é *reconhecido*. *Ativamente*, como a maneira pela qual os *outros* se apresentam com certo significado para mim, depende, *em parte*, da posição que eu assumo frente ao *horizonte valorativo* e passo a *reconhecê-los*. *Passivamente*, a minha própria identidade depende, *em parte*, da posição que os *outros significativos* assumem diante do *horizonte valorativo* e passam a me *reconhecer*. É nesse sentido que Taylor afirma em "A Política do Reconhecimento" que a identidade deve ser *negociada* "por meio do diálogo, em parte aberto, em parte interno, com o outro." E acrescenta: "Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros" (TAYLOR, 2000b, p.248). Assim, precisamos compreender a autointerpretação como um *diálogo* com *outros significativos*, que pode também ser – em muitos casos é – por meio do conflito, em que o *reconhecimento* é parte crucial.

Contudo, é preciso destacar que, sob a perspectiva ontológica, o *reconhecimento* não significa se reconhecer ou reconhecer outro como igual. Nem todas as culturas e nem todos os períodos históricos a *igualdade* é compreendida como um *bem* constitutivo, isto é, como um valor parte do horizonte semântico e valorativo socialmente compartilhado. Por isso, reivindicar *politicamente* o reconhecimento *igual* diz respeito a uma reivindicação *legítima* segundo o horizonte historicamente herdado de *nossa* cultura, e não uma característica ontológica humana. Embora a relação *dialógica* de reconhecer e ser reconhecido como possuindo um significado seja uma dimensão constitutiva da maneira como nos autointerpretamos.

Até este momento, procuramos desenvolver uma análise sobre os elementos e dimensões constitutivas da autointerpretação segundo a filosofia de Taylor. Assim, foi possível compreender a forma *holista* com que o autor procura entender o humano sob a perspectiva de sua natureza hermenêutica. Tal análise consistiu em evidenciar uma das preocupações centrais da "ontologia do humano" ou "antropologia filosófica" de Taylor, ao reconstruir as noções e conceitos que *articulam* a maneira como os humanos se *autointerpretam*.

Entretanto, é preciso salientar que nossa interpretação se diferencia das compreensões *bidimensionais*, como as de Smith ou Abbey. Para Smith, a antropologia filosófica de Taylor consiste em estabelecer as "características estruturais da agência humana" (SMITH, 2002, p.2). Em Abbey, tal investigação tenta estabelecer "as características ontológicas do *self*, aquelas que

não mudam" (ABBEY, 2000, p.3). Mesmo existindo diferenças importantes entre esses autores, em ambas as interpretações, essas características "ontológicas" ou "estruturantes" procuram *articular* uma compreensão do humano enquanto tal, independentemente de seus aspectos circunstanciais e contextuais ou culturais e históricos. Tais interpretações encontram sustentação em escritos de Taylor, como em "The Moral Topography of the Self", quando Taylor afirma existir uma distinção crucial entre "o que pertence à agência humana enquanto tal, em todos os tempos e lugares, e o que é moldado de forma diferente em diferentes culturas" (TAYLOR, 1988, p.299). Ou quando, um ano depois, em *As Fontes do Self,* Taylor argumenta que certas "condições" da autointerpretação precisam ser entendidas como "exigências estruturais inescapáveis do agir humano" (TAYLOR, 1997a, p.52).

Contudo, ao mesmo tempo e nos mesmos escritos, Taylor também afirma que o "que somos como agentes humanos é profundamente dependente-de-interpretação" e que tais interpretações são "constantes" em "questões que todas as culturas precisam abordar" (TAYLOR, 1988, p.299). Ou que "o fato de que aquilo que um dia foi sólido tenha em muitos casos se desmanchado no ar mostra que lidamos *não* com coisas fundadas na natureza do ser, mas com *interpretações* humanas mutáveis" (TAYLOR, 1997a, p.43, grifo nosso). Tais passagens evidenciam o quanto a dimensão *ontológica* precisa ser compreendida *articulada* à *dimensão histórica* em Taylor. Sendo assim, para nos afastarmos das interpretações bidimensionais e, com isso, evidenciar a *articulação* desenvolvida por Taylor entre o ontológico e o histórico, na última seção deste capítulo, abordaremos as seguintes questões: quais são as condições de validade de uma argumentação ontológica sobre o humano defendidas por Taylor? E qual é o estatuto epistemológico das caracterizações ontológicas empregadas por Taylor?

2.5 SOBRE A VIABILIDADE DE UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

John Dunn, em seu artigo intitulado "Elusive Community: the political theory of Charles Taylor" (1990)[34], afirma ser o "compromisso obstinado" à questão sobre "o que significa ser um ser humano" o componente que mantém o trabalho de Taylor "unido como um todo". E complementa:

> é claro que sabemos que existe atualmente uma gama assombrosa de respostas à questão sobre o que é ser um ser humano; e não existe uma técnica de análise

[34] Na presente tese, com tradução nossa.

> moderna muito fiável que estabeleça claramente se existe ou deve existir, com efeito, algum núcleo comum ao que tem sido ser um ser humano, mesmo nos últimos milhares de anos. (DUNN, 1990, p.181)

No entanto, mesmo com a "gama assombrosa" de respostas sobre o que é ser um ser humano, isso não significa, para Taylor, que o relativismo e o subjetivismo sejam as únicas opções disponíveis. Ou, nas palavras de Taylor, "o fato de não podermos fazer um relato determinista de nosso comportamento nos autoriza a inferir que nenhum relato com esse teor possa ter validade" (TAYLOR, 2000c, p.39). Também, que a defesa da falseabilidade da discussão ontológica sobre o humano tenha de significar necessariamente um impeditivo à defesa de algum argumento ontológico em específico. Ao contrário, reconhecer a inexistência de uma base transcendente ou um "realismo metafísico" como suporte ontológico do humano já é, de algum modo, dar uma resposta à questão. Mas ainda cabe questionar: o que torna, para Taylor, válida tal argumentação?

Em vista de defender sua argumentação ontológica sobre o humano, Taylor se volta ao modelo transcendental defendido por Kant. Tal modelo argumentativo, embora explicitamente desenvolvido no escrito "A Validade dos Argumentos Transcendentais", de 1978[35], perpassa implicitamente toda a antropologia filosófica de Taylor, uma vez que em parte alguma ele afirma explicitamente desenvolver uma argumentação transcendental ao defender que os seres humanos são animais autointerpretativos. Ainda assim, intérpretes como Rosa (1998), Smith (2002) e Meijer (2018) defendem ser esse o caso. No intuito de alcançar maior clareza em relação à apropriação feita por Taylor dos argumentos transcendentais kantianos, iniciaremos essa seção com uma abordagem geral de como explicitamente Taylor elabora a argumentação transcendental e, após, teceremos algumas considerações sobre a aplicabilidade da argumentação transcendental à antropologia filosófica de Taylor.

2.5.1 A Validade da Argumentação Transcendental

A primeira vez que Taylor tematiza os argumentos transcendentais, no artigo "The Opening Arguments of the Phenomenology", de 1972[36], o faz através de uma abordagem nova em

[35] Ensaio publicado pela primeira vez em *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.79, em 1978, e reimpresso em *Philosophical Arguments*, em 1995. Sigo na presente tese a tradução brasileira publicada em *Argumentos Filosóficos*, em 2000.

[36] Publicada em *Hegel*: *A Collection of Critical Essays*, editada por Alasdair MacIntyre, em 1972. Na presente tese, as passagens citadas contaram com tradução nossa.

relação à *Fenomenologia do Espírito* (1807), de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. O autor considera o conjunto dos três primeiros capítulos desta obra como "um ensaio sobre a argumentação transcendental". E complementa:

> Por "argumentos transcendentais" quero dizer argumentos que *partem* de alguma faceta supostamente inegável da nossa experiência para *concluir* que esta experiência deve ter certas características ou ser de um certo tipo, pois caso contrário esta faceta inegável não poderia ser. Obviamente, os exemplos mais conhecidos encontram-se em Kant, e é devido a esta presunção que o "transcendental" é apropriado. (TAYLOR, 1972, p.151)

Mais tarde, ainda sobre o mesmo tema, no livro *Hegel*, Taylor enfatiza que os argumentos transcendentais possuem dois movimentos característicos: "*partimos* de algo que é o caso [*we start with a given*]" – em Kant, a experiência e, em Hegel, a existência do *Geist* – "e argumentamos de *volta* às suas condições necessárias [*and argue back to its necessary conditions*]" (TAYLOR, 1975, p.95, no original, grifo nosso)[37]. Desse modo, Taylor apresenta os argumentos transcendentais como um tipo de argumentação *regressiva* em *dois movimentos*: *parte*-se de uma *suposição* considerada certa *em direção à* investigação de suas *condições de necessidade*, para depois *voltar* à suposição, de modo a concluir que se *dada suposição* estiver certa, então ela necessariamente deve possuir tais *condições de necessidade* estabelecidas na investigação. Sendo assim, a validade da argumentação depende (1) da força da evidência de que se parte e (2) da demonstração da conexão necessária entre as condições e a suposição inicial.

No artigo de 1972, Taylor considera que esta forma de argumentação não se limita ao modo como Kant e Hegel operaram, mas faz "parte, em grande medida, do debate filosófico contemporâneo" (TAYLOR, 1972, p.151-52). Nesse escrito, o autor aponta Peter Frederick Strawson, Wittgenstein e Merleau-Ponty como exemplos paradigmáticos nesse sentido e considera que o argumento transcendental foi empregado por esses autores com o propósito de superar "um ou outro aspecto do quadro dualista da experiência, desenvolvido e transmitido a nós pelo cartesianismo e pelo empirismo" (TAYLOR, 1972, p.156).

[37] Na versão brasileira, os tradutores optaram por traduzir "and argue back to its necessary conditions" por "e inferimos as suas condições necessárias" (TAYLOR, 2014a, p.121). Optamos aqui por uma outra tradução para enfatizar o duplo movimento presente na formulação dos argumentos transcendentais proposta por Taylor.

Em 1978, em seu principal ensaio sobre o tema, intitulado "A Validade dos Argumentos Transcendentais"[38], o define novamente, mas agora sob uma formulação ligeiramente diferente:

> Os argumentos que desejo denominar "transcendentais" partem de alguma característica de nossa experiência que eles consideram indubitáveis 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). (TAYLOR, 2000c, p.33)

Tal como nos textos anteriores, Taylor considera que um argumento transcendental possui dois movimentos, com a diferença de que, dessa vez, apresenta as "condições necessárias" como uma "conclusão mais forte concernente à natureza do sujeito". Aqui, Taylor sublinha a necessidade, presente na argumentação transcendental, de *tornar explícita* alguma característica ontológica do humano. Nesse sentido, a argumentação transcendental válida poderia ser formulada da seguinte maneira: (1) ela começa com alguma suposição sobre a *experiência* humana (em sentido lato), considerada como autoevidente e que não precisa ser justificada (por exemplo, no caso de Kant, a experiência sensível). Após, (2) essa suposição autoevidente serve de base para outra afirmação mais forte e menos plausível sobre a *natureza* humana – por exemplo, no caso de Kant, que o intelecto humano é constituído por categorias que, *a priori*, conformam a experiência possível de qualquer objeto em geral. Esta última, "mais forte" e "menos evidente", é considerada como uma caracterização ontológica do humano e "condição transcendental" da primeira suposição, considerada "menos forte" e "mais evidente". Através desse movimento duplo é possível considerar, como afirma Taylor, "que a condição afirmada na conclusão é indispensável para a condição indicada no início. Logo, alega-se que a aplicabilidade das categorias é indispensável para o tipo de coerência necessária à experiência" (TAYLOR, 2000c, p.40). A demonstração da conexão entre a proposição considerada autoevidente e suas condições transcendentais garantiria, assim, a validade dos argumentos transcendentais.

Meijer, ao interpretar o escrito de Taylor "A Validade dos Argumentos Transcendentais" à luz da formulação dos argumentos transcendentais proposta por Christian Illies em *The Grounds of Ethical Judgement* (2003), os apresenta como contendo a seguinte estrutura: "dado que 'q', e

[38] Um aspecto interessante sobre esse ensaio é que, embora publicado na década de 70 e não figurar entre os *Philosophical Papers* (1985) de Taylor, foi o único escrito deste período a ser republicado nos *Philosophical Arguments* de 1995. Esse fato pode indicar sua importância para o pensamento de Taylor tardio.

‘q’ apenas se ‘p’ (ou: se ‘q’ então ‘p’), logo ‘p’”, em que ‘p’ deve ser entendido como condição transcendental de ‘q’ (MEIJER, 2018, p.106). Embora acertada, enquanto descrição formal, a formalização de Meijer não capta um elemento importante que Taylor procurou enfatizar e que Smith salienta em sua interpretação: “uma antropologia filosófica, como Taylor a imagina, tenta capturar algo essencial sobre sujeito: ela propõe *reivindicações substantivas*, não triviais e necessariamente verdadeiras sobre a subjetividade humana (SMITH, 2002, p.61, grifo nosso). As “reivindicações substantivas” são considerações ontológicas sobre a natureza humana. Dessa forma, “a conclusão desses argumentos é altamente significativa, indo bem além de seus pontos de partida” (TAYLOR, 2000c, p.39).

Taylor está ciente da condição frágil desse modelo de argumentação, uma vez que tais reivindicações ontológicas dependem sempre de que ‘q’, enquanto afirmação inicialmente considerada autoevidente, seja o caso. E que mesmo que ‘q’ seja considerada autoevidente, também é preciso ser capaz de oferecer uma argumentação convincente de que ‘p’, enquanto reivindicação ontológica, está intrinsecamente ligado à ‘q’. Como afirma Taylor: tais argumentos são “*tentativas* de nos convencer assinalando aquilo que *parecem* ser fatos essenciais inegáveis da experiência” (TAYLOR, 2000c, p.38, grifo nosso). O alcance limitado dos argumentos “transcendental-ontológicos” de Taylor foi também observado por Smith: através desses argumentos “não aprendemos nada sobre como as coisas são “‘em si mesmas’”, ou seja, como as coisas são independentes da nossa experiência. Não chegamos a quaisquer verdades metafísicas” (SMITH 2002, p.63). Rosa, por sua vez, afirma que Taylor defende uma espécie de “transcendentalismo fraco”, em que “não pretende fazer julgamentos puramente a priori” (ROSA, 1998, p.76). Em “The ‘Weak Ontology’ Thesis”[39], Taylor deixa claros os riscos desse modelo de argumentação e reconhece que estabelecer “universais humanos” é “sempre contestável”, “sempre provisória”, e “sujeita a infinitas revisões e refinamentos” (TAYLOR, 2005, p.40).

Ainda assim, o modelo de argumentação transcendental, para Taylor, conserva alguma validade relativa, uma vez que os argumentos transcendentais estão “baseados na articulação de uma compreensão que temos de nossa própria atividade” (TAYLOR, 2000c, p.41). De modo geral, ao articularmos sobre o nosso modo de ação, procuramos compreendê-lo através de alguma consideração ontológica sobre o que é ser um ser humano – por exemplo, “como criaturas de Deus”, “agentes de escolha racional”, “materialistas ou hedonistas” (TAYLOR, 1997a, p.21 e

[39] Publicado em 2005, na revista *The Hedgehog Review*. Na presente tese, com tradução nossa.

400). No caso particular dos argumentos transcendentais, articulamos a compreensão sobre nossa atividade através de "reivindicação de indispensabilidade" em relação a essa mesma atividade. Isso não significa que os argumentos transcendentais sejam considerados *o* modo privilegiado pelo qual articulamos nossas ações no mundo, mas *o* modo a partir do qual Taylor considera ainda ser possível requerer algum grau de validade às nossas reivindicações ontológicas e à sua antropologia filosófica sem, com isso, apelar a alguma base transcendente ou metafísica como suporte ontológico do humano.

Uma vez que a validade dos argumentos transcendentais é relativa à capacidade de demonstração e à evidência da proposição iniciada, cabe ainda fazermos os questionamentos levantados ao final da seção anterior: o que torna os argumentos transcendentais, propostos por Taylor, válidos? E por que tais argumentos são melhores que outros do mesmo gênero? Para compreender a força da argumentação transcendental proposta por Taylor, é preciso entendê-la em conexão à modalidade *ad hominem* de raciocínio prático (mencionado por nós no capítulo anterior), e ao princípio de Melhor Descrição (MD), defendido por Taylor em *As Fontes do Self*. No que se segue, abordaremos primeiramente a conexão entre os argumentos transcendentais e a modalidade *ad hominem* de raciocínio prático. Após, trataremos da sua relação com o princípio de Melhor Descrição (MD).

Os argumentos transcendentais de Taylor são um caso particular da modalidade *ad hominem* de raciocínio prático. Nesse modelo *ad hominem*, a argumentação deve assumir o ponto de vista *situado* dos agentes envolvidos. Ou, nas palavras de Taylor, a modalidade *ad hominem* de raciocínio "começa por aquilo com que o interlocutor já está comprometido" (TAYLOR, 2000a, p.53). É nesse sentido que Taylor considera que os argumentos transcendentais possam ter alguma força persuasiva: a sua validade depende sempre de que os agentes envolvidos na argumentação reconheçam certas condições de indispensabilidade da atividade em questão. Tais condições de indispensabilidade são *reivindicações* admitidas como necessárias ao sucesso da atividade.

> Submeto a ideia de que essas reivindicações podem ser corretas por se fundarem em nossa apreensão do sentido de nossa atividade, a apreensão que temos de ter a fim de levar a efeito a atividade. Eles articulam o sentido, ou certas condições de sucesso e de fracasso; e podemos ter certeza de que o fazem corretamente, porque duvidar disso é duvidar de que estamos engajados na atividade, e nesse caso uma dúvida como essa não faz sentido. (TAYLOR, 2000c, p.43)

No entendimento de Taylor, podemos obter certos *insights* sobre as condições necessárias às nossas atividades ao articularmos os elementos que as tornam significativas, e em relação aos quais já estamos, em algum grau, cientes quando agimos e como agimos. Caso contrário, não nos saberíamos agindo como agimos. Em analogia, Taylor entende que, assim como as regras que definem o jogo de xadrez são constitutivas para este jogo, as condições de indispensabilidade de nossas atividades são constitutivas das próprias atividades. Se determinada pessoa não sabe as regras do xadrez, também não sabe jogar xadrez, mesmo nos casos em que a pessoa sabe jogar, mas não sabe explicitar as regras do jogo. A conexão entre as regras do xadrez e a atividade de jogar xadrez é constitutiva e não uma simples correlação.

> Logo, uma vez que estejamos jogando xadrez, sabemos com uma certeza inquestionável de que essa regra é constitutiva. Em outras palavras, não podemos duvidar disso sem duvidar de que estamos jogando xadrez. Não se pode jogar xadrez sem saber disso. (TAYLOR, 2000c, p.41)

Analogamente, as condições de indispensabilidade de uma atividade são constitutivas da própria atividade. Se não sabemos por qual motivo agimos, também não sabemos que agimos. Isso significa que as condições necessárias para o sucesso ou fracasso da atividade em que estamos engajados são constitutivas da própria atividade, e isso implica necessariamente que, ao agirmos como agimos, estamos sempre, em certo grau, "cientes" de suas condições de indispensabilidade. Mas diferentemente do jogo de xadrez, em que as regras já se encontram explicitadas antes do exercício da atividade, na antropologia filosófica precisamos *articular* as condições-limite das atividades que normalmente "sabemos" sem precisar explicitá-las. Sobre esse aspecto, para Meijer,

> a argumentação de Taylor é bem-sucedida precisamente porque esta não é uma exigência implausível. Ou seja, temos de nos ver a nós próprios como tendo uma compreensão mínima da agência humana como sendo agentes humanos, porque sem esta consciência básica perderíamos a própria possibilidade de sermos um agente com propósitos prospectivos. Isto indica que qualquer tentativa de tornar a agência humana inteligível pressupõe que saibamos, pelo menos num sentido mínimo, em que consiste a agência "humana". (MEIJER, 2018, p.111)

É sob esta perspectiva constitutiva *ad hominem* que os argumentos transcendentais possuem alguma validade para nós, uma vez que eles procuram explicitar aquilo de que de algum modo já sabemos quando agimos como agimos. Agimos de determinada maneira e estamos, em certo grau, cientes do que nos levou a agirmos dessa maneira. Tal certeza permite que os agentes engajados na atividade e na argumentação sejam capazes de reconhecer situações-limite para o sucesso ou fracasso dessas mesmas ações.

> Por exemplo, minha percepção não pode não ter objeto, não ser de coisa alguma; ou pode não ter nenhuma coerência; pode ocorrer ainda de faltar-lhe orientação em termos de alto-baixo, perto e longe. Em todos esses casos, minha percepção cai na confusão a ponto de deixar de ser percepção em qualquer sentido próprio. Toda pessoa capaz de perceber pode reconhecê-lo. (TAYLOR, 2000c, p.43)

Enquanto constitutivos – e não regulativos – os argumentos transcendentais, para Taylor, não partem de uma perspectiva *a priori*, de *anterioridade* frente à atividade que pretende explicar. Nossa experiência-no-mundo não é "formatada" pela maneira como *anteriormente* somos constituídos, mas da maneira como desde sempre "já" nos encontramos *engajados* no mundo. Nessa perspectiva *ad hominem*, explicamos a ação em que estamos engajados a partir dos elementos que a torna significativa, e sem os quais a ação não mais teria sentido para nós. Assim, *partimos* da atividade em exercício, cujo significado "já" se encontra apreendido, mas não necessariamente explícito, *em direção* a suas condições de indispensabilidade. Esses dois movimentos conjuntamente cumprem para Taylor os pré-requisitos para que os argumentos transcendentais possam ser considerados válidos (exposto no início dessa seção): (1) ele começa com alguma suposição considerada autoevidente sobre nossa experiência (em sentido lato) – por exemplo, de que nossas ações são dotadas de sentido; e (2) essa suposição autoevidente serve de base para outra afirmação mais forte e menos plausível sobre a natureza humana – por exemplo, de que somos animais autointerpretativos e avaliadores fortes. Com isso, Taylor reivindica, como salienta Meijer,

> um modelo de autovalidação ou circular de justificação, na medida em que os seus argumentos *ad hominem* e *transcendentais* só funcionam se tivermos algum conhecimento do que implica ser meramente um agente humano, antes de qualquer apreciação explícita sobre o mesmo. (MEIJER, 2018, p.110)

Mas apenas cumprir tais requisitos, embora torne o argumento transcendental válido, não o torna aceitável ou melhor por si só. O relato naturalista-mecanicista da natureza humana, que a compreende primordialmente como uma mente que opera a partir de dados transmitidos pelos sentidos, pode cumprir perfeitamente os requisitos de uma argumentação transcendental. Como afirma Taylor, "os argumentos transcendentais são argumentos", e isso significa que precisamos formulá-los e articulá-los em uma linguagem filosófica significativa. "As exigências do debate filosófico requerem que formulemos as condições restritivas de sucesso que não podemos deixar de reconhecer uma vez que apreendamos a formulação" (TAYLOR, 2000c, p.44). E esse também é o caso nos argumentos da filosofia da consciência desengajada-naturalista que Taylor pretende refutar.

Assim, os argumentos transcendentais, em particular, e o debate filosófico-antropológico, em geral, se encontram para Taylor em uma condição paradoxal: aquilo que é autoevidente precisa ser articulado em uma linguagem nada evidente. Quanto a esse paradoxo, Rosa é enfático:

> Os argumentos transcendentais procuram articular uma condição evidente, mas esta articulação, ou seja, a linguagem e a formulação em que esta condição deve ser formulada filosoficamente, não é de forma alguma evidente, mas sempre dá origem a dúvidas e questionamentos filosóficos. (ROSA, 1998, p.78)

Essa contradição se revela ainda mais paradoxal na medida em que entendemos o debate antropológico-filosófico como envolvendo *inevitavelmente* algum relato ontológico sobre o humano, embora um *relato último* sobre a natureza humana seja considerado impossível. Mais uma vez, Rosa é enfático quanto a isso:

> Os argumentos transcendentais só dizem algo sobre a forma como somos "dados a nós mesmos", na qual devemos perceber e nos orientar, mas não permitem nenhuma conclusão ontológica sobre como "realmente somos" no sentido da objetividade científica ou no sentido da "coisa-em-si" kantiana. (ROSA, 1998, p.78)

Tal paradoxo nos leva a dois aspectos centrais da metodologia filosófica proposta por Taylor: a *provisoriedade* e a *imanência* do debate filosófico-antropológico, em geral, e dos argumentos transcendentais, em particular. Tais características podem ser compreendidas a partir do princípio de Melhor Descrição (MD), defendido por Taylor em *As Fontes do Self*. Como sugere Abbey:

> Há uma forte convergência entre o uso por Taylor de uma dedução transcendental inspirada em Kant e sua defesa do princípio da "melhor descrição" do conhecimento, que está presente em sua teoria moral, bem como em suas reflexões sobre epistemologia. Em ambos os casos, o centro de gravidade teórica é como a vida comum é vivida e que conceitos são úteis para dar sentido a isto. (ABBEY, 2000, p.188)

Embora o princípio MD tenha sido introduzido nessa obra como uma característica geral de nossas descrições sobre as "fontes morais" de nossa época, é possível entendê-lo como uma característica geral dos argumentos práticos, como é o caso dos argumentos transcendentais, sob a perspectiva *ad hominem*, adotada por Taylor. A interpretação de Rosa, por exemplo, assume o princípio MD como uma característica das Ciências Humanas em geral. Para ele, "Taylor define o princípio de MD como a possibilidade de uma antropologia significativa". E complementa: "Neste sentido, não pode haver nenhuma antropologia 'sem valor', e também nenhuma ciência social ou humanidades" (ROSA, 1998, p.74)

Em *As Fontes do Self*, Taylor introduz o princípio MD como resposta ao questionamento sobre "de que maneira podemos saber que os seres humanos podem ser explicados por alguma teoria". E complementa: "*até que* expliquemos de fato como eles vivem suas vidas nos termos dessa teoria" (TAYLOR, 1997a, p.84). Tal condição *ad hominem* diz respeito a toda e qualquer ciência que pretenda dar conta do próprio humano. Para o autor, diferente de uma teoria *transcendente*, que procura explicar uma forma-de-vida em termos exógenos e trans-históricos em relação à própria forma-de-vida, uma descrição *imanente* procura descrever as "condições de indispensabilidade" através de termos que possam "fazer sentido" no contexto histórico e situacional de nossa própria época e a partir do melhor vocabulário de que dispomos nesse contexto.

> Os termos que selecionamos têm de fazer sentido em toda a gama de usos explicativos e usos de vida. Os termos indispensáveis a estes últimos são parte da história que mais nos faz encontrar sentido em nós mesmos, exceto se e até que tenhamos para ela substitutos mais penetrantes. O resultado dessa busca de penetração é a melhor descrição que pudermos 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. A melhor descrição no sentido acima é o trunfo. Permitam-me dar a isso o nome de princípio MD [*melhor descrição*]. (TAYLOR, 1997a, p.84)

Os "ganhos" ou "trunfos" em relação às nossas descrições sobre a natureza humana se encontram imanentes a uma certa compreensão possível aberta em uma dada configuração histórica, que é sempre a atual, e que envolve a superação de distorções anteriores e compreensão fragmentária do passado, mas nunca definitivamente. O caráter *provisório* é marca distintiva de qualquer descrição humana sobre suas "condições de indispensabilidade", mesmo nos casos em que explanações filosóficas, científicas, teológicas etc., pretenderam-se definitivas. Por isso, para Taylor, a racionalidade humana opera a partir de *transições*.

> Ele [o raciocínio] visa estabelecer não que alguma posição seja absolutamente correta, mas que alguma posição seja superior à outra. Tem por preocupação, implícita ou explícita, proposições comparativas. Mostramos que uma dessas alegações comparativas é bem fundada quando podemos mostrar que o *movimento* de A para B constitui epistemicamente um ganho. Isso é algo que fazemos quando mostramos, por exemplo, que passamos de A a B por meio da identificação e resolução de uma contradição de A ou de uma confusão em que A se baseava, por meio do reconhecimento da importância de algum fator que A não levava em conta, ou algo do gênero. A argumentação fixa-se na natureza da transição de A para B. O cerne da prova racional consiste em demonstrar que essa transição produz uma redução de erros. A argumentação volta-se contra interpretações rivais de possíveis transições de A para B ou de B para A. (TAYLOR, 1997a, p.101)

O que ganhamos não é alguma conclusão que, ao final, se manifesta definitiva, mas algo que representa um ganho sobre o que tínhamos antes. No caso dos argumentos transcendentais, as descrições das nossas "condições de indispensabilidade" são comparativas a outras já explicitadas e influentes ao longo da história e que, através de uma *nova* demonstração, foi possível tornar explícitos elementos insuficientes e/ou contraditórios das descrições anteriores. Nessa medida, afirma Taylor em "The Motivation Behind a Procedural Ethics", de 1986[40]: "o que podemos ter confiança é que nossas formulações atuais articulam melhor e mais plenamente aquilo que nunca foi inteiramente sem algum sentido" (TAYLOR, 1993, p.356). Os argumentos transcendentais, sob a perspectiva *ad hominem*, são, para Taylor, explicitações possíveis, através do melhor vocabulário historicamente significativo de que dispomos, dos elementos que se manifestam incontornáveis para nós, que desde sempre "sabemos", mas que sempre precisamos articulá-los de alguma forma. Posta em prática, tal argumentação transcendental foi implicitamente mobilizada na antropologia filosófica de Taylor.

2.5.2 Sobre a aplicabilidade da argumentação transcendental à antropologia filosófica de Taylor

A maioria dos principais intérpretes de Taylor estão, em parte, de acordo quanto à aplicação do modelo transcendental de argumentação, mesmo que em lugar algum o autor tenha feito uma declaração explícita nesse sentido. A distinção entre os intérpretes se encontra, em sua maioria, na ênfase dada em cada interpretação particular. Rosa, de forma um tanto hesitante, afirma que "curiosamente", a argumentação transcendental "é inteiramente análoga à desenvolvida por Taylor para defender a impossibilidade da identidade humana sem a noção de avaliações fortes" (ROSA, 1998, p.77). Mas na sequência do livro, em sua reconstrução da noção de avaliações fortes, ele não aplica explicitamente a argumentação transcendental. Diferente de Smith, em que a argumentação transcendental não apenas é amplamente aplicada para defender a existência de "universais humanos", mas a própria noção de transcendental é incorporada ao seu vocabulário interpretativo. Para Smith, a filosofia de Taylor,

> envolve duas tarefas que Taylor considera complementares: uma *transcendental* [...], e outra *histórica*. A primeira tarefa, transcendental, é

[40] Originalmente escrito e publicado em alemão como "Die Motive Einer Verfahrensethik", em *Moralität und Sittlichkeit*, em 1986, organizado por Wolfgang Kuhlmann, foi traduzido e publicado em *Kant & Political Philosophy*, como "The Motivation Behind a Procedural Ethics", em 1993, por Ronald Beiner and William James Booth. Seguiremos na presente tese a versão em inglês com tradução nossa.

> investigar se não apenas temos o direito, mas também a obrigação de prestar contas da realidade humana em termos dos significados que nela se manifestam. E Taylor argumentará que os significados têm um lugar indispensável na percepção humana, na ação, na ética e na política. Este é o primeiro princípio da antropologia filosófica de Taylor. (SMITH, 2002, p.7, grifo nosso)

Contudo, em sua interpretação, a argumentação transcendental e os "universais humanos" precisam ser entendidos complementarmente à tarefa histórica:

> A historicidade dos significados que inevitavelmente estruturam a realidade humana é o segundo princípio central do projeto construtivo. A maneira pela qual os significados aparecem é historicamente condicionada, portanto, historicamente variável. Estes dois princípios fornecem a estrutura para as investigações de Taylor. (SMITH, 2002, p.7, grifo nosso)

As duas "tarefas", a transcendental e a histórica, e os dois princípios, que compreendem as ações humanas como detentoras de uma significatividade constitutiva e que os significados possuem uma historicidade intrínseca, formam, para Smith, as *duas* dimensões de *um* mesmo projeto. Contudo, Smith, ao separar o transcendental e o histórico enquanto "tarefas" distintas, não observa que a própria argumentação transcendental é ela mesma histórica. Isto é, o transcendental e o histórico estão articulados em uma mesma tarefa. Como vimos, o transcendental deve ser entendido para Taylor como *imanente* a uma abordagem *historicamente comparativa* em relação a outras propostas que procuraram abarcar os elementos incontornáveis do agir significativo humano.

Por sua vez, uma compreensão historicizada dos "universais humanos" não parece figurar também na interpretação que Abbey faz de Taylor. Para a autora, em Taylor existe uma compreensão *bidimensional* (também defendida por Smith) em relação à autointerpretação e à identidade humana que formam "duas dimensões diferentes, mas *complementares*: uma dimensão histórica e uma dimensão ontológica". E complementa que a "dimensão ontológica do *self*, se constitui por características que não mudam" (ABBEY, 2000, p.51, grifo nosso). Em sua interpretação, existem "aspectos permanentes ou ontológicos da identidade humana" e a mudança ocorre em termos de "conteúdo da autointerpretação", que "varia entre culturas e épocas históricas". Para ela, a abordagem de Taylor

> atribui imensa importância à mudança de autointerpretações e à forma como estas são influenciadas pelas culturas, mas ele não aceita que o self seja interpretado "até o fim". Ele insiste, ao contrário, que existem características duradouras e universais de autointerpretação, mesmo reconhecendo que estas são interpretadas de forma diferente em momentos diferentes por grupos e culturas diferentes. (ABBEY, 2000, p.4)

Através dessas interpretações, Abbey e Smith abrem espaço para uma compreensão transcendente do transcendental e interpretam a dimensão ontológica de Taylor como um discurso sobre o humano em si, embora não admitam isso explicitamente.

Destoando das interpretações bidimensionais sobre a antropologia de Taylor, Llamas, em 2001, faz uma leitura completamente diferente. Em sua interpretação, termos como ontológico e transcendental não aparecem como possuindo alguma centralidade. Para ela, Taylor

> não estabelece nenhuma tese ontológica; ao contrário, ele está interessado em apontar que inevitavelmente nos entendemos como agentes corporificados. Esta é a base da unidade da experiência do sujeito, que é apenas uma parte do mundo para a qual o mundo está aberto (LLAMAS, 2001, p.53)

Curiosamente, a autora não se sente impelida em dar alguma resposta sobre o estatuto epistemológico de teses como "os seres humanos são agentes corporificados" ou "são uma parte do mundo".

No entanto, tanto a leitura de Llamas, de forte viés culturalista, como a de Abbey e Smith, de conotação universalista, parece encontrar-se numa tensão irreconciliável. Na verdade, como afirma Meijer, "existe uma tensão real desde o início no que diz respeito à metodologia de Taylor" (MEIJER, 2018, p.73). A tensão ocorre em virtude das próprias pretensões que Taylor argumenta serem decisivas a "toda a gama das Ciências Humanas tal como as conhecemos" (TAYLOR, 2000c, p.39-40). Isto é, a possibilidade de fazer afirmações ontológicas sobre o humano e, ao mesmo tempo, compreendê-la como uma possibilidade discursiva historicamente situadas.

Rosa, ao tomar partido quanto a essa tensão, declara:

> apresentarei a posição de Taylor como livre desta ambivalência, aceitando as implicações relativistas de sua concepção, embora eu esteja ciente de que ele mesmo as rejeita e, portanto, aceita algumas ambiguidades ou contradições em seu trabalho. (ROSA, 1998, p.98)

A questão aqui é que a maioria de seus intérpretes parece optar por um dos polos dessa discussão e, ao mesmo tempo, ressaltar as inconsistências e tensões presentes na letra de Taylor. Por um lado, Abbey (2000) e Smith (2002) preferem ressaltar o aspecto bidimensional, argumentando que há dois campos de investigação distintos, abrindo espaço assim para uma posição mais universalista da antropologia filosófica de Taylor. Por outro lado, Llamas (2002) e Rosa (1998) preferem uma leitura mais historicista e culturalista. Assim, a posição dos intérpretes se apresenta paradoxal: para tornar Taylor coerente é preciso desconsiderar algum aspecto de sua

filosofia ou não dar muita relevância à sua letra. Aqui, buscaremos fazer o oposto e considerar que Taylor está disposto a incorporar essa tensão. Em nossa leitura, a pretensão de Taylor é oferecer um modelo argumentativo em que ontologia e historicidade se encontrem essencialmente articuladas. Desse modo, Taylor não "resolve" a tensão entre a possibilidade de um discurso ontológico sobre o humano e a sua condição histórica, mas procura incorporá-la como um elemento central inevitável de toda e qualquer argumentação que se pretende significativa sobre o humano hoje. Quanto a isso, o autor é enfático:

> Não posso fazer de conta que tenho uma fórmula geral para fazer essa distinção. Se eu tivesse, teria resolvido o maior problema intelectual da cultura humana. Suspeito até que não seja possível encontrar uma fórmula geral satisfatória que caracterize a natureza subjacente e ubíqua de um animal capaz de autointerpretação. (TAYLOR, 1997a, p.151)

Contudo, mesmo assim Taylor considera ser necessário um discurso ontológico sobre o humano para o conjunto das Ciências Humanas (TAYLOR, 2000c, p.40). O argumento de Taylor, nesse caso, é *comparativo*. Ele pretende mostrar que descrições ontológicas do humano como seres desengajados, oriundas dos ideais epistemológicos modernos, bem como aquelas que apresentam uma compreensão deflacionada de sujeito, oriundas de correntes pós-estruturalistas e desconstrutivistas contemporâneas, se encontram em uma posição insustentável. Contra as primeiras, ele argumenta – à luz de filosofias como as de Wittgenstein e Heidegger – que as ações humanas ocorrem sempre em uma "clareira" (*Lichtung*) ou "forma-de-vida" (*Lebensform*), ou seja, em conformidade com o *background,* que fornece sentido às suas crenças, valores, afetos, às suas práticas culturais e sociais, e que, em grande parte, se mantém implícito. Contra as segundas, Taylor procura mostrar que as teorias do "apagamento do sujeito" se encontram em uma espécie de "contradição performativa", uma vez que procuram ontologizar o papel do discurso ou das "configurações de poder" e, ao mesmo tempo, desontologizar o papel dos falantes e dos participantes do discurso, minando assim o próprio lugar de onde se fala (TAYLOR, 1997a, p.624-5). Essa crítica também foi enfatizada por Habermas, em *O discurso filosófico da Modernidade* (1985) através da noção de "críticas totalizantes da razão" (HABERMAS, 1985, p.167).

É nesse contexto que a argumentação transcendental historicamente imanente, proposta por Taylor, se apresenta enquanto possibilidade discursiva: através dela, por um lado, Taylor enfatiza a possibilidade de um discurso ontológico sobre o humano enquanto "condições de indispensabilidade" e, por outro, considera a necessidade de que tal argumentação seja histórica, isto é, relativa ao *background* valorativo e semântico em que historicamente está

inserido e comparativamente a outras descrições rivais, consideradas limitadas, contraditórias ou reducionistas. Assim, embora para Taylor não seja possível demonstrar, por exemplo, que uma descrição naturalista reducionista ou desconstrucionista acerca do humano é impossível, ao menos comparativamente é possível demonstrar que uma descrição de nós mesmos como agentes engajados, autointerpretativos e avaliadores fortes é *melhor*.

Esse modelo de argumentação transcendental foi aplicado por Taylor pela primeira vez em "Interpretation and the Sciences of Man", exposto anteriormente na seção 1.4 do primeiro capítulo. Nesse ensaio, Taylor argumenta que, ao contrário da perspectiva naturalista, que procura compreender o comportamento humano a partir de uma perspectiva "desinteressada" ou "neutra", é preciso entender a ação humana como possuindo um "significado subjacente" ao contexto-de-ação experenciada pelo sujeito (TAYLOR, 1985c, p.21). Taylor *parte* da proposição considerada autoevidente, de que as ações humanas-no-mundo possuem algum sentido e que elas apenas "fazem sentido" em vista de uma determinada interpretação, segundo um contexto ou "campo semântico" na qual estejam inseridas. Uma boa parte desse ensaio consiste em procurar explicitar e compreender esse pressuposto autoevidente básico. No segundo momento, Taylor procura *mover-se em direção à* "condição de inevitabilidade" desse pressuposto: o significado expresso pela ação *implica* que interpretemos o sujeito que pratica a ação como sendo de determinada maneira. O sujeito (ou sujeitos) que experiencia a ação e para o qual (ou os quais) a ação possui algum significado é *parte* do significado da ação, e não um elemento externo ao significado. Se assim for, afirma o autor, "temos de pensar *o ser humano como um animal autointerpretativo*" (TAYLOR, 1985c, p.29). Ou seja: é *condição inevitável* para compreendermos o sentido de uma ação humana que o compreendamos como sendo praticado por um ser que se entende como sendo de determinada maneira, isto é, um animal autointerpretativo, "pois não existe tal coisa como a estrutura de significados para ele independentemente da sua interpretação dos mesmos; pois um está entrelaçado no outro" (TAYLOR, 1985c, p.29). Assim, a partir de uma proposição autoevidente, ele demonstra sua "condição de inevitabilidade", enquanto afirmação ontológica, de que o humano é um animal que se autointerpreta.

Tal modelo de argumentação se repete, mais uma vez, em sua defesa das avaliações fortes. Como vimos anteriormente (na seção 2.3.1), Taylor parte de uma proposição autoevidente: de que, ao agirmos, não apenas agimos de acordo com nossos desejos, mas avaliamos nossos próprios desejos ao decidirmos agir e como agir. Isto é, possuímos desejos de primeira e segunda ordens. Assim, Taylor procura chamar a atenção para uma característica que "já", de

algum modo, aceitamos sobre a nossa natureza como seres humanos para depois demostrar que, se assim for, temos de considerar, como condição de indispensabilidade, que o humano é um avaliador forte. Meijer sintetiza a argumentação transcendental presente no escrito "What is Human Agency?", em quatro passos:

> Parte da premissa básica de que somos agentes, mas depois acrescenta que esta premissa mínima deve necessariamente incluir o reconhecimento do fato de que somos sujeitos de desejos de segunda ordem para fazer algum sentido. Segue-se uma terceira afirmação, na qual o possuir valores fortes é uma condição necessária para termos desejos de segunda ordem. Um quarto passo consiste em mostrar a impossibilidade existencial de uma negação cética consistente de uma avaliação forte. Isto permite concluir que temos de nos compreender como avaliadores fortes se quisermos nos compreender como agentes humanos e capazes de desejos de segunda ordem. (MEIJER, 2018, p.112)

Em suma, a conclusão de Taylor é que precisamos aceitar, como condição de indispensabilidade, que os seres humanos são avaliadores fortes se quisermos reconhecer a nós mesmos como pessoas em sentido pleno (TAYLOR, 1985b, p.35).

Através dos exemplos expostos acima acerca da aplicabilidade dos argumentos transcendentais à antropologia filosófica de Taylor, procuramos tornar mais clara a viabilidade de um discurso ontológico sobre o humano e, com isso, a viabilidade dos elementos e dimensões que constituem essa ontologia, considerada por ele indispensável para compreendermos a ação humana significativa. No entanto, a viabilidade de um discurso ontológico sobre o humano não se restringe, para Taylor, ao debate *stricto sensu* da antropologia filosófica, mas possui implicações a outras áreas da filosofia e das Ciências Humanas. Uma descrição do humano como um ser engajado e autointerpretativo é decisiva, segundo o autor, para a maior parte da "antropologia, da política, da sociologia, da linguística, da psicanálise, da psicologia do desenvolvimento, enfim, quase toda a gama das Ciências Humanas tal como as conhecemos" (TAYLOR, 2000c, p.40).

A ontologia do humano não é apenas decisiva por conta de suas implicações mais diretas aos outros saberes, mas sobretudo porque envolve necessariamente outros âmbitos de conhecimento do humano. O desdobramento mais imediato que podemos observar na obra de Taylor é o quanto os discursos ontológico e histórico sobre o humano se encontram entrelaçados. Não apenas porque uma compreensão do humano como um ser autointerpretativo abre a possibilidade de se compreender a história e o historiador sob uma perspectiva distinta, mas sobretudo porque a própria ontologia do humano é uma descrição historicamente situada e

depende de uma narrativa histórica. Outro âmbito do conhecimento e da atividade humana que se encontra entrelaçado aos dois anteriores, mas de forma menos direta, é o da política: primeiro, porque o humano passa a ser entendido como um ser cujos valores devem ser "descobertos" e articulados em uma linguagem valorativa com implicações políticas diretas; segundo, porque a própria ontologia que se assume como a melhor possui como base motivações políticas e morais, mesmo que implicitamente. Tais entrelaçamentos entre ontologia, história e política, presentes na filosofia de Taylor, no que se segue, terão um tratamento mais aprofundado. No próximo capítulo, analisaremos a compreensão sobre a história e suas implicações para a filosofia de Taylor; no capítulo seguinte, o último desta tese, abordaremos a filosofia política de Taylor e suas relações intrínsecas com a ontologia e a história. Com isso, pretendemos mostrar, ao final, como ontologia, história e política se encontram articuladas à tese do humano como um animal que se autointerpreta em Taylor.

3 UMA AUTOINTERPRETAÇÃO HISTÓRICA COMO UMA HISTÓRIA DA AUTOINTERPRETAÇÃO

Se é verdade que, a partir do século XIX, questões relativas à temporalidade e à historicidade passaram a fazer parte do repertório de problemas ligados à Filosofia, não é igualmente verdadeiro que a abordagem histórico-filosófica tenha se tornado um lugar comum entre os filósofos contemporâneos, em especial, entre os filósofos anglo-saxões. Dentre esses, Taylor é certamente uma exceção.[1] Ao contrário de muitos de seus contemporâneos, ele não compartilha da "aversão pós-moderna às grandes narrativas" (TAYLOR, 2011c, p.214). Uma caraterística de sua argumentação filosófica é a de sempre *contar uma história*.

O método histórico-filosófico foi posto em prática de forma incisiva nas duas principais obras do autor: em *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*, de 1989, e em *Uma Era Secular*, de 2007. Mas é possível retrospectivamente observar que, desde os seus primeiros trabalhos, a exemplo de sua Tese de Doutorado, *The Explanation of Behaviour*, defendida em 1961, de maneira implícita ou não, a sua ambição era a de construir uma narrativa própria sobre o humano. Nos dois primeiros casos citados, esse propósito se manifesta de maneira explícita: ambas as obras são tentativas de reconstruir historicamente os diversos modos através dos quais os humanos modernos se autointerpretam.

Na introdução da presente tese, afirmamos que tais reconstruções histórico-filosóficas deveriam ser compreendidas como *parte* da antropologia-filosófica de Taylor, e não como uma investigação histórica *à parte*. No presente capítulo, pretendemos tornar mais clara tal afirmação. Nosso propósito será o de desafiar um veredito comum de que a filosofia de Taylor apresenta uma ambiguidade não resolvida entre a parte histórica e a parte ontológica da argumentação do autor, formulado por críticos[2] e intérpretes[3]; e também manifesta pelo mal-

[1] Mas certamente não é a única exceção. Entre os filósofos anglo-saxões, as abordagens histórico-filosóficas também podem ser encontradas nos trabalhos de Alasdair MacIntyre, *Depois da Virtude* (2021), e Seyla Benhabib, *Situando o self* (2021).
[2] Cf. Charles Larmore, em "How Much Can We Stand?" (2008), e Martin Jay, em "Faith-Based History" (2009).
[3] Cf. Harmut Rosa, em *Identität und kulturelle Praxis* (1998); Daniel Weinstock, em "The Political Theory of Strong Evaluation" (2004); e Arto Laitinen, em *Strong evaluation without sources* (2008).

entendido subjacente as leituras bidimensionais, que procuram resolver tal ambiguidade através da separação da investigação histórica da ontológica[4].

No capítulo anterior, vimos que um dos modos através pelos quais o humano inevitavelmente precisa "dar conta" da sua própria existência é através de uma narrativa. Do ponto de vista da antropologia filosófica de Taylor, em vista da dimensão narrativa do humano, "dar conta" significa *dar sentido*, *apresentar a melhor descrição* ou *articular de maneira narrativa a melhor história sobre o que é o humano.* No presente capítulo, buscaremos defender que as narrativas históricas são, para Taylor, metodologicamente parte de sua antropologia filosófica, uma vez que sua própria concepção de história não pode ser entendida separadamente da tese antropológico-hermenêutica do humano como animal autointerpretativo. Nossa posição é de que nenhuma análise da agência humana seria adequada sem uma reconstrução histórica da mesma, uma vez que as noções e conceitos disponíveis, bem como a validade das descrições apresentadas, apenas poderiam ser compreendidas em termos da sua própria história complexa. Ainda assim, a história das autointerpretações não é um campo neutro e está intrinsecamente ligada a posições de natureza filosófico-antropológica, de forma que não basta apenas contar uma história das autointerpretações, mas também determinar as condições de possibilidade dessa história sob a perspectiva da autointerpretação.

Nosso objetivo no presente capítulo é, portanto, triplo: em primeiro lugar, explicitar as razões pelas quais os argumentos de Taylor, especialmente aqueles encontrados em *As Fontes do Self* e em *Uma Era Secular*, assumem a forma de uma narrativa histórica; em segundo lugar, esclarecer a concepção de história subjacente a tais argumentos; e, finalmente, delinear uma compreensão mais metódica de história que comtemple a argumentação do autor. Em vista desses objetivos, gostaríamos de seguir três "compromissos" que consideramos compor a "agenda" filosófica de Taylor, denominada de "antropologia filosófica", que mesclam compromissos *positivos* e *negativos* em favor da tese do humano como um animal autointerpretativo (TAYLOR, 1985a, p.1). Em atendimento ao compromisso *negativo,* exporemos, na seção 3.1, o que *não* seria a abordagem histórico-filosófica de Taylor, através da apresentação das suas *críticas* a algumas concepções de história concorrentes, especialmente as concepções, denominadas por ele, de "neonietzschianas" de história e as concepções de "histórias da subtração". Esse compromisso está ligado à tese do autor de que toda

[4] Cf. Ruth Abbey, em *Charles Taylor* (2000); e Nicholas Smith, em *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity* (2002).

interpretação se estabelece em *diálogo* e, em muitos casos, em *confronto* com outras interpretações concorrentes (TAYLOR, 2000b, p.248). Em conformidade com o compromisso *positivo*, desenvolveremos, na seção 3.2, os elementos metodológicos característicos das reconstruções históricas do autor sob as condições da sua tese antropológico-hermenêutica. Nessa seção, seguiremos o movimento argumentativo que parte *da autointerpretação à interpretação histórica*. Por fim, na seção 3.3, em um *entrelaçamento* dos compromissos *negativos* e *positivos* da agenda de Taylor, buscaremos expor de maneira sucinta a narrativa histórica de Taylor, desenvolvida em *As Fontes do Self* e, especialmente, em *Uma Era Secular,* como parte da argumentação em defesa da tese do humano como um animal autointerpretativo. Os movimentos argumentativos que estarão presentes nas duas últimas seções se apresentam em conformidade com a tese de Taylor segundo a qual "não há autocompreensão sem compreensão histórica e também não há compreensão histórica sem autocompreensão" (TAYLOR, 1978, p.24)[5].

3.1 AS CRÍTICAS DE TAYLOR ÀS CONCEPÇÕES DE (*h)*ISTÓRIAS E DE (*H)*ISTÓRIAS

Primeiramente, gostaríamos de explicar o título da presente seção. A concepção de história de Taylor é entendida por ele como *uma* entre as diversas concepções de histórias concorrentes e, portanto, deve ser entendida como uma *h*istória. Diferentemente de concepções da *H*istória que procuram reduzir a complexidade das transições históricas a um único fundamento comum, e assim pretendem ser a *única* narrativa histórica possível. Daí provém a diferenciação entre história com a letra 'h' em maiúsculo e minúsculo. Em nossa exposição, veremos que Taylor não apenas se opõe a *todas* as concepções de *H*istória, mas também a algumas concepções de *h*istória. Por questões relativas à temporalidade – de antes e depois – exporemos primeiro as objeções de Taylor às *H*istórias, para as quais ele dá o nome de "histórias da subtração"; após, apresentaremos as suas críticas às concepções de *h*istória que adotam o *relativismo irrestrito* e o *monismo explicativo* como método.

[5] A passagem citada foi retirada de um comentário de Taylor ao ensaio "History and Hermeneutics" de Paul Ricoeur, publicado em *Philosophy of History and Action:* Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter December 1978. Na presente tese, as passagens citadas de tal escrito contam com tradução nossa.

3.1.1 As Histórias da subtração

A posição de Taylor em relação à teoria da história se manifesta de modo tão intrincado que até leitores ilustres e experientes acabaram por considerá-lo – por convicções próprias ou preconceitos – um continuador de Hegel. Esse é o caso de Isaiah Berlin. Em sua introdução à obra de recepção de *As Fontes do Self*, intitulada *Philosophy in an Age of Pluralism*, de 1994, Berlin afirma:

> a principal diferença entre a minha perspectiva e a de Charles Taylor é que a dele é basicamente *teleológica* – tanto como *cristã* quanto como *hegeliana.* Acredita verdadeiramente [...] que os seres humanos, e talvez todo o universo, têm um *objetivo básico comum.* (BERLIN, 1994, p.1, grifo nosso)[6]

É curioso que nessa passagem Berlin não apenas expressa alguns dos preconceitos comuns atribuídos a Taylor – ser cristão e hegeliano – como também acaba por formular uma definição sucinta do que Taylor considera ser uma história da subtração, que *ambos* rejeitam: é uma concepção *teleológica* que compreende o percurso histórico como possuindo um *objetivo básico comum subjacente*. A ideia básica dessa concepção de história é que, uma vez encontrado o fio condutor que mobiliza a humanidade no tempo, cabe ao pesquisador (historiador, filósofo, cientista social etc.) *subtrair* as camadas de crenças e preconceitos que servem de obstáculos à compreensão de seu percurso. Ao contrário do que Berlin afirmou, Taylor o segue neste aspecto: é contrário a todas as teorias que tentam derivar a diversidade cultural e a complexidade histórica de um único princípio ou de alguns poucos princípios fundamentais, como ficou claro na sua resposta à Berlin, em "Reply and Rearticulation" (TAYLOR, 1994a, p.213).

Embora a expressão "histórias da subtração" seja tardia e só apareça em "Two Theories of Modernity", de 1995, Taylor fez alusão ao processo de *subtração* presente nas teorias da história modernas e contemporâneas, em *As Fontes do Self*. E mais: indiretamente, tais críticas podem ser entendidas como corolário das suas conhecidas críticas às teorias *naturalistas*, que estão presentes (como visto na seção 1.3) em seus textos desde a década de sessenta do século passado. Na verdade, até antes: em 1958, Taylor, aos vinte sete anos, doutorando de Ciência Política em Oxford, escreve uma resenha crítica para o livro *A Miséria do Historicismo*, de Karl Popper, intitulada "The Poverty of the Poverty of Historicism".[7] Nessa resenha, já é possível constatar seu incômodo com o que futuramente ele chamará de "histórias da subtração". De

[6] Na presente tese, com tradução nossa.
[7] Na presente tese, com tradução nossa.

maneira irônica, ele afirma que Popper considerou que "toda a montanha de erros morais e filosóficos foi produzida a partir de um único erro metodológico, isto é, é fruto de uma visão incorreta da natureza do método científico e da relação lógica entre as proposições da ciência", e conclui: o "'Historicismo' surge no livro do Professor Popper como um espantalho, vagamente descaracterizado, como um compêndio de simples erros lógicos" (TAYLOR, 1958, p.78). Mais tarde, em "Philosophy and its history"[8], de 1984, Taylor volta mais uma vez ao problema das teorias naturalistas e sua relação com a concepção de história que a sustenta. Ele começa o escrito da seguinte forma:

> Há um ideal, um objetivo que surge de tempos em tempos na Filosofia. A inspiração é varrer o passado e ter uma compreensão das coisas que seja inteiramente contemporânea. A ideia atraente subjacente é a da libertação do peso morto dos erros e ilusões do passado. O pensamento liberta-se das suas correntes. (TAYLOR, 1984, p.17)

Logo mais adiante, no mesmo texto, o autor afirma que este ideal foi o que inspirou "a revolução galileana na ciência" e que ainda inspiram "os cientistas sociais e os psicólogos a anunciarem de tempos em tempos algo do gênero" (TAYLOR, 1984, p.17). Esse ideal pode ser expresso por uma disjunção: *ou* descobrimos algo como uma caraterística essencial das coisas que nos permitam conhecer sua realidade, *ou* estaremos presos para sempre na imanência e na contingência. Nessa perspectiva, o *passado* é entendido como um problema a ser *subtraído*. Em relação às Ciências Humanas, a "inspiração" é encontrar a característica ou um conjunto de características subjacentes à natureza humana tal qual fizeram as Ciências Naturais em relação à natureza através de sua matematização.

A noção de "histórias da subtração" aparece pela primeira vez em "Two Theories of Modernity", de 1995. Nesse escrito, através da expressão "histórias da subtração", o autor procura canalizar sua crítica geral à tendência naturalista das Ciências Humanas e aplicá-la a algumas teorias da história em particular. Nesse escrito, Taylor defende existir duas interpretações distintas dos processos históricos da Modernidade: uma não-culturalista e outra culturalista (TAYLOR, 1995c, p.24). A primeira compreende a Modernidade como um desenvolvimento de superação que culminará em uma forma culturalmente universal e neutra, como um processo histórico de "subtração" dos mitos do passado e desenvolvimento das formas mais "racionais" de vida. Na segunda, a Modernidade é entendida como uma alteração no

[8] Trata-se de um escrito presente na coletânea *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, organizada por Richard Rorty, Jerome Schneewind e Quentin Skinner, de 1984. Na presente tese, as passagens citadas contam com tradução nossa.

conjunto de valores sociais que engendram novas formas de interpretação do mundo e de autointerpretação. Isso fica mais evidente ainda em *Uma Era Secular*. Ele define sua noção de "histórias da subtração" da seguinte maneira:

> Refiro-me com isso a histórias da Modernidade em geral e da secularidade em particular, que as explicam no sentido de que os seres humanos perderam ou se *livraram* ou se *libertaram* de certos horizontes conflitantes anteriores ou de ilusões ou de limitações de conhecimento. O que emerge desse tipo de processo – Modernidade ou secularidade – deve ser entendido como *características subjacentes à natureza humana* que estavam lá o tempo todo, mas se encontravam bloqueadas pelo que agora foi removido. (TAYLOR, 2010a, p.37, grifo nosso)

Essa crítica, em pelo menos dois momentos em sua obra, é direcionada a exemplos mais específicos: às concepções *idealistas* e *materialistas* de história. O primeiro desses momentos se encontra em "Uma digressão sobre a explicação histórica", último capítulo da segunda parte de *As Fontes do Self*. O outro momento se situa em "O espectro do idealismo", último capítulo da primeira parte de *Uma Era Secular*. Em nenhum desses momentos o autor faz uso da expressão "histórias da subtração", mas é possível entendê-la como se tratando de uma crítica comum.

Taylor começa o capítulo "O espectro do idealismo" tendo em mente dois propósitos: primeiro, afastar a falsa impressão de que sua abordagem histórica é idealista; e, segundo, apontar a falsa *dualidade* entre "ideias" e "fatores materiais" presentes nas teorias da história idealista e materialista. Ele afirma:

> O fato de haver começado esta discussão sobre a Modernidade Ocidental com uma ideia de ordem subjacente, que primeiro consistia numa teoria e, posteriormente, ajudou a dar forma aos imaginários sociais, pode soar para alguns leitores como "idealismo", a atribuição às "ideias" de uma força independente na história. Porém, naturalmente, é possível argumentar que a flecha causal se move em sentido inverso. Por exemplo, a importância que mencionei acima do modelo "econômico" para a noção moderna de ordem; certamente isto deve refletir o que estava se passando em terra, como o surgimento de mercadores e formas capitalistas de agricultura, a ampliação dos mercados. Isto oferece a explicação "materialista" correta. (TAYLOR, 2010a, p.259)

O que está em jogo nessa passagem é a questão sobre a *verdadeira causalidade histórica*. Em uma concepção "idealista" ou "intelectualista" da história – tendência proveniente de uma certa interpretação de Hegel – a força causal da história seria a própria razão. E não é difícil observar de onde provém seu apelo: uma vez que a mudança na autoconsciência humana surge a partir da constatação do fracasso de autoconsciências anteriores, e que essa mudança *provoca*

modificações profundas da estrutura social (na política, na economia etc.), a interpretação idealista é que o vetor de tais mudanças são fatores intelectuais. Por exemplo, as mudanças institucionais – como a separação dos poderes e o estabelecimento dos direitos individuais –, ocorridas na Modernidade, tornaram-se possíveis através da tomada de consciência dos indivíduos dos preconceitos, das crenças e dos mitos que os mantinham presos às instituições pré-modernas. A ideia aqui é a de que as *causas* das mudanças históricas são provocadas pela tomada de uma *nova* consciência, de um *despertar*, através da *saída de um passado* tenebroso em direção a um futuro luminoso. O *ideal* é o da libertação dos erros do passado. E seria possível narrar toda a história como se cada etapa do percurso consistisse em um processo de *subtração* desses erros.

Em reação ao modelo materialista, tornou-se imperativo evidenciar as ilusões de se considerar o processo histórico como proveniente puramente de ideias. Em oposição ao idealismo, o veredicto de Marx é que Hegel promoveu uma "ontologização da Ideia, com a consequente desontologização da realidade empírica", como bem aponta Rubens Enderle em sua "Apresentação de a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel" (ENDERLE, 2005, p.19). O correto seria pensar o vetor da história como operando de baixo para cima e que as ideias são respostas às condições materiais sob contextos específicos. Nesse modelo, por exemplo, o fim da escravidão moderna estaria ligado às mudanças ocorridas nos modos de produção provenientes do estágio moderno do capitalismo – que passou a demandar de trabalhadores livres –, e não à rejeição moral à escravidão ou aos ideais modernos de liberdade e igualdade. Na verdade, para os adeptos da vertente materialista de história, esses ideais também surgiram em virtude das mudanças dos fatores materiais. Mas aqui, tal como no modelo idealista de história, a crença dominante é de que existe um fundamento, um fio condutor, um vetor a partir do qual seria possível compreender o processo histórico como um todo. E caberia ao historiador, filósofo ou cientista social *subtrair* as falsas crenças, os mitos, as ideologias e os sistemas de pensamento ilusórios que impedem de enxergar a realidade histórica.

Mas, para Taylor, a discussão sobre idealismo versus materialismo é totalmente falida. Trata-se de uma "falsa dicotomia", entre "'ideias' e 'fatores materiais' como agências causais rivalizantes" (TAYLOR, 2010a, p.259). Para Taylor, Marx oferece uma importante correção às abordagens idealistas, mas isso não significa que o "materialismo" possa substituir uma abordagem sobre as "ideias" e nem que a história das ideias possa ser reduzida a uma história das condições materiais que supostamente as engendraram; e isso também vale para o contrário. O problema para Taylor é que a versão materialista não deixa espaço para uma compreensão

mais adequada das *autointerpretações* humanas e a versão idealista suprime os fatores materiais e contextuais também necessários para compreendê-las. Como consequência, ambas as versões negam aspectos importantes à compreensão histórica.

Em uma entrevista concedida a Ulf Bohmann e Darío Montero, intitulada "History, Critique, Social Change and Democracy"[9], Taylor afirma que

> estaríamos mais perto da verdade se afirmarmos que precisamos das duas coisas – ao contrário de crer que uma única fórmula pudesse fazer tudo. Se tivermos a perspectiva do que é a base e a superestrutura no sentido marxista, então a organização econômica seria a base, mas é claro que há uma grande dose de autocompreensão envolvida como condição necessária: temos de nos compreender a nós próprios e a todos os outros como indivíduos, temos de compreender o contrato como o elo sagrado, e outras características da autocompreensão sem as quais a chamada base não existiria. Não se pode simplesmente explicar a superestrutura pela base ou o contrário. *As ideias são poderosas porque estão tecidas em práticas*. (TAYLOR, 2014b, p.11, grifo nosso)

Com isso, Taylor desafia o que considera ser uma explicação dominante das "histórias de subtração", que entende o percurso histórico como se em cada etapa a humanidade se livrasse das superstições irracionais, das práticas retrógradas, das autoridades não livremente outorgadas, dos modelos de governos opressivos e sistemas de pensamento ilusórios. A "inspiração" das concepções *históricas da subtração* é análoga à ambição *naturalista* de "varrer o passado" e apresentar uma compreensão *face a face* com uma realidade mais crua e sóbria.

Nesse sentido, as críticas ao *naturalismo* de Taylor podem ser atribuídas às "histórias da subtração" sem fazer grandes desvios, embora ele não o faça textualmente. Sob essa perspectiva, tanto o idealismo quanto o materialismo histórico se encontram presos a um quadro epistêmico *naturalista*, segundo o qual a constituição da experiência – que no caso em particular é a experiência histórica – ocorre em uma configuração dualista da realidade: entre ideal/material, mente/corpo, interior/exterior, ora priorizando um, ora outro. Em sua crítica ao naturalismo e, consequentemente, aos modelos de história da subtração, Taylor procurou mostrar o quão implausível é o quadro dualista da epistemologia moderna, mas para isso precisou mostrar uma alternativa. Foi por esse motivo que ele procurou desenvolver uma "agenda" filosófica em que a tese do humano como um animal que se autointerpreta se apresentasse como central. Como vimos na seção 1.5, "A condição hermenêutica do ser humano", as *experiências significativas* para um *animal que se autointerpreta* são tanto

[9] Essa entrevista conta na presente tese com tradução nossa.

referente-ao-sujeito como *dependente-da-experiência* e qualquer tentativa de dar maior relevância a um desses elementos acaba por negligenciar o outro. Dessa forma, a experiência histórica precisa ser pensada não apenas como parte, mas também sob as condições de uma nova antropologia filosófica que seja capaz de operar sob uma chave não reducionista da experiência histórica. Mas deixaremos para mais tarde, na seção 3.2, a abordagem dessa compreensão histórica. Antes, precisamos tratar de outras concepções de *h*istórias criticadas por Taylor.

3.1.2 As outras *h*istórias e o problema do historicismo

"Charles Taylor sabe que tem um problema com Nietzsche" (SHAPIRO, 1986, p.316). Esse foi um dos vereditos feitos por Michael Shapiro em sua resenha crítica ao *Philosophical Papers* de Taylor, intitulada "Charles Taylor's Moral Subject"[10]. É um fato curioso que os ilustres leitores de Taylor apresentem leituras tão divergentes. Enquanto Berlin considera Taylor muito cristão e hegeliano, Shapiro o considera um nietzscheano enrustido. É claro que Shapiro tem em mente provocar Taylor e explicitar a tendência historicista e culturalista de seu pensamento. Para Shapiro, a tese do humano como animal autointerpretativo é de certa forma um desdobramento da máxima nietzscheana de que "não há fatos, apenas interpretações" (NIETZSCHE, 2008, p.260). E, em parte, ele está correto.

Para Ernst Troeltsch, um dos herdeiros e representantes do historicismo alemão, em "A Crise Atual da História", de 1922, Nietzsche juntamente com Marx foram os primeiros a compreenderem o caráter histórico dos valores morais e provocaram uma verdadeira *crise* no pensamento histórico moderno, embora Marx ainda preservasse a tendência moderna universalista de Hegel. Nas palavras de Troeltsch:

> De um lado, Karl Marx e os que pensam como ele lentamente esgotaram a concepção convencional da pesquisa histórica, pregaram novos meios de explicação e novos objetivos. O efeito foi e é imenso, se bem que percebe-se, precisamente agora, as fragilidades de suas construções históricas. De outro lado, Friedrich Nietzsche não teve uma influência menor na demolição do conjunto dos antigos valores, e ensinou assim uma nova psicologia de entendimento da história europeia. Tal psicologia pretende-se tão unilateral e perigosa como de fato o é, e tornou-se também, desse ponto de vista, tremendamente influente. (TROELTSCH, 2005, p.14)

[10] Na presente tese, com tradução nossa.

As obras de Nietzsche como a de Marx são importantes na medida em que foram capazes de mostrar o caráter histórico das "verdades" das doutrinas morais e metafísicas da Modernidade. Especialmente, Nietzsche representa um ponto culminante na história das ideias, como consequência daquilo que Herbert Schnädelbach procurou sintetizar, em seu *Philosophie in Deutschland (1831-1933)*[11], na expressão "morte de Hegel", como parte e consequência do historicismo alemão (SCHNÄDELBACH, 1991, p.9).

É precisamente nesse aspecto que a obra de Nietzsche possui, para Taylor, um caráter dúbio: ao mesmo tempo que Nietzsche representa uma espécie de *antagonista ideal*, ao representar o esfacelamento da moralidade através da relativização e equiparação de todos os valores, por seu apelo ao individualismo exacerbado, pelo seu anti-humanismo e anti-igualitarismo intransigente, e também por seu fascínio pela violência; por outro lado, Nietzsche é considerado um *aliado*, uma vez que *ambos* pretenderam, nas palavras de Taylor, "mostrar que a Filosofia moderna tem motivações morais, em vez de ser exclusivamente determinada por motivações epistêmicas", (TAYLOR, 1997a, p.135). Nesse sentido, são *ambos* contrários às concepções de *histórias da subtração*, que procuram conceber a *H*istória através de um fundamento meta-histórico moralmente neutro ou por valores morais tidos como universais e necessários.[12]

Contudo, o problema de Taylor com a questão histórica é anterior a Nietzsche e, de certa maneira, o envolve. Gostaríamos de reformular o veredicto de Shapiro – citado no início desta subseção – e afirmar que, na verdade, *Taylor sabe que possui um problema com o historicismo*. Essa interpretação é corroborada por Peter Woodford, em seu artigo "Specters of the Nineteenth Century: Charles Taylor and the problem of historicism"[13], de 2012, ao afirmar que "Taylor é um dos herdeiros mais influentes e proeminentes da tradição historicista do século XIX, sobretudo alemã" (WOODFORD, 2012, p.172).

Entendemos a noção de historicismo, tal como define Frederick Beiser, em seu livro *The German Historicist Tradition*[14], como possuindo dois sentidos básicos:

> um *metodológico*, em que "historicismo" significa uma investigação sobre a possibilidade da história como ciência; outro *metafísico*, em que "historicismo" significa a tentativa de historicizar todos os aspectos no mundo

[11] As passagens citadas dessa obra na presente tese foram traduzidas da versão em espanhol *La filosofia en Alemania (1831-1933)*, de 1991.
[12] A crítica de Nietzsche ao historicismo de vertente hegeliana pode ser encontrada em sua *Segunda Consideração extemporânea*, intitulada "Da utilidade e desvantagem da história para a vida", publicada originalmente em 1874. Cf. NIETZSCHE, 2005.
[13] Na presente tese, com tradução nossa.
[14] As passagens do livro do Beiser contam na presente tese com tradução nossa.

> humano, ou seja, vê-lo como produto de um tempo e lugar específico e, portanto, sujeito a mudanças históricas. (BEISER, 2011, p.3, grifo nosso)[15]

Tendo em vista esses dois sentidos, é possível afirmar que Taylor é *herdeiro* e ao mesmo tempo *crítico* de historicismo alemão. *Herdeiro,* uma vez que assume a inevitabilidade da história para o tratamento de questões relativas a "assuntos humanos" (TAYLOR, 1997a, p.97); e, em parte, *crítico,* pois procura defender que o problema da *relativização* e *equiparação* de todos os valores não é necessariamente uma implicação inevitável do historicismo.

Entretanto, Taylor está de acordo quanto a uma das implicações mais cruciais do historicismo: a impossibilidade de se pensar o humano em ternos ahistóricos. A tradição historicista alemã foi responsável, como afirma Hans-Georg Gadamer, na "Introdução" de seu livro *Verdade e Método*, de 1960, pela "plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade de toda opinião" (GADAMER, 1998, p.5). Schnädelbach, por sua vez, é menos conciso:

> A consciência histórica é a consciência de si mesmo como algo histórico, que se localiza no processo da história e que já não pode considerar-se mensurável nos termos de nossas condições normais para interpretar e compreender. Ela como não poderia deixar de ser, supõe a consciência de sua própria finitude e da limitada autonomia frente à força superior da totalidade histórica; isso explica o caráter do pensamento historicista. (SCHNÄDELBACH, 1991, p.54)

O impacto dessa tomada de consciência da própria historicidade foi tão profundo que é difícil imaginar algum campo das Ciências Humanas que, de certa forma, não manifestou alguma reação a ela. Para a história das ideias do Ocidente, o historicismo certamente significou um divisor de águas, mas seus feitos foram sentidos de maneira distinta entre filósofos, historiadores e cientistas sociais.

A crítica de Taylor não se dirige ao historicismo, em que sua tese do humano como animal autointerpretativo é uma resposta e, ao mesmo tempo, o incorpora, mas à maneira como as outras respostas concorrentes recepcionaram o problema do historicismo. Por esse motivo, em seu artigo "Comparação, História, Verdade", de 1990, Taylor confessa sua dívida para com a tradição historicista e cita Hegel, Dilthey e Gadamer como influências diretas em sua concepção de história. Em outros momentos de sua obra, também procura se afastar de outras respostas, também de herdeiros do historicismo, as quais ele denomina vagamente como

[15] O sentido "metafísico" da noção de historicismo que Beiser apresenta foi exposto por nós na subseção 2.4.1 enquanto uma *dimensão ontológica* da autointerpretação humana em Taylor. Para uma maior compreensão dos diversos sentidos de historicismo, cf. "Introduction: The Concept and Context of Historicism" (BEISER, 2011 p.1-30.).

"neonietzschianas", cujos filósofos Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, e historiadores como Hayden White e Quentin Skinner são expressões[16].

Contudo, dar um tratamento mais pormenorizado às críticas de Taylor à vertente neonietzschiana da história não é uma tarefa das mais fáceis. Uma dificuldade é que suas críticas são, com poucas exceções, gerais e vagas e, na maior parte das vezes, apresentam um retrato caricaturado de seus adversários. Shapiro, em "Charles Taylor's Moral Subject" exorta Taylor quanto a isso e afirma que "seria mais interessante se Taylor parasse de olhar por cima do ombro para Nietzsche e considerasse os ganhos que a perspectiva genealógica poderia resultar em um confronto crítico com a sua análise hermenêutica" (SHAPIRO, 1986, p.322). Skinner, por sua vez, em "Who are 'We'?"[17], critica Taylor por seu posicionamento "surpreendentemente hostil" em relação a Foucault, Derrida e Lyotard. Para Skinner, a noção de "pós-Modernidade" de Lyotard é caricaturada por Taylor como "uma propaganda exagerada em favor da liberdade irrestrita" (SKINNER, 1991, p.134).

Entretanto, os ataques de Taylor aos "neonietzschianos" precisam ser entendidos em um contexto mais amplo. Nas décadas de 1970 e 1980, a Filosofia francesa e, especialmente, o pós-estruturalismo começaram a exercer bastante influência nos departamentos de Literatura e Ciências Humanas da América do Norte, e alteraram significativamente o cenário intelectual daquele período, com reflexos até hoje. Essa influência foi considerada – pelos motivos que serão expostos nesta subseção – nefasta por Taylor. Por conta disso, os ataques aos "neonietzschianos" foram bem duros e ácidos, o que justifica em parte a caricaturização apontada por Skinner.[18]

Outra dificuldade é a falta de referência textual de Taylor em relação aos teóricos ligados à ciência histórica, ou ao que poderíamos chamar de historiadores profissionais que integram a vertente neonietzschiana de história que ele critica. Por exemplo, a menção de Taylor a Hayden

[16] Para ficar apenas com algumas poucas indicações, Taylor faz referência à vertente "neonietzscheana" em *As fontes do Self* (1997, p.62 e 138), *Uma era secular* (2010a, p.34 e 440) e "A Catholic Modernity?" (2011d, p.179). Em relação a White, encontramos apenas uma referência, cf. "History, Critique, Social Change and Democracy" (2014, p.7). Quanto a Skinner, houve uma discussão metodológica entre os autores que trataremos na subseção 3.2.3.3.

[17] Na presente tese, com tradução nossa.

[18] Não desenvolveremos na presente tese, por motivos de delimitação temática, os aspectos gerais que envolveram a recepção americana do pós-estruturalismo francês e as reações, das quais os escritos de Taylor fazem parte, a influência da filosofia francesa na América do Norte. Para uma abordagem mais detalhada sobre o tema cf. *Filosofia Francesa: A Influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia*, de François Cusset (2008). Apenas mais uma observação: O título original da obra é *French Theory*. Na tradução brasileira, aparentemente, pode sugerir que se trata de um livro sobre a Filosofia Francesa, o que não é. O tema é a recepção norte-americana da *French Theory*.

White aparece em uma resposta cujo nome do historiador consta na pergunta e, mesmo que Taylor demostre ter algum conhecimento sobre ele, é difícil avaliar sua posição por apenas uma vaga menção a um único historiador e teórico dessa vertente da história. Por esses motivos, nossa análise sobre as críticas de Taylor às concepções neonietzschiana de história talvez não conseguirá ser menos geral e vaga do que mostraram ser as críticas do próprio autor e certamente negligenciará alguns aspectos importantes da vertente neonietzschiana de história.

Em vista de nosso objetivo na presente subseção, nossa estratégia será a de focar nossos esforços nas críticas de Taylor a um teórico em particular e procurar, através da análise dessas críticas, destacar alguns elementos de uma crítica geral às concepções neonietzschianas de história. Um dos representantes da vertente neonietzschiana de história do qual provavelmente existem mais referências textuais em Taylor, e talvez o menos caricaturado, é Foucault. Taylor dedica um artigo, intitulado *Foucault on Freedom and Truth*[19], a analisar e a criticar a abordagem histórico-genealógica de Foucault. Através desse confronto, seria possível extrair elementos para uma crítica geral às concepções neonietzschianas. Na verdade, Taylor já faz um pouco disso no artigo supracitado. Ele procura acertar Nietzsche através de Foucault, o que facilitará um pouco nossas conclusões.

Em geral, Taylor considera que a concepção de história foucaultiana, em particular, e as concepções de história neonietzschianas, em geral, envolvem cinco problemas cruciais: primeiramente, elas reduzem a complexidade histórica e social a um único axioma interpretativo; segundo, elas envolvem uma ambiguidade entre o nível explicativo e metodológico, o que acaba gerando uma contradição performativa; terceiro, se mantêm em uma posição tão implausível quanto às concepções de *H*istórias que criticam; quarto, inviabilizam a própria tarefa da disciplina histórica e o debate construtivo em relação às reconstruções históricas; e, por fim, podem produzir efeitos danosos politicamente. Para Taylor, esses problemas, embora distinguíveis, são reflexo de um mesmo problema comum: dizem respeito à maneira como as concepções de história neonietzschianas recepcionam as implicações relativistas do historicismo, enquanto uma tese nietzscheana de fundo:

> Na *Gaia Ciência*, temos uma doutrina que Foucault parece ter feito sua: não há nenhuma ordem da vida humana, ou modo de ser, ou natureza humana, para a qual é possível recorrer para julgar ou avaliar entre modos de vida. Existem apenas diferentes ordens impostas pelos homens ao caos primordial, seguindo a sua vontade de poder. Foucault defende tanto a tese relativista

[19] Originalmente em *Political Theory*, vol. 12, n.2, em 1984, foi reunido na coletânea de artigos *Philosophical Papers 2*, no ano seguinte. Seguiremos na presente tese a paginação da última edição com tradução nossa.

> presente nesta visão, de que não se pode julgar entre formas de vida/pensamento/avaliação, como também a noção de que estas diferentes formas envolvem a imposição de poder. A ideia de "regimes de verdade", e da sua estreita vinculação com sistemas de dominação, é profundamente nietzscheana. Nesta relação, Foucault vê a verdade como subordinada ao poder. (TAYLOR, 1985l, p.177)

Essa tese nietzscheana de fundo força Foucault a defender um tipo de historicismo *radical* que, ao final, o coloca em uma posição ambígua, que poderia ser expresso da seguinte maneira: afirma a condição histórica do humano como dependente de um horizonte de valores – ou para usar a terminologia de Foucault – "regimes de verdades", historicamente situado e, ao mesmo tempo, nega que sua reconstrução histórica esteja a se orientar ou defender algum desses valores ou verdades.

A reconstrução histórica de Foucault "aparentemente" possui o intuito de explicitar como a sociedade moderna tomou a forma que tomou. "O ponto forte dessa explicação é a sua perspicácia e originalidade, ao trazer à luz aspectos habitualmente negligenciados" (TAYLOR, 1985l, p.164-165).[20] Em *Vigiar e Punir*, Foucault escolhe o tema das *punições* para evidenciar as diferenças entre o antigo e o novo regime, entre o passado e o presente. Sua posição é que tanto as novas como as antigas formas de punições precisam ser entendidas no interior de cada um dos "sistemas de poder". A escolha do tema não é arbitrária: o que o autor pretende mostrar é que as transformações históricas, as autocompreensões dos indivíduos e as concepções de mundo que as sustentam não podem ser separadas do resultado dos conflitos e lutas pelo poder e pelas tentativas de obter maior domínio e controle sobre parte dos indivíduos.[21] E a questão sobre o "poder de punir" é um lugar privilegiado nesse sentido. Esse poder pode se revelar de maneira violenta e direta, como as práticas do antigo regime, ou estabelecido em um complexo sistema de "vigilância e punição", que de maneira sutil internaliza gradualmente novas formas de autocompreensões por meio de múltiplos processos disciplinares (econômicos, burocráticos, escolares, militares, médicos etc.), como nas novas práticas modernas.

Aqui, se encontra uma tese central da historiografia defendida por Foucault enquanto uma acomodação das implicações do historicismo: não seria possível encontrar uma explicação para determinadas ações humanas se abstrairmos dos elementos situacionais de fundo que lhe dão sentido. Para Foucault, a compreensão adequada das práticas sociais se dá através dos *sistemas*

[20] Em sua crítica, Taylor explora duas obras de Foucault, *Vigiar e Punir*, de 1975, e *História da sexualidade* de 1976. Mas defende uma mesma posição crítica para as duas obras. Para efeitos de análise, focaremos nas críticas de Taylor às teses gerais da reconstrução histórica de *Vigiar e Punir.*

[21] Essa tese também é defendida por Skinner (1991).

de poder em que elas estão inseridas. Em *Vigiar e Punir*, ele apresenta os dois sistemas de poder, o medieval e o moderno, e procura evidenciar os seus elementos complexos através do contraste entre eles. A intenção do autor, ao evidenciar esses contrastes, é a de mostrar que as instituições modernas *não* são frutos de uma maior expressão das liberdades, vinculadas a um projeto de emancipação individual ou uma reação e libertação das opressões e dos poderes autoritários do *Ancien Régime*. Ao contrário, para Foucault, a ascensão do humanismo iluminista e as práticas institucionais que o constituem ocorreram pela necessidade de maior *controle* desta sociedade. Nesse modelo explicativo não existe uma *sociedade livre* e outra *cegamente controlada*, nem a compreensão da temporalidade a partir da concepção de um *passado* opressor e em direção ao um *futuro* virtuoso, mas duas *sociedades cegamente controladas* por diferentes "tecnologias de controle" e a temporalidade como uma sucessão desses diferentes sistemas de controle.

Sob o ponto de vista do conteúdo explicativo, Taylor considera essa compreensão simplificadora demais dos processos históricos. O problema, para Taylor, é que a oposição de Foucault, por exemplo,

> entre o velho modelo de poder, baseado na soberania/obediência, e o novo, baseado na dominação/subjugação, deixa de fora todos os elementos da história ocidental que foram herdados pelo humanismo cívico ou movimentos análogos. (TAYLOR, 1985l, p.166)

Sob o ponto de vista metodológico, Taylor recusa os modelos explicativos que buscam reduzir a complexidade social a uma única causa. Na interpretação de Foucault, "a ascensão do humanitarismo" é compreendida exclusivamente "em termos das novas tecnologias de controle", em que o desenvolvimento e surgimento de "uma nova ética para a vida comum" não tem qualquer significado fora do objetivo geral, que é *controlar*, *disciplinar*, *normalizar e docilizar* os corpos. "Isto parece-me absurdamente unilateral" (TAYLOR, 1985l, p.165). Essa perspectiva monológica, embora seja capaz de desvelar algumas facetas das dinâmicas do poder antes implícitos, extrapola sua capacidade interpretativa quando faz da política *apenas* "uma guerra conduzida por outros meios" (TAYLOR, 1985l, p.166). Taylor considera o modelo interpretativo de Foucault extremamente importante e que não é possível ignorar seus êxitos, mas fazer dos regimes de poder o único axioma para a análise das mudanças históricas "deixa muita coisa de fora" (TAYLOR, 1985l, p.166).

Mas existe um aspecto mais grave envolvido na reconstrução histórico-genealógica de Foucault. Taylor entende que ela contém uma contradição interna, dificilmente resolvida entre

o nível explicativo e o metodológico. No *nível explicativo,* Foucault parece operar com a ideia de que todos os membros das respectivas sociedades analisadas são, por assim dizer, *feitos* pelos diferentes sistemas de poder/controle. No *nível metodológico,* aparentemente, trata-se de um modelo explicativo em contraposição às teses amplamente difundidas pelo Iluminismo e normalmente aceitas. Parece que a explicação consistiria em mostrar que a defesa iluminista do humano como *autônomo* e *livre* é uma *ilusão* e que a história triunfalista do "despertar da razão" seria mais uma das estratégias de poder que *mascara* o que realmente aconteceu ou acontece. Se admitirmos esse quadro comparativo, seria possível afirmar que, para Foucault, as sociedades antigas só se apresentam como "das trevas" nas histórias contadas pelos iluministas, dentro de um quadro explicativo cujas práticas do passado são pré-concebidas no interior de um "regime de verdades" iluminista, moldado e constituídos pelas dinâmicas de poder presentes nas sociedades em que o iluminista exerceu influência. Isto é, que, na *verdade,* tais histórias iluministas tratam-se de um *erro*.

Entretanto, para afirmar algo do gênero, precisaríamos admitir que Foucault opera com algum tipo de noção de *verdade* e *liberdade*, caso contrário as noções *dominação* e *ilusão* perderiam sua força. Aqui se encontra uma tese de Taylor – que vimos na subseção 2.4.2 e será retomada mais adiante na subseção 3.2.3 – de que nossas interpretações, em geral, e as interpretações históricas, em particular, sempre se dão em *diálogo*, implícito ou não, com a tradição ou com o imaginário social com que se está comprometido. A força de nossas explicações e o sentido das noções e conceitos que usamos dentro do quadro interpretativo/explicativo apenas se apresentam com seus respectivos sentidos em virtude desse *diálogo*. A tese de Foucault é *forte* e *convincente* porque ele é perspicaz ao mostrar que a tese moderna de "sujeito consciente e autônomo" é profundamente *enganosa*. A interpretação moderna de que nossos desejos, nossos comportamentos e ações apenas podem ser explicados sob esta perspectiva do "sujeito consciente e autônomo" *mascaram* e *escondem* o que *realmente* ocorre em nossas vidas. Para Taylor, Foucault é brilhante ao mostrar esse *erro* da tradição. Mas Foucault é relutante em assumir esses termos, pois estaria de alguma forma assumindo também uma espécie de "libertação através da verdade" (TAYLOR, 1985l, p.164), algo muito romântico ou iluminista para a Filosofia foucaultiana.

> A tese da relatividade irrestrita não permite a libertação através de uma transformação das relações de poder. Por causa da relatividade, a transformação de um regime para outro não pode ser um ganho em verdade ou liberdade, porque cada um desses elementos são redefinidos em um novo contexto. (TAYLOR, 1985l, p.178-179)

A recusa em admitir que se produz um discurso verdadeiro – ou algo próximo disso –, segundo Taylor, "parece ter a ver, em última análise, com a questão da recusa nietzscheana da noção de verdade como tendo qualquer significado fora de uma dada ordem de poder" (TAYLOR, 1985l, p.160). Essa "posição nietzscheana oficial de Foucault" rechaça metodologicamente também qualquer "posição-valor" por parte do intérprete (TAYLOR, 1985l, p.164). Como consequência: no quadro metodológico de Foucault não há lugar para nenhuma noção de *verdade*. Pois,

> cada sociedade tem o seu regime de verdade, a sua "política geral" da verdade: isto é, os tipos de discurso que aceita e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir as afirmações verdadeiras das falsas, os meios pelos quais cada uma é sancionada; as técnicas e os procedimentos valorizados na aquisição da verdade; o estatuto daqueles que são encarregados de dizer o que conta como verdadeiro. (FOUCAULT apud TAYLOR, 1985l, p.177)[22]

A questão para Taylor é: seria possível dentro de um quadro monolítico explicativo, em que tudo na sociedade é *feito* pelas dinâmicas de poder, especialmente "as verdades", tomar uma posição em que a própria explicação não seja contaminada por esse quadro? Ou seria necessário conceber a própria interpretação em termos dos interesses de alguma classe dominante? Mas, para Taylor, Foucault se recusa a dar uma resposta a essas questões. "Em última análise, como é sabido, ele quer adotar uma posição de *neutralidade"* (TAYLOR, 1985l, p.156). Mas como isso é possível? Para Taylor, isso é possível apenas se forem adotadas duas noções de verdade uma *explícita* e outra *implícita*, presentes no nível *explicativo* e *metodológico*, respectivamente.

Para Taylor, no nível *explicativo,* Foucault defende que "a 'verdade' fabricada pelo poder acaba por ser também a sua 'máscara' ou 'disfarce' e, portanto, a sua inverdade" (TAYLOR, 1985l, p.178). Enquanto no nível *metodológico,* opera-se com "uma noção de verdade fora das aspas" e, portanto, uma verdade desmascarada (TAYLOR, 1985l, p.178). Apenas desse modo as sentenças contidas na "explicação que desmascaram o poder" e nas frases que "expõem a teoria irrestrita da relatividade de todos os regimes de verdade" poderiam se manifestar ambas como verdadeiras (TAYLOR, 1985l, p.178). Isto é: uma ambiguidade entre o nível explicativo e metodológico, uma contradição performativa entre o ato locucionário e o pré-locucionário.

[22] Essa passagem trata-se de parte de uma resposta a uma entrevista, intitulada "Truth and Power", concedida a Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, publicada em *Power/Knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977,* em 1980, p.131.

Segundo Taylor, a contradição contida entre o nível explicativo e o metodológico é oriunda do monismo explicativo que Foucault adota.

> A confusão reside em não conseguir ver que não só pode como deve haver algo entre o subjetivismo total, por um lado, sustentando que não há padrões não concebidos na história, e o estranho schopenhauerianismo-sem-vontade em que Foucault nos deixa. (TAYLOR, 1985l, p.172)

Para o quadro monológico da posição nietzscheana de Foucault, *apenas* existem duas possibilidades explicativas: uma que nega completamente a subjetividade em favor dos "regimes de verdades" e outra que afirma completamente a subjetividade e nega os "regimes de verdades". A primeira considera os "regimes de verdade" como *estruturas incomensuráveis* e *incorrigíveis*; para a segunda, o sujeito possui *em si* a *medida* avaliadora de mundo e a verdade é plenamente acessível a ele. Segundo Taylor, essa postura diz respeito à "confusão que aflige a república das letras durante estas últimas décadas acerca da suposta 'morte da subjetividade'" (TAYLOR, 1985l, p.172). Mais adiante no texto, o autor é ainda mais enfático e ácido quanto a essa posição. Para ele:

> Trata-se de um truísmo crasso, mas o nevoeiro que paira sobre Paris nas últimas décadas torna necessário nos prendermos a ele como um farol na escuridão: Dar prioridade absoluta à estrutura faz exatamente tão pouco sentido como o erro igual e oposto do subjetivismo, que dava prioridade absoluta à ação individual, como uma espécie de princípio total. (TAYLOR, 1985l, p.173-174)

Taylor compreende que qualquer modelo interpretativo que afirma completamente ou nega completamente a subjetividade é *errôneo* porque toda *interpretação* implica em uma *autointerpretação*, e *toda interpretação histórica implica em uma autointerpretação também histórica*. Isto é, não é possível interpretar historicamente como a nossa sociedade surgiu e tomou a forma descrita sem interpretar a si mesmo como parte dessa mesma história. Caso contrário, caímos em contradição. Nisso consiste a maneira como o autor recepciona e acomoda a tese historicista: somos forçados a entendermos nossa interpretação e a nós mesmos como comprometidos com os valores da sociedade em que estamos engajados. Isso *não* significa que precisamos sempre defendê-los – como um iluminista inocente –, mas que não podemos nos manter *neutros* em relação a eles.

Nesse sentido, o caso de Foucault é paradigmático: a *explicitação* dos mecanismos de *controle* das sociedades modernas, se expressa enquanto uma *crítica* a essa sociedade, em nome de uma maior *liberdade* e *verdade*. Conforme Taylor, no *fundo*, é inescapável que Foucault defenda a *verdade* contra as *ilusões* e a *liberdade* contra as formas de *dominação*, mesmo que as

alternativas a essas *ilusões* e *dominações* não estejam postas ou articuladas em termos mais positivos. É parte da maneira como Foucault expõe e defende suas teses – em forma de tratados acadêmicos – que ele esteja engajado às noções de liberdade e verdade.

Em "Comparação, História, Verdade", Taylor observa que o discurso e a argumentação utilizadas para defender a posição relativista se encontram em *continuidade* com o de nossos predecessores: "Ainda continuamos escrevendo livros e tratados", tais como Aristóteles.

> Não podemos simplesmente repudiar esse discurso racional e sóbrio – ao menos não sinceramente, porque é ele que ainda falamos; e sentimos que devemos falar quando o assunto é esse. Discutimos e montamos armadilhas uns para os outros de acordo com os mesmos cânones de argumentação, mesmo quando sustentamos teses, como a não distinção entre ciência e mito, que parecem mostrar serem esses cânones absurdos. É uma situação muito dolorosa e perturbadora. (TAYLOR, 2000d, p.165)

Embora perturbadora, essa situação aponta para a condição histórica em que todos nós estamos inevitavelmente engajados. A complexidade de nossa situação histórica se manifesta mesmo quando tentamos repudiá-la e criticá-la. Não precisamos defender explicitamente nosso horizonte de valor para que ele se apresente. Tais valores estão entrelaçados em nossas práticas. No caso particular de *liberdade* e *verdade*, elas são condições indispensáveis ao exercício da posição social que ocupamos ao escrever teses, tratados, artigos e livros, ou mesmo, exercer nossa prática docente.

A defesa de Taylor é que a *validade* e a *força* dos argumentos foucaultianos dependem do horizonte de valor que se está *inevitavelmente* engajado, cuja *validade* não é posta em questão, uma vez que ele é condição de validade. Isso não significa que não se possa ter uma posição iconoclasta contra os elementos de fundo, ou mesmo contra a posição social que ocupa. O que não se pode é manter-se *neutro* quanto aos "valores fortes" ou "bens constitutivos" – para usarmos duas expressões de Taylor – em que, implicitamente ou não, se está engajado ao ocupar essa posição.

> Mas, nas suas principais obras, como *As Palavras e as Coisas* e *Vigiar e Punir*, Foucault parece acreditar que, como historiador, não pode estar em lado nenhum, não se identificando com nenhuma das *episteme* ou *estruturas de poder* cujas idas e vindas ele analisa imparcialmente. (TAYLOR, 1985l, p.182) [23]

[23] Ao final do artigo "Foucault on Freedom and Truth", Taylor procura atenuar suas críticas e cogita a possibilidade de Foucault ter mudado de posição em seus escritos tardios, que naquela altura ainda não haviam sidos publicados. Em suas palavras, "talvez Foucault estivesse a mover-se, antes da sua morte súbita e prematura, para libertar a sua posição deste paradoxo, aparentemente ligado à tentativa impossível de não estar em lado nenhum. Talvez

Para darmos um exemplo de fora da Filosofia que se aproxima dessa posição criticada por Taylor, tomemos o caso do historiador e teórico da história Hayden White. Em *Metahistória: a imaginação histórica do século XIX,* de 1973, White, através de sua noção de "emplotments", que caracteriza a atividade dos historiadores[24], põe em suspeita as pretensões de verdade e de objetividade presentes na historiografia clássica. Em outro momento, no artigo "O Texto Histórico como Artefato Literário", de 1978, White sintetiza sua crítica à historiografia clássica da seguinte maneira:

> Tal como a literatura, a história se desenvolve por meio da produção de clássicos, cuja natureza é tal que não podemos invalidá-los nem negá-los, a exemplo dos principais esquemas conceituais das ciências. E é o seu caráter de não-invalidação que atesta a natureza essencialmente literária dos clássicos históricos. (WHITE, 2001, p.106)

Mas aqui, tal como em Foucault, a posição que White ocupa para estabelecer o exercício crítico é *dúbia*. O intuito primordial de White é criticar as concepções *errôneas* de história ao *mostrar* que não existem critérios avaliativos seguros, como nas Ciências Naturais, que garantam a objetividade e a cientificidade dessas concepções. Mas isso não seria também *desmascarar*, *mostrar o erro*, e, portanto, apresentar uma perspectiva mais *verdadeira* sobre a natureza dos "*emplotment*" históricos? Taylor destaca essa dubiedade ao fazer referência a White:

> Hayden White fez uma intervenção muito importante ao fazer-nos ver as enormes analogias entre várias formas de "*emplotment*", e isso não me surpreende, na medida em que estou sempre sublinhando a importância das formas narrativas. Há uma certa analogia entre escrever história e escrever um romance. No entanto, isso não significa que estejamos a fazer algo diferente de tentar julgar a verdade. (TAYLOR, 2014b, p.7)

Como consequência, para Taylor, as concepções de história de White e Foucault, em particular, e as concepções de história neonietzschianas, em geral, se mantêm em uma posição tão implausível quanto as interpretações que defendem a possibilidade de um fundamento ou vetor universal e necessário para a história como um todo. As concepções de história neonietzschianas são implausíveis, uma vez que acreditam não disporem de critérios avaliativos ao *criticar* e *interpretar* as concepções de história que estão se opondo, ou, pelo menos, não os deixam explícitos. Mas como é possível criticar sem dispor de nenhum valor? A posição de

possamos ver o último trabalho como um passo em direção a um reconhecimento das suas próprias fontes, uma identificação dos momentos em que essas fontes se perderam ou foram obscurecidas [...], e uma definição do que temos de desfazer para resgatar o que precisa de ser salvo (TAYLOR, 1985l, p.182).

[24] De difícil tradução, na versão brasileira, "emplotment" foi traduzido por "estórias". Cf. WHITE, 1995, p.23; no original, 1978, p.11.

Taylor é que isso "apenas parece plausível se adoptarmos a perspectiva de fora, a vista de *Sirius*; ou talvez nos imaginemos como uma alma no mito de *Er* de Platão" (TAYLOR, 1985l, p.182).

A historiadora Mary Fulbrook, em sua *Historical Theory*[25], destaca a noção de White de *não-invalidação* (*nondisconfirmability*) como uma característica crucial das teorias de história "pós-modernas", cuja principal implicação consiste em defender que "todas as narrativas históricas são igualmente plausíveis, ou igualmente falsas" (FULBROOK, 2002, p.28). Como consequência, tal posição inviabiliza o próprio debate em torno das reconstruções históricas, e, ao final, reduz a história às escolhas pessoais.

Na perspectiva de Taylor, admitir o *historicismo* contra as concepções de *H*istórias, e o *relativismo* contra o *etnocentrismo*, não implica necessariamente em escorregar para um modelo em que não é mais possível arbitrar sobre o correto ou valoroso. O erro das concepções de história "pós-modernas" e "neonietzschianas" é que tomam a correta posição historicista, – que afirma a impossibilidade de se defender *verdades ahistóricas* –, e a interpretam erroneamente como se não fosse mais possível desenvolver *interpretações históricas mais verdadeiras, mais acertadas, menos errônea, melhor ou pior* que outras interpretações rivais. Para Taylor, o problema não está em assumir as implicações relativistas do historicismo, mas entendê-las como resultando inevitavelmente em uma *incorrigibilidade*. Isto é, a tese de que uma interpretação, em geral, e as narrativas históricas, em particular, são tão válidas quanto qualquer outra, tais como as narrativas presentes em obras literárias, uma vez que não existem critérios extrínsecos válidos para a sua correção e comparação.

Por fim, outro problema apontado por Taylor diz respeito à combinação entre *relativismo irrestrito e monismo metodológico* que as concepções de história "neonietzschianas" parecem se comprometer. A ideia central dessa posição metodológica é que todas as épocas ou períodos históricos, bem como as culturas particulares, possuem seus respectivos "regimes de verdade". E, estão, dessa forma, cerrados em suas próprias "verdades" e que, consequentemente, não é possível *avaliá-las, julgá-las ou criticá-las*. Essa posição, que combina *relativismo irrestrito e monismo metodológico* – que, segundo Taylor, são dois lado de uma mesma moeda (TAYLOR, 1985l, p.182) –, apenas abre espaço para duas maneiras de se conceber a atividade de reconstrução do passado: ou as múltiplas reconstruções históricas do passado são mutuamente incompatíveis, e, uma vez que não existem critérios suficientemente sólidos e objetivos, como

[25] Na presente tese, com tradução nossa.

nas Ciências Naturais, elas cumprem apenas uma função política; ou, dado que não existem critérios suficientemente sólidos e objetivos para arbitrar entre as múltiplas narrativas históricas, não faz mais sentido continuarmos na tentativa de descrever o passado de forma mais válida ou verdadeira. No primeiro caso, a história não passaria de uma crença parte do jogo político; no outro, uma ficção. Mas, nesses dois casos, para Taylor, tais concepções de história são perigosas politicamente.

Segundo Taylor, essas posições produzem, ou melhor, ajudam a produzir dois efeitos danosos, mas conectados: o *anti-humanismo*, gerado pela desesperança e descrença dos valores gerados pelas tradições, seja ela liberal, romântica, humanista-cívica ou religiosa; bem como *bloqueia* outras possibilidades narrativas, na direção de formas de vida mais comunitárias e mais inclusivas (TAYLOR, 1985l, p.180). O *anti-humanismo* não é uma ausência de valores, mas também uma nova forma de valorização, em que a recusa e crítica a todos os elementos da tradição tornam-se *a* forma mais elevada de vida (TAYLOR, 2010a, p.746). O exemplo paradigmático é a valorização nietzscheana da liberdade individual radical. Uma posição que considera verdadeiramente boas apenas aquelas ações que são sinceramente nossas, contra qualquer conformismo ou convencionalismo social, especialmente, moral (TAYLOR, 2011a, p.48-49).[26]

Em *Uma Era Secular*, Taylor faz referência ao *anti-humanismo*, que engendrou como uma das formas de descrença contemporâneas e alerta quanto aos seus perigos:

> O proponente mais influente desse tipo de visão foi, sem dúvida, Nietzsche. E é significativo que os mais importantes pensadores anti-humanistas do nosso tempo, como Foucault, Derrida e, por detrás deles, Bataille, todos se inspirarem sobremaneira em Nietzsche. Nietzsche, claro, revoltou-se contra a ideia de que o nosso maior objetivo fosse preservar e expandir a vida e evitar o sofrimento. Ele rejeita isso tanto metafisicamente quanto pragmaticamente; rejeita o igualitarismo subjacente a toda esta afirmação da vida cotidiana. Porém, sua revolta é, em certo sentido, também interna. A própria vida pode empurrar para a crueldade, a dominação e a exclusão, e, na verdade, assim o faz em seus momentos de afirmação mais exuberante. (TAYLOR, 2010a, p.440-441)

Para Taylor, este ideal de vida *anti-humanista* se fundamenta na tese segundo a qual a obediência às restrições sociais perde o sentido a partir do momento em que admitimos que

[26] Tal posição pode ser inferida de passagens, como: "Deve-se aprender a amar a si mesmo – é o que ensino – com um amor são e saudável: de modo a se tolerar estar consigo e não vaguear. Esse vaguear batiza a si mesmo de "amor ao próximo": foi com essa expressão que melhor mentiram e fingiram até hoje, especialmente aqueles que pesavam para todos" ou "Antes nenhum deus, antes fazer o destino com a própria mão, antes ser tolo, antes ser deus em si mesmo!", presentes em *Assim falou Zaratustra* (NIETZSCHE, 2011, p.159 e 234).

nenhuma posição moral pode ser julgada ou avaliada extrinsecamente. Esse relativismo irrestrito não apenas engendra, fortalece e reproduz uma forma de vida baseada em uma compreensão de *autenticidade* radical e perigosa, como *bloqueia* a possibilidade de se desenvolver, fortalecer e reproduzir formas menos danosas de viver em sociedade.

As críticas de Taylor em relação às *h*istórias *não* dizem respeito a todas as concepções de história que se desenvolveram como desdobramento do historicismo e surgiram como uma resposta a ele. Como vimos e continuaremos a ver nas próximas seções, sua própria concepção de história também é uma resposta ao problema do historicismo. No entanto, suas críticas e forte recusa se dirigem apenas àquelas que combinam *relativismo irrestrito e monismo interpretativo como método* e que, segundo ele, surgiram na esteira da Filosofia de Nietzsche. A recusa de Taylor, como vimos, envolve tanto questões internas ao conteúdo e método como questões sobre os efeitos políticos de tais concepções.

De forma sumária, a partir do que podemos extrair de suas críticas a Foucault, Taylor considera que as concepções de história neonietzschianas apresentam cinco problemas cruciais: 1) são reducionistas em seu monismo interpretativo; 2) envolvem uma contradição entre os níveis explicativo e metodológico; 3) são tão implausíveis quanto as histórias da subtração; 4) inviabilizam a própria ciência histórica; e 5) podem produzir efeitos danosos politicamente. Mas esses cinco problemas são efeitos de uma mesma tese nietzscheana de fundo: se não existe transcendência, então também não existem critérios normativos para avaliar as diferentes reconstruções do passado e, como consequência, nem mesmo produzir uma compreensão adequada do próprio passado (TAYLOR, 1985l, p.177).

Começamos essa seção afirmando que Taylor considera *errôneas* todas as concepções de *H*istória, entendidas como *histórias da subtração*, bem como de algumas concepções de *h*istórias, aquelas cuja resposta ao problema do historicismo assumem o *relativismo irrestrito* e o *monismo explicativo* como método. Ao chegar ao fim dessa seção, acreditamos poder afirmar que, em ambos os casos, subsiste uma mesma convicção: a de ter alcançado uma compreensão *final* ao problema do historicismo. A primeira, ao ignorar sua força e afirmar ter encontrado a razão da história como um todo; e a outra, ao radicalizá-lo, e decretar a impossibilidade de uma compreensão do passado e o fim da história enquanto ciência. Ambas acreditam que as únicas alternativas possíveis ao problema do historicismo são esses extremos. Veremos, na próxima seção, o esforço de Taylor em tentar encontrar um lugar para a investigação histórica entre eles.

3.2 DA AUTOINTERPRETAÇÃO À INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA

Desde a publicação de *As Fontes de Self*, de 1989, e de forma mais significativa depois da publicação de *Uma Era Secular*, em 2007, que o debate em torno da argumentação histórico-filosófica de Taylor passou a despertar maior interesse entre seus intérpretes e críticos. A partir de então, uma série de resenhas críticas e artigos têm sido dedicados à recepção de tais obras e a questão sobre o papel da história na argumentação filosófica de Taylor não passou despercebida, embora seja pouco explorada.[27] Uma constatação interessante é que as críticas e interpretações sobre a concepção histórica de Taylor e sua relação com a antropologia filosófica variam e pendem entre leituras mais ontologizantes ou mais historicistas, a depender das predileções filosóficas do intérprete ou crítico.

Para mencionar apenas alguns, Frederick Olafson, em seu "Comments on *Sources of the Self* by Charles Taylor"[28], condena Taylor por sua posição demasiado historicista. Segundo ele, "Taylor se tornou tão refém do historicismo que qualquer contribuição que a Filosofia propositiva possa oferecer para a compreensão do que é o ser humano se torna altamente problemática" (OLAFSON, 1994, p.196). No outro extremo, Skinner, em "Who are 'we'? Ambiguities of the modern self"[29], critica Taylor por extrapolar o âmbito do que pode ser dito sobre "nós". Para ele, o trabalho de Taylor deveria se restringir a tratar das "nossas" instituições, valores, práticas em seus respectivos "contextos históricos" e "evitar grandes distanciamentos teóricos" (SKINNER, 1991, p.136). Em conformidade com Skinner, Flanagan acha "extremamente intrigante que um historiador como Taylor seja tentado a fazer afirmações tão essencialistas" (FLANAGAN, 1996, 154). Em uma posição mais equilibrada, Stephen White, em seu artigo "Weak Ontology: genealogy and critical issues"[30], ao considerar Taylor seu aliado na defesa de uma "ontologia fraca", considera que questões relativas à identidade e

[27] No caso da recepção da *As Fontes do Self*, um trabalho importante que se preocupa em desenvolver a noção de história é "Taylor, History, and the history of philosophy" (2004), de Terry Pinkard. Para uma recepção crítica, cf. "Who are 'we'? Ambiguities of the modern self" (2001), de Skinner. No caso da recepção de *Uma era secular*, cf. Peter E. Gordon, "The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's A Secular Age" (2008) e "Must the Sacred be Transcendent?" (2011). Para uma abordagem crítica cf. "Faith-Based History" (2009), de Martin Jay.

[28] Na presente tese, com tradução nossa.

[29] Na presente tese, com tradução nossa.

[30] Na presente tese, com tradução nossa.

historicidade estão de tal modo entrelaçadas que não é possível "separar limpidamente" o *self* de seu *background* (WHITE, 2005, p.5).

Posições semelhantes também são encontradas entre os intérpretes de Taylor. Smith o critica por não separar claramente o nível ontológico do histórico e considera que seu método "corre o risco de 'antropologizar' ou 'ontologizar' características historicamente contingentes da subjetividade" (SMITH, 2002, p.107). Abbey, embora observando algumas "tensões", considera existir uma divisão clara entre "as coisas que mudam e as que permanecem as mesmas", entre reivindicações históricas e ontológicas na obra de Taylor (ABBEY, 2000, p.9). Rosa, por sua vez, admite existir tanto impulsos historicistas como ontologizantes na obra do autor, mas escolhe dar preferência às "implicações relativistas" – como o historicismo e o culturalismo –, mesmo sabendo que tal posição dificilmente seria aceita pelo próprio Taylor (ROSA, 1998, p.98). Contudo, é possível constatar nesse debate uma posição, senão unânime, próxima a isso: os elementos metodológicos presentes nas suas reconstruções históricas, por um lado, e a relação entre ontologia e história, por outro, não se apresentam de modo tão claro na obra de Taylor.

A constatação desta ambivalência no pensamento de autor é reveladora e importante para nosso propósito nessa seção por dois motivos: primeiro, por expressar as dificuldades de situá-lo em algum quadro redutor, como historicista, relativista, materialista, realista ou idealista. Alguns desses termos poderiam até ser atribuídos a Taylor – como bem fizeram algum dos seus críticos e intérpretes –, mas sempre com algumas dificuldades e ajustes. Segundo, por sugerir que existem elementos metodológicos na abordagem de Taylor que não se apresentam de forma clara, deixando espaço para interpretações e leituras tão divergentes. Diante disso, o desafio nessa seção é tentar tornar mais claros os elementos metodológicos presentes na abordagem histórico-filosófica de Taylor e propor um quadro não redutor de sua concepção filosófica, em geral, e de história, em particular.

O objetivo da presente seção pode ser descrito da seguinte maneira: explicitar os elementos característicos da concepção de história das autointerpretações sob as condições da tese do humano como um animal autointerpretativo. Isto é, uma vez que, para Taylor (1997a, p.76), a história é um tipo de saber inescapável em que nós mesmos estamos implicados, procuraremos apresentar como ele concebe sua metodologia de reconstrução do passado a partir da condição hermenêutica humana.

Contudo, precisamos advertir que tal exposição não pode ser entendida como uma reconstrução de uma concepção de história inteiramente explícita presente na letra do autor. É preciso deixar claro que não existe *nenhum* escrito em que Taylor procure desenvolver metodologicamente sua concepção histórica em relação à sua antropologia filosófica, embora exista um apanhado de considerações rapsódicas suas sobre seu método histórico-filosófico, das quais nossa interpretação se ocupará. Muitas dessas considerações estão ligadas aos esclarecimentos de questões que surgiram no decorrer da sua própria escrita reconstrutiva do passado, bem como – que é a maioria dos casos – em forma de digressões ou *replys*, a fim de tentar evitar que seus leitores o interpretem mal. Talvez por esse motivo seu trabalho não tenha despertado interesse por parte dos historiadores profissionais e nem se mostrou relevante para o debate sobre a metodologia histórica em geral.

No caso particular da presente tese, nosso interesse *não* é apresentar Taylor como um teórico da história singular e necessário para a disciplina histórica. Nosso intuito é mostrar que, nos casos em que ele foi e é relevante – especialmente no que tange às suas reconstruções histórico-filosóficas dos modos de autointerpretação moderna, presentes em *As Fontes do Self* e *Uma Era Secular* – poderiam ser melhor compreendidas se entendermos: 1) os elementos metodológicos que estão envolvidos em suas reconstruções do passado; e 2), que tais elementos estão entrelaçados e implicados a sua antropologia filosófica.

Sob estas condições, nosso desafio será o de extrair esses elementos metodológicos através de uma leitura que vincule sua prática, como um intérprete do passado, às dimensões e elementos presentes na tese do humano como um animal autointerpretativo, que explicitamos nos dois capítulos anteriores desta tese. Isso é, gostaríamos de percorrer um caminho argumentativo que parte da *autointerpretação à interpretação histórica*. Como esse objetivo em vista, na subseção 3.2.1, procuraremos estabelecer uma definição geral da concepção de história das autointerpretações proposta por Taylor; após, na subseção 3.2.2, buscaremos explicitar as condições através das quais ela pode ser exercida. Por fim, na subseção 3.2.3, abordaremos as relações dialógicas, inerentes ao princípio de Melhor Descrição, tanto com outras concepções filosóficas concorrentes com relação à tradição, como necessárias às reconstruções histórico-filosóficas.

3.2.1 Uma história das autointerpretações

Ao contrário das histórias da subtração, segundo a qual as autointerpretações dos indivíduos modernos surgiram através do processo de *subtração* dos mitos e das ilusões filosóficas e religiosas do passado, para Taylor, as *autointerpretações* se manifestam como *novas* maneiras do humano-no-mundo. Isto é, enquanto um *novo* modo de *interpretar* e *autointerpretar no mundo*. Em *Uma Era Secular*, o autor afirma:

> Em oposição a esse tipo de história [da subtração] vou argumentar de modo incisivo que a Modernidade ocidental, incluindo a sua secularidade, é fruto de novas invenções, autoconhecimento recentemente construídos e práticas relacionadas, e não pode ser explicada em termos de características perenes da vida humana. (TAYLOR, 2010a, p.37)

De acordo com Taylor, as *autointerpretações* do presente *não* surgiram *nem* com a *descoberta* de uma realidade que estavam obscurecidas pelos mitos do passado, como acreditam ser os defensores do secularismo e do Iluminismo, e *nem* podem surgir de maneira espontânea ou desenraizada do passado, como parecem acreditar os defensores do individualismo atomista ou da autenticidade (TAYLOR, 2010a, p.194). Antes, surgiram enquanto uma possibilidade *autointerpretativa*, que não estava disponível para os antigos, mas que foram desenvolvidas e articuladas através de um *horizonte semântico e valorativo herdado* (TAYLOR, 1997a, p.72). Isso não significa entender o horizonte do presente, embora herdado do passado, como idêntico ao do passado. Afirmar algo do gênero seria negar a história. Ao contrário, afirmar que herdamos nosso horizonte semântico e valorativo é entendê-lo, em parte, como preservando elementos comuns, mas cujos *significados* e *importâncias* são distintos nos respectivos horizontes e nas linguagens das respectivas sociedades. Em outras palavras, para Taylor, o passado se apresenta, não como um todo e nem como idêntico, no horizonte do presente enquanto *tradição*[31] e, enquanto tal, está aberto à *interpretação* (TAYLOR, 1997a, p.44).

Aqui, Taylor segue Gadamer, e ambos seguem Dilthey[32]. Para esses autores, nós humanos somos *seres hermenêuticos em diálogo inevitável com a tradição*. Para Gadamer, a tradição é aquilo que se *esconde* enquanto *interpretação,* cuja *validade* não é posta em questão, uma vez

[31] Na maioria dos casos Taylor usa o termo *tradição* para designar algum elemento do passado no presente, mas também usa *legado* ou *herança*. Apenas para elucidar, nas *Fontes do Self*, o termo "tradição" aparece 122 vezes, o termo "legado" 7 e "herança" 6. No caso de *Uma era secular*, "tradição" aparece 201 vezes, "legado" 12 e "herança" 4.

[32] Cf. Peter Woodford, em "Specters of the Nineteenth Century: Charles Taylor and the Problem of Historicism". O autor mostra que, para Dilthey, Gadamer e Taylor, o mundo sócio-histórico é dado na experiência vivida histórica e pré-reflexiva, cuja noção de *background*, *horizonte*, *tradição* ou *imaginário social* ocupam uma importância decisiva (WOODFORD, 2012, p.179).

que ela é condição de validade (GADAMER, 1998, p.373). Assim, a *tradição* é o que, implicitamente ou não, *conforma* nossas *interpretações* e *autointerpretações*, seja em *continuidade* ou *ruptura* com ela. Taylor, em um artigo intitulado "Understanding the Other: a gadamerian view on conceptual schemes"[33], destaca que

> o argumento de Gadamer, em *Verdade e Método*, diz respeito à compreensão da nossa própria *tradição* [...]. Isso significa que aquilo que estudamos será, de uma forma ou de outra, *interno à nossa identidade*. Mesmo quando nos definimos contra certas características do passado, como o Iluminismo moderno faz contra a "Idade Média", isso permanece na nossa identidade como o polo negativo, aquilo que ultrapassamos ou que escapamos. Fazemos parte da *Wirkungsgeschichte* [História Efeitual] deste passado e, como tal, ele exerce influência sobre nós. (TAYLOR, 2011e, p.37, grifo nosso)

A história se constitui enquanto tentativas de articular esse *legado* e, através dele, tentar *reconstruir o passado no presente*. Sob esta perspectiva, tanto em *As Fontes do Self* como em *Uma Era Secular*, Taylor procura estabelecer uma reconstrução histórica em vista de compreender *como* as *autointerpretações* do presente surgiram e assumiram o significado e a importância que têm hoje através de elementos herdados do passado, mas sedimentados no horizonte do presente. Em suma, o autor busca entender o processo histórico como uma *mudança entre horizontes* e, consequentemente, de *autointerpretações*. Essas mudanças possuem variadas causas (econômicas, sociais, religiosas, filosóficas, institucionais etc.) que engendram novas *práticas* e, com elas, novas possibilidades de *autointerpretações*, muitas delas antes inconcebíveis.

Nessa altura, é preciso fazer uma observação importante sobre o que poderia ser considerado uma *mudança* ou um *complemento* na terminologia de Taylor. A partir da década de 1990, o autor passa a usar com mais frequência a noção de "*social imaginaries*", além das noções de *horizon* e *background*, as quais ele usa, desde a década de 1960, de forma intercambiável. Em 1992, em "Modernity and the Rise of the Public Sphere", quando a noção de "imaginário social" aparece, talvez, pela primeira vez, Taylor declara:

> Para além da compreensão doutrinária da sociedade, existe a incorporada no *habitus* e um nível de imagens ainda *não formulado na doutrina*, para o qual podemos pedir emprestado um termo frequentemente utilizado pelos escritores franceses contemporâneos: *o imaginário social*. (TAYLOR, 1992, p.219, grifo nosso)

[33] Publicado originalmente em *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, em 2002, foi reeditado na coletânea de artigos *Dilemmas and Connections* de 2011. Na presente tese seguiremos a paginação dessa última edição, com tradução nossa.

O uso dessa nova noção se torna ainda mais intenso no final da década de noventa do século passado. Entre os meses de abril e maio de 1999, Taylor ministrou dez conferências na Universidade de Edimburgo, as famosas *Gifford Lectures*[34], intituladas "Living in a Secular Age?". Posteriormente, essas conferências foram ampliadas e editadas, gerando os livros: *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (2002), *Modern Social Imaginaries* (2004) e, o mais relevante deles, *Uma Era Secular* (2007), que incorpora como capítulos, os livros de 2002 e 2004, intitulados de "Religião hoje" e "Imaginário social moderno"[35], respectivamente. É a partir dessas conferências que a noção "Imaginário social" passa a ser central para o seu trabalho. Em *Uma Era Secular*, Taylor declara que

> o nosso imaginário social, em qualquer momento determinado, é complexo. Ele incorpora um sentido das expectativas normais que temos uns dos outros, um tipo de entendimento comum que nos capacita a conduzirmos as práticas coletivas que constituem a nossa vida social. Este entendimento incorpora um certo sentido da forma como todos nós nos integramos na realização da prática comum. Este entendimento é ao mesmo tempo factual e "normativo", isto é, temos uma noção de como as coisas normalmente funcionam, mas isto está interligado a uma ideia de como elas devem funcionar, de quais os passos errados invalidariam a prática. (TAYLOR, 2010a, p.211)[36]

Essa definição é muito próxima a sua noção de *horizontes* através dos quais vivemos nossas vidas e dão sentido às nossas ações (TAYLOR, 1997a, p.43). Segundo Taylor,

> nossa identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. (TAYLOR, 1997a, p.44)

Quase sempre, o termo horizonte se apresenta em Taylor com um acento moral, enquanto a noção de "imaginário social" se refere a qualquer "compreensão largamente não estruturada e inarticulada de toda a nossa situação" (TAYLOR, 2010a, p.212). Mas essa distinção é frágil porque tanto "horizonte" como "imaginário social" não poderiam ser entendidos separadamente dos elementos *valorativos* que os constituem de maneira implícita ou não.

---

[34] As *Lectures Gifford* foram estabelecidas sob a vontade de Adam Lord Gifford, que morreu em 1887. Elas são realizadas nas Universidades de Edimburgo, Glasgow, Aberdeen e St Andrews na Escócia. Foram criadas com o objetivo de "promover e difundir o estudo da Teologia Natural no sentido mais lato do termo – por outras palavras, o conhecimento de Deus". Informação retirada do site oficial da *Lectures Gifford*: https://www.ed.ac.uk/arts-humanities-soc-sci/news-events/lectures/gifford-lectures/overview

[35] No entanto, as quatro últimas seções do livro de 2003 não foram totalmente incorporadas a *Uma Era Secular*.

[36] Nessa passagem, a tradução brasileira opta por traduzir "sense" por "noção". Alteramos a tradução por "sentido" por considerarmos que está mais próxima com a postura hermenêutica de Taylor.

Em uma entrevista concedida em 2002 a Rosa e Arto Laitinen, intitulada "On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th: An Interview with Charles Taylor"[37], quando é perguntado na ocasião se a mudança de terminologia representava uma mudança de objeto, Taylor responde:

> *Não*, apenas precisamos de uma palavra para as formas como todos nós, enquanto grupo de pessoas envolvidas numa prática conjunta, seja uma sociedade inteira ou um grupo mais pequeno, temos de imaginar de forma semelhante o que estamos a fazer para dar sentido, sentido comum, a essa prática. Compreender isso implica, muitas vezes, interpretar o que as pessoas estão fazendo, que, pela própria definição, não é algo que esteja totalmente definido, é algo que, como pensador ou observador, temos de *articular* e, aqui, podem surgir facilmente disputas interpretativas. (TAYLOR 2002, p.166, grifo nosso)

Tratam-se então de noções que apontam para uma mesma direção: para a ideia de que as nossas ações ou práticas sociais apenas se apresentam com o sentido determinado em virtude de um *background* historicamente herdado.

Uma possível razão para a mudança de terminologia de Taylor talvez seja a má compreensão que alguns de seus leitores tiveram em relação a sua concepção de moralidade (discutida por nós na subseção 2.3.1), como parte constitutiva do imaginário social herdado. A moralidade é definida por Taylor vagamente por "um espaço em que surgem questões acerca do que é bom ou ruim, do que vale e do que não vale a pena fazer, do que tem sentido e importância para o indivíduo e do que é trivial e secundário" (TAYLOR, 1997a, p.44). Em vista de expressar essa *vagueza*, o termo "imaginário social" cumpre melhor a função que "horizonte moral". Mas ambos os termos são utilizados por Taylor de forma intercambiável como incidindo uma compreensão tácita que constitui nossas *práticas* e através da qual *interpretamos o mundo* e nos *autointerpretamos*.

As obras *As Fontes do Self* e *Uma Era Secular* são tentativas de Taylor de articular os "horizontes" semânticos e valorativos ou os "imaginários sociais" que conformam nossas práticas e engendram novas formas de autointerpretações. Em *As Fontes do Self*, o objetivo de Taylor é compreender "as identidades modernas" ou as *autointerpretações* modernas. E, para isso, ele conta uma história. A intenção ao contar uma história da Modernidade é compreender os elementos significativos e valorativos que constituem as autointerpretações modernas *em comparação* às do passado. Seu "*alvo*", como ele afirma, é o horizonte semântico e valorativo

[37] Na presente tese, com tradução nossa.

que *articula* tais autointerpretações, isto é, que as tornam possíveis (TAYLOR, 1997a, p.21). Em *Uma Era Secular*, o objetivo de Taylor é mais específico: compreender a *secularidade moderna*. Aqui, mais uma vez, ele conta uma história. Ele busca compreender uma *mudança* que alterou radicalmente a natureza da crença religiosa. No passado, acreditar em Deus era algo natural. O ateísmo era quase inconcebível. O termo ateísmo já existia, não é algo exclusivamente moderno, mas possuía um sentido completamente distinto daquele que possui hoje para nós.[38] Hoje, pelo contrário, acreditar em Deus é *uma escolha*, tão normal como rejeitar Sua existência ou achar tal questão irrelevante. E, mesmo aqueles que sustentam sua fé em Deus, sabem que ela é fruto de sua escolha (TAYLOR, 2010a, p.14). Embora o tema seja mais específico, o "*alvo*" é o mesmo. É o imaginário social que *articula* as autointerpretações da nossa "era secular". Nas duas obras, a temporalidade é concebida enquanto uma mudança nos *horizontes semânticos e valorativos*. A tarefa histórica é a de *articular* de forma narrativa essa mudança e mostrar *como*, através dela, se engendraram novas *práticas* e formas de *autointerpretação*.

3.2.1.1 As práticas institucionalizadas como o ponto de partida da história

O processo histórico é entendido por Taylor como multifatorial e multivetorial, impossível de ser reduzido a um único aspecto. Em muitos casos, as mudanças são melhor explicadas dando ênfase às alterações nos "fatores materiais", de ordem econômica, ecológica ou biológica; em outros casos, destacando as mudanças nos "ideais" e no surgimento de "novas mentalidades", de natureza religiosa, filosófica ou científicas. Mas, para o autor, "em cada estágio temos um entrelaçamento inextricável de motivações plurais" (TAYLOR, 2010a, p.264). O que é possível determinar, enquanto uma característica comum aos processos de mudança histórica, é que eles engendram *novas práticas* (TAYLOR, 1997a, p.266 e 2010a, p.259).

A posição de Taylor é que *o ponto de partida* para uma reconstrução histórica das *autointerpretações* e, com elas, dos *imaginários sociais* que as conformam, são as *práticas* humanas.

[38] Taylor discute a mudança da noção de "ateísmo" em *Uma era secular*, no capítulo 7, intitulado "A ordem impessoal", p.325-356. Em *As fontes do Self*, no capítulo 13, "'Deus ama advérbios'", p.237-300. Para o autor, até o século XIX, a noção de ateísmo está ligada à defesa da ideia de um "logos ôntico", enquanto uma compreensão de Deus como imanente ou como Natureza, e não estava ligada à descrença em Deus.

> 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 trocar coisas nos mercados, tudo isso é prática. E existem práticas em todos os níveis da vida social humana: família, cidade, política nacional, rituais de comunidades religiosas e assim por diante. (TAYLOR, 1997a, p.266, grifo nosso)

Desta forma, as *práticas* são sempre constituídas através de um imaginário social compartilhado. Nesse ponto, Taylor aproxima a sua metodologia histórica à sua defesa do método hermenêutico das Ciências Humanas, desenvolvida por ele no ensaio "Interpretation and the Sciences of Man", de 1971 (e exposta na seção 1.4). Para Taylor, tanto a História como as Ciências Sociais têm como ponto de entrada no *círculo hermenêutico* as *práticas* ou *ações significativas humanas*. A característica basilar do método hermenêutico defendido por ele é que o significado *expresso* por uma *prática* se apresenta sempre *articulada* de forma *implícita* ou *não* a uma *interpretação*, que envolve necessariamente uma *autointerpretação*. Isto é, encontramo-nos desde sempre *engajados* a um horizonte semântico e valorativo que conforma o sentido e a importância de nossas práticas. Isso não significa que aquele que está *praticando* a ação precise necessariamente ter *articulado explicitamente* o significado que a prática possui para ele. É muito comum que, quando se pergunta pelo sentido, responda-se: "não sei explicar". Mas isso não quer dizer que tais práticas não possuam um significado. Ao contrário, o sujeito a pratica em virtude do significado e importância *incorporados* à prática, segundo um horizonte semântico e valorativo em que ambos são parte. Por outro lado, entender os *significados* das práticas como conformados *apenas* pelo imaginário que estamos engajados é entender *apenas* um dos aspectos envolvidos. Precisamos também compreender os *significados* das práticas como encarnados às *autointerpretações* dos sujeitos que as praticam. Em outras palavras: uma *prática* apenas se apresenta com um *determinado significado* e *importância* porque um *sujeito se autointerpreta de determinada maneira* (TAYLOR, 1985b, p.49).

Em uma passagem, já citada por nós na seção 1.4, presente no ensaio "Interpretation and the Sciences of Man", Taylor formula da seguinte maneira sua tese:

> Se assim for, temos de pensar *o ser humano como um animal autointerpretativo*. Ele é necessariamente assim, pois não existe tal coisa como a estrutura de significados para ele independentemente da sua interpretação dos mesmos; pois um está entrelaçado no outro. Mas então o texto da nossa interpretação não é assim tão heterogêneo do que é interpretado; pois o que é interpretado é em si uma interpretação; *uma autointerpretação que está incorporada* [*embedded*] em *um fluxo de ação*. É uma interpretação

> do significado experiencial que contribui para a constituição deste significado. Ou, dito de outra forma: aquela de que estamos a tentar encontrar a coerência é, em parte, constituída pela *autointerpretação.* (TAYLOR, 1985c, p.26, grifo nosso)

O cientista social, em geral, e o historiador ou filósofo, em particular, possuem como meta *interpretar* o que desde sempre se apresenta *interpretado*, ou melhor, *autointerpretado*. Através da leitura feita por Rosa (1998) de Taylor (também exposta por nós na seção 1.4), vimos que Taylor compreende a condição hermenêutica humana como constituindo "dois níveis": um nível implícito e outro explícito. Assim, para Rosa, o autor propõe que o estudo das Ciências Humanas busca *interpretar* os *significados encarnados* nas práticas sociais, em primeiro lugar, em *diálogo* com as *doutrinas explícitas* - Literatura, Ortodoxias Religiosas, Filosofia, História, Ciências Sociais etc. – que também podem se manter mais ou menos implícitas; e, em segundo lugar, em vista de tornar explícita alguma faceta que se manteve *implícita* nas *práticas* que não foram devidamente contempladas nas doutrinas explícitas (ROSA, 1998, p.131 e TAYLOR, 1992, p.217).

A tese de Taylor é que, para tornar *explícito*, ou seja, para *articular os significados encarnados nas práticas*, é necessário contar uma história. E isso envolve necessariamente os dois níveis de interpretação, o *explícito* e o *implícito*. Na segunda parte de *As Fontes do Self*, intitulada "Interioridade" – quando Taylor efetivamente passa a contar uma história –, seu ponto de partida é uma *prática* que se tornou *comum* nas sociedades do Ocidente e, para muitos, vista como um truísmo: de que as pessoas se reconhecem como *possuindo* uma certa *interioridade* (TAYLOR, 1997a, p.149). Expressões como "*meu* eu", "o que eu sou é...", "dentro de mim", "sentir o *eu interior*", "força interior", "meu inconsciente" passaram a ser usadas como autoevidentes e que, de certa forma, todos nós somos capazes de compreendê-las e usá-las sem ter de explicá-las ou justificá-las. É claro que aqui a escolha dessa *prática* não é banal. Se o objetivo do livro é contar uma história sobre como os modos de *autointerpretações* modernas surgiram, se desenvolveram e se reproduziram, nada melhor que partir de uma ação comumente praticada em nosso tempo: a de se autocompreender como sendo um *Eu*, ou, nos termos do autor, como um *Self*.

Embora possamos acreditar que todas as culturas ao longo da história possuam algum termo de autorreferência, o sentido que o termo *Eu* ou *Self* passou a ter para nós ocidentais é completamente outro. A ideia de *interioridade*, que acompanha o termo "*eu*", não é universal:

> Seria mais apropriado considerá-la função de uma forma historicamente limitada de autointerpretação, uma forma que se tornou predominante no Ocidente moderno e que pode realmente disseminar-se daí para outras partes do globo, mas que teve um começo no tempo e no espaço e pode ter um fim. (TAYLOR, 1997a, p.149-150)

É importante destacar que não se trata de um elemento totalmente estranho e incomparável ao passado. As pessoas também se reconheciam, implicitamente ou não, como sendo de algum modo, mas hoje os modos de autointerpretação assumiram uma forma completamente nova. É verdade que as atuais formas de autointerpretação não estavam disponíveis para os antigos como estão para nós, mas também não é menos verdadeiro que elas são possibilidades abertas, desenvolvidas, estimuladas e reproduzidas através de um processo de articulação, algumas explícitas outras não, de elementos *herdados* e que passaram a constituir o nosso *imaginário social moderno.*

A história da *interioridade* moderna possui uma longa trajetória sob a perspectiva da doutrina *explícita*: remonta a Platão, passa por Agostinho, e é intensificada por Descartes e Locke (TAYLOR, 1997, p.231). Mas uma história *apenas* das doutrinas explícitas, embora necessárias, não é suficiente para compreender todos os aspectos envolvidos nas práticas de autointerpretação modernas. Precisamos entender o surgimento de novas práticas de autointerpretação como uma reação moderna ao modelo de sociedade hierárquica do passado, cuja *afirmação da vida cotidiana,* voltada para produção e reprodução e não para alguma esfera superior, seria um dos maiores gestos dessa ruptura (TAYLOR, 1997a, p.134 e 2010a, p.308). É possível também entender tal história através do surgimento de novas necessidades de identificação que tornou o *eu* um lugar único cuja vontade é entendida como expressão de uma interioridade própria, como um recurso inesgotável e sempre pronto para ser explorado (TAYLOR, 1997a, p.150 e 2010a, p.400). Ou ainda pela necessidade de um contato mais íntimo e autêntico com Deus, em que todos deveriam individualmente e igualmente buscar a Deus. Talvez essa nova prática de devoção tenha levado a sociedade em direção à contestação e posto em cheque as hierarquias da sociedade medieval (TAYLOR, 1997a, p.285 e 2010a, p.62). Todos esses aspectos estão presentes na argumentação histórico-filosófica de Taylor, em que busca *articular* os níveis *explícito* e *implícito,* que estão *encarnados nas práticas* de autointerpretação modernas. O que está em jogo aqui é a tentativa de tornar explícito em forma narrativa os *elementos herdados* que constituem nosso imaginário social, conformam nossas práticas e modos de autointerpretação, e sobre os quais *não temos escolha*.

Em *Uma Era Secular,* o ponto de partida é outra prática comum nos nossos dias: *escolhermos acreditar em Deus*. A figura de Deus ocupa hoje um lugar de importância e sentido completamente distinto do que ocupara no horizonte do passado. A questão que Taylor se coloca é: o que ocorreu para que a crença em Deus tenha se tornado uma escolha e não mais um aspecto *inevitável* das autointerpretações? O que ocorreu entre os anos de 1500 e 2000 para que a crença em Deus deixasse de ser uma *regra* e passasse a ser uma *escolha*? (TAYLOR, 2010a, p.14). Aqui, mais uma vez o ponto de partida não é arbitrário. Se o objetivo é contar a história da secularidade moderna, nada melhor do que partir da constatação de que a *escolha* se tornou um aspecto inerente às práticas ligadas às crenças religiosas em nossos dias. Novamente, não se trata de práticas do passado estranhas ao presente. Podemos conceber as sociedades antigas como Deus ocupando um lugar de importância maior que nas sociedades contemporâneas. Hoje, ao contrário, consideramos a *liberdade individual* um aspecto indispensável, cuja importância para nós possui peso maior do que acreditar em Deus.

Aqui, tal como em *As Fontes do Self,* Taylor procura articular os níveis explícitos e implícitos encarnados nas práticas religiosas e nas autointerpretações modernas em forma narrativa a fim de *explicitar* elementos *significativos* presentes no imaginário social que ainda não foram devidamente explorados. Para dar conta desse problema, em *Uma Era Secular,* Taylor percorre um caminho que já havia parcialmente percorrido em *As Fontes do Self*: a ideia de que nós podemos encontrar em nós mesmos a fonte moral e espiritual que conforma nossas práticas sociais, chamada de *humanismo imanente* ou *secular* (TAYLOR, 1997a, p.130 e 411) ou *humanismo exclusivo* (TAYLOR, 2010a, p.123 e 155). Trata-se de uma possibilidade aberta de autointerpretação moderna cuja história se confunde com a própria história da cristandade latina.

Em *Uma Era Secular,* Taylor pretende desafiar as leituras da história da Modernidade, em geral, e da secularidade, em particular, que buscam entender o surgimento das formas de autointerpretação e do imaginário social moderno como uma espécie de *desencantamento*. Em contrapartida, ele narra uma história na qual a Modernidade e a secularidade se desenvolveram através de elementos presentes na própria cristandade latina e não apesar dela. Nessa história, o eixo central para as mudanças dos modelos de crença e porta de entrada para a Modernidade, para a secularidade e também para descrença é a *Reforma Protestante,* no século XVI. Mas ele, ao contrário, não a entende como pura negação ao passado, ou como um progresso em direção às formas mais racionais de autointerpretação, mas a compreende como um ponto culminante de uma série de reformas internas, que passa pelas *Reforma hildebrandiana* (TAYLOR, 2010a,

p.350), do século XI, dirigida pelo *Papa Gregório VII* (TAYLOR, 2010a, p.158), pelos *Quatro Concílios de Latrão*, de 1215, que tornaram a confissão obrigatória (TAYLOR, 2010a, p.293), e pelas *Ordens mendicantes*, e suas radicais exigências de devoção, na alta idade média (TAYLOR, 2010a, p.139). Todo esse percurso preparou o cenário de ruptura provocado pela *Modernidade*. Dessa forma, os elementos que lhe serviram de motivação para a transição já estavam presentes no horizonte do passado e foram articulados, engendraram novas práticas, assumiram novos significados, importâncias e possibilitaram novas formas de autointerpretação que, por sua vez, possibilitaram a mudança no imaginário social.

Dessa forma, tanto em *As Fontes do Self* como em *Uma Era Secular*, o foco é compreender os elementos *explícitos* e *implícitos* incorporados nas *práticas* de autointerpretação e que conformam nosso imaginário social moderno. Por isso, para entender os elementos envolvidos na história da Modernidade: 1) precisamos compreender os graus de importâncias que os valores e bens passaram a possuir na Modernidade, *comparativamente* ao imaginário social das sociedades medievais; e 2) também precisamos levar em conta que nós *inevitavelmente* nos *autointerpretamos* em conformidade aos bens e valores desse imaginário herdado, diferentemente das autointerpretações medievais. Nesse sentido, tal como em 1500 as pessoas *não escolheram* acreditar em Deus – nós também *não escolhemos* nos autointerpretar como livres. Liberdade é um aspecto *incontornável* da nossa *autointerpretação*, bem como um *valor forte*, um *bem humano* presente no nosso imaginário social moderno.

3.2.2 Os horizontes incontornáveis

Em *As Fontes do Self*, Taylor afirma que contar uma história e tomar uma posição em relação aos bens e valores que nos constituem, trata-se de dois lados de uma mesma moeda. Em suas palavras:

> Considerando que temos que determinar nossa posição em relação ao bem, não podemos deixar de ter uma orientação para ele e, portanto, devemos ver nossa vida na história. Seguindo qualquer uma dessas direções, vejo essas condições como *facetas* conectadas da mesma realidade, exigências estruturais inescapáveis do agir humano. (TAYLOR, 1997a, p.76)

Sendo assim, a necessidade de contar uma história está inevitavelmente ligada à nossa necessidade de orientação no mundo e constitui, implicitamente ou não, parte do que nós somos enquanto seres autointerpretativos. Isso implica em admitir que tomar, implicitamente ou não,

uma posição na história e definir o que somos, em parte, dizem respeito a elementos sobre os quais *não temos escolha*. O que podemos escolher é se queremos ou não desenvolver uma articulação explícita de tais elementos. Mas, para isso, precisamos contar uma história. Nas próximas subseções, buscaremos tematizar a *incontornabilidade* dos *valores* e *bens* presentes no imaginário social de uma época, bem como evidenciar *em que condições* podemos articulá-los de maneira explícita. Assim, primeiro, na subseção 3.2.2.1, abordaremos o caráter incontornável dos bens e valores que constituem nosso imaginário social; após, na subseção 3.2.2.2, procuraremos justificar a tese de que as Ciências Humanas são necessariamente históricas e; por fim, na subseção 3.2.2.3, trataremos do caso particular da Filosofia como uma disciplina histórica.

3.2.2.1 Entre praticar e escolher praticar

No artigo intitulado "Seguir uma regra"[39], Taylor analisa a famosa tese homônima de Ludwig Wittgenstein, exposta no livro *Investigações Filosóficas*, de 1952. Para o qual, "*seguir uma regra*, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são *hábitos* (usos, instituições)". Em outro momento, como de costume, Wittgenstein é mais lacônico: "Quando sigo a regra, *não escolho* / Sigo a regra *cegamente*" (WITTGENSTEIN, 2005, p.113 e 119, grifo nosso). Segundo Taylor, nessas passagens, Wittgenstein acentua a natureza sempre *inarticulada* daquilo que estamos chamando de *horizontes semânticos* e *valorativos* ou *imaginário social* (TAYLOR, 2000e, p.184). Tais horizontes *não* se manifestam enquanto tais. Não existe um acesso direto a eles. Mas podemos *articulá-los,* em parte, através de uma interpretação *das práticas institucionalizadas* e em diálogo, implícito ou explícito, com a tradição. Para Taylor, "as instituições são de modo geral o *locus* de regras ou normas expressas". Nesse sentido, enquanto instituições, as regras exibem uma *dimensão expressiva*. "Ele 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" (TAYLOR, 2000e, p.194). É através da *articulação dos significados* expressos pelas instituições, enquanto *padrões* relativamente *perenes* de comportamento e orientações de sentido e valor, que é possível tornar tais significados explícitos.

[39] Originalmente publicado em 1992, em *Rules and Conventions: Literature, Philosophy, Social Theory,* foi posteriormente reunido na coletânea de artigos *Philosophical Arguments*, de 1995, com tradução brasileira publicada em 2000, como *Argumentos Filosóficos*. Na presente tese seguiremos a paginação da edição brasileira.

Como vimos na subseção 2.4.2 do capítulo anterior, sobre a "a dimensão *dialógica* ou *social* da autointerpretação", as práticas socialmente institucionalizadas *já* se apresentam *compreendidas* pelos agentes mesmo que de forma *inarticulada*. Tais práticas sempre ocorrem em uma "rede de interlocução" holística, através da qual os *significados* nelas contidos são compreendidos comunicativamente. "Minha compreensão corporificada existe não apenas em mim como agente individual, mas também como o coagente de ações comuns" (TAYLOR, 2000e, p.189). Em outras palavras: nas *práticas já* se encontram incorporados os *valores* ou *bens*, ao estabelecerem certos *padrões* e *medidas* de como se *deve* agir no interior de uma rede de interlocução. Mas não é necessário que tais *bens* e tais *regras* estejam articuladas explicitamente. Algumas práticas podem parecer sem sentido para uma visão exógena. E também não é incomum que os próprios autóctones *não* saibam justificá-las, embora saibam implicitamente seu sentido e saibam mostrar como praticá-las corretamente. No entanto, para Taylor, *o sentido de uma prática é constitutivo da própria prática*. Se não sabemos por que agimos, também não sabemos que agimos, mesmo que esse *saber* se manifeste tacitamente. Quando "seguimos uma regra", ou melhor, quando agimos segundo uma prática socialmente institucionalizada, *já* estamos, por um lado, em conformidade a alguma *interpretação* do *bem*, do que é *valoroso*, do que *vale* se empenhar; e, por outro, do que *significa ser um humano*. Para Taylor, quando *se segue uma regra*, com algum sentido de *importância fundamental* para os agentes de uma cultura, seu exercício *já* incorpora uma *interpretação* que implica em uma *autointerpretação*.

Consequentemente, existem *valores fortes ou bens constitutivos que não podemos escolher*, uma vez que eles constituem o que fundamentalmente somos enquanto membros de uma cultura particular, historicamente situada. Isso não significa que não podemos escolher em geral.[40] Na verdade, quando se trata de decisões importantes, *escolhemos* baseados nos *valores fortes* com que estamos inevitavelmente engajados e os quais não escolhemos. Esses *valores fortes* dizem respeito aos *bens* incontornáveis e constitutivos de uma cultura, ao conjunto de *fins* ou *exigências* que nos permitem julgar e avaliar nossas escolhas. Isso implica que, *em parte*, *não* escolhemos *nem* como agimos e *nem* o que somos, embora seja sempre possível articular *como* melhor agir e *como* alcançar o que consideramos ser fundamental para nós segundos nossos bens constitutivos, o que potencialmente gera controvérsias e distorções.

[40] Taylor usa as expressões "valores fortes" e "bens constituíveis" de maneira intercambiável. Cf. nota 19 do segundo capítulo.

3.2.2.2 A tarefa histórica das Ciências Humanas

Enquanto seres autointerpretativos cujo ser está sempre em jogo deixar de interpretar também *não* é uma opção. *Interpretar é incontornável*. Ao se referir às regras que não podemos escolher, Wittgenstein afirma que elas são como "rochas do leito do rio" cuja "pá entorta" ao atingi-las (WITTGENSTEIN, 2005, p.118). Essa metáfora é interessante porque faz alusão à *força* dos "materiais" que constituem os valores fundamentais de nosso imaginário social em comparação à *fraqueza* das possíveis articulações explícitas sobre eles. Em *Uma Era Secular*, Taylor faz referência mais uma vez a Wittgenstein, mas agora a partir de um exemplo retirado da obra *Da certeza*:

> Minha pesquisa sobre formações rochosas toma por certo que o mundo não teve início cinco minutos atrás, completo com todos os fósseis e todas as estrias, mas jamais me ocorrerá formular e aceitar isso até que alguns filósofos insanos, obstinadamente centrados em suas obsessões epistemológicas, me apresentassem tal proposição. (WITTGENSTEIN apud TAYLOR, 2010a, p.27)

Desse modo, o *background* ou o "leito de pedras" são como crenças que apenas são postas em causa através de um esforço científico *contraintuitivo* de articulá-las de maneira explícita. Trata-se de coisas sobre as quais *normalmente* não questionamos, mas a partir das quais "agimos cegamente". Entretanto, são justamente tais "pedras" os objetos das Ciências Humanas. O principal desafio desse saber, cujo *objeto* é parte daquilo que constitui o investigador, é que nunca se poderá manter uma perspectiva inteiramente objetiva, na terceira pessoa, uma vez que se está sempre implicado na explicação. Mas, para Taylor, isso não necessariamente implica na impossibilidade de tomar uma posição justificada sobre o que nos constitui.

Assim, Taylor rejeita a famosa interpretação de Saul Kripke, em *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1984), segundo a qual a passagem "Sigo a regra cegamente" significaria que, quando se trata de "nosso leito de pedras", estamos agindo "sem razões" e, portanto, *não somos capazes de justificá-las explicitamente*. Consequentemente, as regras que conformam as nossas práticas devem ser concebidas como simplesmente *impostas*, de modo que a ligação entre elas e as práticas apenas poderiam ser entendidas através de uma "conexão bruta" (TAYLOR, 2000e p.184). O problema, de acordo com Taylor, da interpretação de Kripke é que ela se sustenta em um modelo de racionalidade *restrito* segundo o qual: *ou* possuímos *critérios*

externos para justificar alguma prática, *ou* não há possibilidade de justificação alguma. Esse modelo de razão obedece "a velha perspectiva monológica que domina a tradição epistemológica". Isso implica em um quadro que "nada mais possa ser dito" e, com isso, pode facilmente escorregar em direção ao relativismo *irrestrito* (TAYLOR, 2000e p.184).

Ao contrário de Kripke, Taylor considera que Wittgenstein não impugna uma justificação sobre nosso "leito de pedra" ou "imaginário social", mas que defende que os modelos explicativos de que dispomos para justificá-lo são sempre *frágeis* em comparação aos valores *fortes* com que estamos inevitavelmente comprometidos; e que, por isso, precisaremos sempre pressupor de alguma maneira tais valores em nossos métodos explicativos (por exemplo, *verdade* e *liberdade*, que fizemos menção na seção 3.1.2). Caso contrário, nos colocamos na posição implausível de não estarmos comprometidos com valor algum ou com valores alienígenas. Mas, mesmo em face da fragilidade de nossas possíveis "pás", não restam alternativas a *nós* senão usá-las.

Diante desse quadro, para Taylor, uma compreensão possível das práticas sociais precisa levar em conta necessariamente cinco implicações constitutivas da condição hermenêutica humana: 1) não há a possibilidade de uma "visão de fora" ou uma "visão de lugar nenhum" em relação aos bens constitutivos que conformam às práticas significativamente importantes de uma cultura; consequentemente; 2) os bens constitutivos em que estamos engajados estão sempre presentes, implicitamente ou não; 3) os bens constitutivos que conformam as práticas *não* podem ser *completamente* articulados; como consequência, 4) nossas articulações interpretativas explícitas das práticas sociais são sempre *falíveis* e provisórias; e 5) elas estão necessariamente em *diálogo*, em continuidade e/ou em ruptura, com a *tradição* e, portanto, são *históricas*.

Em virtude dos meios frágeis que possuímos para descrever os horizontes semânticos e valorativos inerentes às práticas sociais, há sempre a possibilidade de novas interpretações e rearticulações e, consequentemente, a abertura de novos significados. Nesse sentido, as Ciências Humanas se constituem enquanto uma necessidade sempre viva de articulação dos horizontes do presente em relação aos do passado em virtude de sua, em parte, *inarticulação* constitutiva. É nesse sentido que, nas palavras do autor: "as Ciências Humanas têm um olhar para trás. São inevitavelmente históricas" (TAYLOR, 1985c, p.57). Primeiramente, porque os horizontes semânticos e valorativos que dão sentido às *práticas* sociais são, em parte, *herdados*;

e, também, porque tais ciências se constituem em diálogo, implícito ou não, em continuidade e/ou em oposição, com a *tradição*.

Contudo, para Taylor, não é necessário que o horizonte semântico e valorativo se *apresente* como *explicitamente articulado.* Ao contrário, ele *tende* a se *encobrir* enquanto *uma* articulação historicamente e culturalmente situada. Gadamer evidencia essa *tendência* através de sua noção de *tradição*, segundo a qual sua força conservadora consiste em se apresentar enquanto um discurso válido sem precisar de justificação (GADAMER, 1998, p.372). Ou, inversamente, sua força consiste em *se encobrir* enquanto um discurso historicamente e culturalmente situado. Desse modo, a tarefa histórica das Ciências Humanas possui um *duplo* aspecto: ao mesmo tempo que procuram novas possibilidades de *explicitar* os valores e significados *encarnados* nas *práticas* sociais em diálogo com a tradição; também procuram *explicitar* o caráter historicamente e culturalmente situado dos valores dessa tradição cuja tendência é se esquecer enquanto *uma* articulação historicamente situada.

Por exemplo, quando Foucault buscou explicitar os "verdadeiros" valores e significados presentes nas práticas institucionalizadas na Modernidade – o de controle sobre os corpos –, ele explicitou através de um relato *contra* o discurso dominante – do Iluminismo – cujo valor e sentido eram tradicionalmente aceitos como verdadeiros. É nesse *duplo* aspecto que Taylor entende ser a tarefa das Ciências Humanas históricas. Mas, entender-se, em parte, enquanto um discurso *em oposição à* tradição não implica necessariamente se considerar fora dela. Ao contrário, é em nome de elementos presentes na *tradição*, enquanto nosso "leito de pedras", que podemos exercer a atividade *crítica* e, em parte, contrário à tradição. Quanto a isso, também não possuímos escolha.

3.2.2.3 O caso particular da Filosofia como disciplina histórica

É significativa a constatação de Taylor, via Gadamer, de que uma articulação explícita se torna – digamos assim – "vencedora" na história quando ela se *encarna* nas práticas e *se encobre* enquanto articulação explícita e passa a ser compreendida como parte do horizonte que nos constitui de maneira implícita (TAYLOR, 1984, p.21). Isso fica claro, por exemplo, quando observamos o que ocorreu na Filosofia Moderna. As defesas explícitas da "natureza humana como livre e autônoma", da compreensão do "pensamento como algo interno à mente", da "religião como uma projeção humana", da ideia de "sociedade baseada em um contrato", de

que “possuímos um *eu*”, de que “somos *res cogitans*”, de que somos “naturalmente racionais” etc. Todas essas teses foram, no seu devido tempo, tentativas *inovadoras* explícitas de “articulação do que se encontrava inicialmente inarticulado” (TAYLOR, 1984, p.18). Ainda hoje é possível perceber a força e atração que algumas dessas teses exercem sobre nós e em nossa sociedade. Mas é um *erro* achar que essa força se encontra tão somente em seus argumentos. Ao contrário, elas “são poderosas porque estão tecidas em práticas” (TAYLOR, 2014b, p.11). Em outras palavras, em parte, a força das ideias filosóficas modernas provém de sua *institucionalização* e de seu *esquecimento* enquanto ideias filosóficas explícitas historicamente situadas.

Seria mais correto se pensássemos as “ideias” modernas como *frágeis* se tomadas por si mesmas, mas *fortes* em relação ao contexto histórico em que foram elaboradas, no caso em particular, *contra* as Filosofias medievais, que se encontravam institucionalizadas. Na verdade, seria mais correto ainda se pensarmos a Filosofia do século XVII inserida em um contexto mais amplo, em que as instituições e práticas medievais já estavam sob ataque *interno* há pelo menos quatro séculos e que a *força* e *atratividade* de suas ideias – como “eu sou *res cogitans*” – se valeram desse contexto e abriram novas possibilidades interpretativas e engendram nossas práticas. Se pensarmos as ideias filosóficas desse modo, o que se apresenta como argumentos filosoficamente aceitos em determinado momento, é *uma* resposta, dentre outras possíveis, a necessidade de rearticulação das práticas institucionalizadas. Não podemos pensar tais argumentos fora de seu contexto histórico-dialógico.

Diferentemente da Filosofia moderna, hoje o contexto é outro; e é preciso pensar nossa atividade filosófica nesse contexto. As atuais articulações visam às instituições e práticas modernas, bem como às obras filosóficas da Modernidade, e, com isso, procuram *revelar* o caráter histórico e contextual das ideias presentes nas obras e encarnadas nas práticas modernas. Ao mesmo tempo, as articulações filosóficas contemporâneas procuram abrir novas possibilidades interpretativas e engendrar novas práticas. Nesse sentido, teses como “somos parte de uma estrutura social”, “as instituições sociais são mecanismos de controle”, “somos seres hermenêuticos”, “linguagem e pensamento são uma coisa só”, também *tendem* a se *encobrir* enquanto articulações explícitas histórica e culturalmente situadas. Isso significa que elas precisam ser compreendidas em seu contexto de *ruptura* e *continuidade* com a tradição anterior, e não podem ser pensadas nem como *espontâneas*, nem como *pura negação*, mas também como *históricas*.

No escrito “Philosophy and its history”, Taylor procura entender a tarefa da Filosofia como uma tentativa de *relembrar* o caráter histórico situado da tradição. Segundo Taylor,

> para desfazer o *esquecimento*, temos de articular por nós próprios a forma como isso aconteceu, de tomar consciência da forma como uma imagem deslizou do estatuto de descoberta para o de suposição inarticulada, um fato demasiado óbvio para ser mencionado. Mas isso implica um relato genético; e um relato que recupere as articulações através das quais a incorporação na prática teve lugar. Para nos libertarmos da presunção do discurso único, é necessário descobrir as origens. É por isso que *a Filosofia é inevitavelmente histórica*. (TAYLOR, 1984, p.21, grifo nosso)

Em outro momento do texto ele é mais incisivo ao afirmar que “Filosofia e história são uma coisa só” da qual “não se pode fazer a primeira sem fazer também a segunda” (TAYLOR, 1984, p.17). Esse escrito é importante porque consta que a essa altura Taylor já estava empenhado na redação de *As Fontes do Self*. Na “Introdução” de seu *Philosophical Papers*, ele afirma:

> Estou agora escrevendo uma obra de maior envergadura que aborde este tipo de relato histórico, e que seja capaz de fazer ao menos alguma coisa para responder a esta exigência que vejo pesar sobre uma posição como a minha, de explicar de forma plausível as raízes espirituais do naturalismo. (TAYLOR, 1985a, p.7)

Nessa passagem, ao se referir *As Fontes do Self*, o autor aponta para o *duplo* aspecto o qual damos ênfase aqui: a tarefa da Filosofia é uma *re*articulação explícita dos elementos de fundo que estão *encarnados* nas práticas institucionalizadas *contra* ou *em conformidade* à maneira como *tradicionalmente* elas são compreendidas. Ou: procura *explicitar* o caráter historicamente e culturalmente situado das articulações presentes na tradição, que, por sua natureza conservadora, tendem a se esquecer enquanto *uma* articulação, *ao mesmo tempo* que procuram articular explicitamente uma interpretação inovadora sobre o nosso ser-no-mundo. Uma, no entanto, não pode ser feita sem a outra. Na passagem supracitada, Taylor concebe a sua contribuição sobre a *antropologia filosófica* ligada necessariamente ao desenvolvimento de uma narrativa histórica *contra* uma compreensão tradicionalmente sedimentada em nosso imaginário social moderno, que ele denomina de *naturalismo*.

Em outras palavras, a tese de que, enquanto animais autointerpretativos, agimos sempre segundo um horizonte semântico e valorativo historicamente herdado, apenas pode ser *demostrada* através de uma *articulação* histórica desse horizonte. De acordo com Taylor, implicitamente ou não, não há alternativa para seres interpretativos como nós. A questão é se queremos ou não abrir mão de estabelecer esse *diálogo* de maneira explícita e, consequentemente, tomar posição nas discussões histórico-filosóficas sobre o que significa ser

humano. Em resposta, Taylor acredita que o *melhor* a ser feito é tentar articular *uma* descrição ao invés de agir inevitavelmente segundo uma resposta inarticulada (TAYLOR, 2010b, p.300). Até o presente momento dessa seção, nos concentramos em expor as condições através das quais as Ciências Humanas, em geral, e a História e a Filosofia, em particular, poderiam ser exercidas. Nas próximas subseções, gostaríamos de desenvolver o argumento de que as articulações *dialógicas explícitas* do imaginário social são pensadas por Taylor como condição necessária à *validade* de nossas descrições.

3.2.3 O princípio de *Melhor Descrição*: uma alternativa histórico-dialógica para as Ciências Humanas, em geral, e para Filosofia, em particular

Na subseção 2.4.2, vimos que Taylor critica a perspectiva epistemológica moderna, que entende o conhecimento humano como necessariamente ligado à consciência reflexiva do sujeito e o próprio sujeito como consciência reflexiva, por ignorar a importância das *práticas dialógicas* para a compreensão sobre o humano. Sob a perspectiva da condição hermenêutica do humano, a *dimensão dialógica* ou *social* é entendida por Taylor como condição transcendental de toda e qualquer interpretação e autointerpretação. No artigo "The Dialogical Self", de 1991, o autor considera que são *nas práticas dialógicas* que ocorrem nossas *interpretações*, mesmo que de forma *inarticulada* (TAYLOR, 1991a, p.307). Para aquele que *pratica*, o *sentido* da *prática* já se apresenta compreendido e, por isso, o sentido do que está adequado ou correto a fazer já se apresenta *expresso*. Vimos também (na subseção 2.4.1) que, acompanhado à dimensão dialógica, e de maneira entrelaçada a ela, se encontra a dimensão *temporal* ou *narrativa* de nossas interpretações e autointerpretações. As *práticas institucionalizadas* trazem consigo um sentido *histórico narrativo*. Embora esse sentido tenda a se *esconder* enquanto tradição, o sentido histórico-narrativo de nossas práticas não é um elemento "extraopcional", mas também uma condição transcendental de nossa condição hermenêutica. Dessa forma, as *interpretações explícitas* das *práticas institucionalizadas* também precisam ser entendidas sob uma perspectiva *histórico-dialógica*, uma vez que as interpretações explícitas – tanto as nossas como as da tradição – são *também* práticas institucionalizadas.

Em vista dessa posição, argumentaremos que uma interpretação explícita, sob as condições do princípio de *Melhor Descrição* (ao qual fizemos alusão na subseção 2.5.1), precisa, no caso particular da Filosofia, cumprir necessariamente dois movimentos dialógicos: em *diálogo*

histórico-filosófico com as outras descrições contemporâneas concorrentes; e em uma perspectiva *histórico-dialógica* com a *tradição*. Esses dois movimentos serão abordados nas próximas subseções. Com esse objetivo em mente, na subseção 3.2.3.1, apresentaremos o princípio de *Melhor Descrição* como uma relação *histórico-dialógica* com as interpretações contemporâneas concorrentes, evidenciando a noção de *racionalidade prática* implicada nessa relação. Posteriormente, na subseção 3.2.3.2, como parte do princípio de *Melhor Descrição,* apresentaremos como a relação dialógica com a tradição implica em uma narrativa histórica que se encontra entrelaçada à interpretação antropológico-filosófica de Taylor, de forma que uma deve ser pensada entrelaçada a outra. Após, na subseção 3.2.3.3, desenvolveremos a concepção de historicidade sob a perspectiva imanente defendida por Taylor como ligada à sua concepção de racionalidade prática. Por fim, na subseção 3.2.3.4, procuraremos exemplificar o modelo comparativo de racionalidade prática na narrativa histórica de Taylor, especificamente, na discussão sobre a secularidade moderna.

3.2.3.1 Em diálogo com outras interpretações contemporâneas concorrentes

Ainda enquanto escrevia sua Tese de Doutorado, em 1959, Taylor publica um artigo intitulado "Phenomenology and Linguistic Analysis"[41], em que critica tanto o método analítico como o fenomenológico para a abordagem dos problemas filosóficos com *um todo*[42] – o que evidencia sua preocupação com as questões metodológicas desde o início da carreira. Sua Tese de Doutorado, publicada em 1964, com o título *The Explanation of Behaviour,* reflete essa preocupação. Ela é uma crítica à aplicação do método behaviorista nas Ciências Humanas de tom analítico, comum a Oxford, mas com uma preocupação histórico-reconstrutiva (como destacado por nós na subseção 1.2). A crítica de Taylor aos métodos analítico e fenomenológico está relacionada à sua postura geral, que o acompanhará em toda sua carreira, contra *todos* os tipos de redução metodológica. Nesse artigo, o autor considera que tanto a "*epoché* fenomenológica" como a "análise da linguagem comum" são sustentadas pela pretensão de se ter descoberto finalmente *o* método filosófico "sem pressupostos metafísicos". Uma análise mais "sóbria" e "pura", descomprometida historicamente. Em suas palavras, por um lado, a *epoché* fenomenológica

[41] Na presente tese, com tradução nossa.
[42] Para uma análise mais pormenorizada sobre esse artigo, cf. o capítulo "Linguistic philosophy and Phenomenology", da obra *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity* (SMITH, 2002, p.18-34).

> exige a suspensão ou a "colocação entre parênteses" de todos os nossos conceitos e, portanto, de todos os modelos que temos, para dar conta das coisas, dos animais, das pessoas que encontramos no mundo. Uma vez que isto é conseguido, podemos começar do zero, atingimos o verdadeiro ponto de partida a partir do qual todo o nosso esquema conceptual pode ser reconstruído, sendo cada essência inequivocamente clarificada. (TAYLOR, 1959, p.103)

Por outro lado,

> a análise da linguagem comum seria, pelo menos em seu uso terapêutico, livre de pressupostos e, na medida em que os seus resultados lançam luz sobre os problemas da Filosofia, nos permitem intervir no debate sem assumirmos nós próprios qualquer bagagem metafísica. (TAYLOR, 1959, p.106)

Embora Taylor considere ambos os métodos extremamente importantes para Filosofia e faça questão de elencar suas vantagens e contribuição em diversos momentos no artigo supracitado, ele pensa ser um *erro* achar que apenas *um* deles ou qualquer outro método *individualmente* pode ter "a última palavra" para os problemas filosóficos *com um todo* (TAYLOR, 1959, p.123). Para Taylor, um dos problemas dos métodos reducionistas ou exclusivos é que os filósofos que os defendem ignoram que a *tradição* exerça alguma influência sobre eles, consideram ter "varrido" finalmente "os velhos preconceitos" e que seus argumentos são válidos por si mesmos, independentemente do contexto histórico. Outro problema é que a ideia segundo a qual existe por trás de todas as formas-de-vida uma *unicidade* discursiva ou uma linguagem mais "livre de preconceitos" é uma tese epistemológica datada, com uma longa história, cujas raízes remontam às origens do próprio pensamento ocidental (TAYLOR, 1984, p.30).

Ao contrário do *monismo metodológico*, Taylor defende que, para seres hermenêuticos como nós, é impossível prescindirmos dos horizontes históricos e culturais dentro dos quais vivemos nossas vidas e também, particularmente, exercemos nossa atividade investigativa, de forma que os argumentos que dispomos apenas podem fazer sentido em um *contexto dialógico* específico, através de uma "rede de interlocução" (TAYLOR, 1997a, p.55). Desse modo, o que está em jogo não é encontrar *o* meio a partir do qual podemos operar em vista de descrever os elementos indispensáveis que nos constituem, mas buscar *os melhores meios* no intuito de mostrar uma compreensão de nós mesmos mais *complexa* e *rica*; e, com isso, apresentar uma faceta de nossas autointerpretações que não foi ainda explorada, mesmo que tal se manifeste incompleta, situada e temporária. Nesse sentido, a tarefa da Filosofia se perfaz, em parte, através do *diálogo* com as outras descrições contemporâneas concorrentes. É preciso apontar os erros das descrições concorrentes, suas limitações, sua incompletude, sem esquecer de exaltar, suas contribuições e

seus ganhos hermenêuticos, e, quando for o caso, incorporá-los aos esquemas interpretativos que se procura defender. Esse diálogo é *necessário*, uma vez que parte da força e atração que os argumentos de uma interpretação podem exercer dependem, implicitamente ou não, dessa relação dialógica.

É justamente essa prática dialógica com outras interpretações contemporâneas concorrentes que Taylor defende ser necessária às Ciências Humanas, em geral, e à atividade filosófica, em particular. Nesse diálogo, outros métodos também podem ocupar algum lugar na análise em favor de uma *melhor descrição.* Mas, isso não significa que todos os métodos precisem ter o mesmo peso ou, necessariamente, serem usados na descrição. Na verdade, uma descrição mais *rica*, que seja capaz de *entrelaçar* de maneira coerente os diversos métodos e extrair o que cada um tem de singular, seria potencialmente *melhor* (TAYLOR, 1997a, p.111). Taylor procura fazer isso. Suas críticas presentes no artigo sobre os métodos fenomenológico e analítico, de 1957, não são dirigidas aos métodos enquanto tais, mas à defesa de que *apenas* podemos operar através de *um* deles.

Por outro lado, Taylor não deixa claro como diferentes metodologias podem ser interrelacionadas em uma abordagem. Em *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, Michiel Meijer, na "Introdução" do livro, chama a atenção para o modelo de argumentação *entrelaçada* de Taylor:

> Seus argumentos não só combinam a ética com a antropologia filosófica, mas também têm uma forma de *entrelaçar* as reflexões fenomenológicas e ontológicas com os questionamentos éticos. Um exemplo do modo de pensar *entrelaçado* de Taylor é que os seus pontos de vista antropológicos e éticos estão *entrelaçados* de uma forma tão fundamental que os dois dificilmente podem ser separados. Ele acredita que a identidade e o valor ou, como ele diz, "identidade" e "moralidade", estão profundamente *entrelaçados* porque "a nossa noção de *self* está intricadamente ligada à nossa compreensão da nossa situação moral enquanto agência moral". (MEIJER, 2018, p.7, grifo nosso)

Esse modo entrelaçado de argumentação que ora entrelaça antropologia filosófica com a ética, ora com a história, e também entrelaça análise fenomenológica com análise da linguagem comum, materialismo e idealismo histórico, tem sido um dos grandes problemas nas leituras sobre a obra de Taylor, uma vez que alguns de seus leitores buscam reduzir sua filosofia a *um único esquema explicativo*, enquanto o autor busca *uma descrição metodologicamente complexa*. Mas crucialmente, como afirma Meijer, "o que Taylor deixa por explicar é a relação entre os diferentes métodos subjacentes às suas afirmações filosófico-antropológicas, morais-fenomenológicas e ontológicas" (MEIJER, 2018, p.62). Por nossa parte, afirmamos que Taylor

também não deixa claro como os diferentes métodos estão entrelaçados em suas reconstruções histórico-filosóficas.

Como a intenção de Taylor é *articular* os horizontes semânticos e valorativos e, com isso, formular uma concepção rica e ampla sobre a condição humana no mundo, seu apelo é por uma concepção metodologicamente mais *inovadora* e *complexa*. Por isso, ele precisa de, em suas palavras,

> uma linguagem de "descrição densa", no sentido do termo tornado famoso por Clifford Geertz, isto é, uma linguagem muito mais rica e mais culturalmente vinculada, porque articula a importância e o sentido que as ações ou sentimentos têm em uma dada cultura. (TAYLOR, 1997a, p.111)

Aqui, mais uma vez, Taylor está defendendo a ideia de que necessitamos de um modelo de argumentação *ad hominem* (que apresentamos na seção 1.4). Nas Ciências Humanas, a argumentação deve assumir o ponto de vista *situado* dos agentes envolvidos, isto é, de seus valores, da maneira como se orientam, de suas motivações. É em vista desse tipo de "descrição densa" que o autor *recusa* os monismos e reducionismos metodológicos, por entendê-los herdeiros da ideia de discurso *único* e razão *desengajada* vinculados ao discurso naturalista moderno. Quando se trata das relações dialógicas presentes entre interpretações concorrentes, precisamos também operar sob uma perspectiva "culturalmente vinculada". Para isso, é preciso entender seus critérios, dominar seus recursos, também utilizá-los quando necessário e, de maneira *dialógica* com eles, construir uma *descrição densa* em que seja possível *articular*, através de um quadro mais complexo, suas motivações internas. É preciso compreender os elementos situacionais e contextuais que as tornaram possíveis, e, com isso, compreendê-las segundo o horizonte semântico e valorativo em que estão inseridos. Nossas articulações precisam *revelar* o caráter histórico e contextual das ideias encarnadas nas práticas vinculadas às articulações explícitas concorrentes e, em diálogo com elas, oferecer uma *melhor descrição* sobre os elementos que constituem nosso horizonte semântico e valorativo.

Esse foi o movimento dialógico, por exemplo, presente na crítica de Taylor dirigidas a Foucault e, indiretamente, aos monismos metodológicos de inspiração neonietzschiana. Através dessa crítica, o autor não apenas procurou demonstrar as fraquezas internas da interpretação concorrente, mas também seu caráter historicamente situado não reconhecido. Ao articular a dimensão *dialógica* com o princípio de *melhor descrição* (MD), a intenção não é que nossas possíveis interpretações sobre o imaginário social e sobre nós mesmos sejam definitivas, mas que sejam capazes de *demonstrar* que são *melhores* que outras descrições concorrentes. Nesse

sentido, explicitamente ou não, nossos argumentos precisam ser entendidos sob uma perspectiva *comparativa*. Assim, se formos capazes de demonstrar que as nossas descrições são *comparativamente* melhores que as concorrentes contemporâneas, isso constituiria epistemicamente um *ganho*.

> Isso é algo que fazemos quando mostramos, por exemplo, que passamos de A a B por meio da identificação e resolução de uma contradição de A ou de uma confusão em que A se baseava, por meio do reconhecimento da importância de algum fator que A não levava em conta, ou algo do gênero. A argumentação fixa-se na natureza da transição de A para B. O cerne da prova racional consiste em demonstrar que essa transição produz uma redução de erros. A argumentação volta-se contra interpretações rivais de possíveis transições de A para B ou de B para A. (TAYLOR, 1997a, p.101)

Procurar demonstrar os *erros* das interpretações concorrentes não implica em uma desconsideração, como um todo, dos méritos das descrições concorrentes e nem da impugnação de suas abordagens metodológicas. Mas, antes de pensar que os possíveis ganhos que podemos ter através de nossas descrições e a força de nossos argumentos envolvem diretamente o *diálogo* com as interpretações concorrentes. Ao recusar e/ou ao incorporar parte dos esquemas interpretativos das descrições concorrentes, estamos com isso dando a elas e ao objeto interpretado um *novo significado*.

Agora, Taylor está ciente que acreditar ter produzido um ganho epistemológico e efetivamente ter produzido um são coisas distintas. Quando efetivamente se produz um ganho epistêmico, nos encontramos em um quadro em que, nas palavras de Taylor, "é muito difícil voltar a *não* o notar. Pode dizer-se que há uma certa *irreversibilidade* na passagem de uma perspectiva para outra e que essa passagem implica em um ganho epistémico" (TAYLOR 2002, p.184, grifo nosso). Na ciência histórica, por exemplo, isso ocorre com a descoberta de um personagem ou fatores novos que provocam uma mudança na visão sobre um determinado período histórico de forma que se torna muito difícil deixar de notar sua importância. Quando isso ocorre, inevitavelmente será preciso levar em conta essa interpretação em uma possível *nova* interpretação proposta.

Na Filosofia não é diferente. As interpretações *irreversíveis* se tornam parte da tradição, e passam a ser aceitas como válidas, de forma que é inevitável não as considerar em uma possível nova interpretação. Por exemplo, a noção de "sujeito como *res cogitans*" de Descartes ou a "crítica reflexiva" kantiana, ou ainda a tese historicista defendida pela Escola Histórica Alemã. Dentre várias outras, são casos de *irreversibilidade hermenêutica* com as quais,

inevitavelmente, precisamos entrar em diálogo se quisermos propor uma nova interpretação. Isso também vale para algumas interpretações concorrentes. Por exemplo, a "teoria dos atos de fala" de John Austin, "o argumento contra a linguagem privada" de Wittgenstein, ou ainda a interpretação foucaultiana das instituições modernas. Todos esses exemplos são casos de sucesso interpretativo que *impõem* a qualquer um que queira propor uma interpretação concorrente a necessidade de dialogar com eles.

É justamente esse "ganho" que Taylor procura evidenciar em diálogo com outras interpretações concorrentes. Um exemplo dessa relação dialógica pode ser visto em *Uma Era Secular*, no capítulo dois, "O surgimento da sociedade disciplinar", quando Taylor se aproxima – e ao mesmo tempo se afasta – da interpretação de Foucault sobre o surgimento das instituições modernas. Taylor se aproxima ao adotar o vocabulário das disciplinas como constitutivo das instituições modernas. Mas, diferentemente de Foucault, Taylor procura contar uma história não apenas de ruptura, mas também de continuidade com a tradição. Ao fazer isso, Taylor incorpora a interpretação de Foucault dentro de um quadro mais complexo e historicamente mais longo, que remonta às campanhas da Igreja Católica que, desde a alta Idade Média, buscam mudar os velhos hábitos de devoção e disciplina. Segundo Taylor,

> por volta de 1500, este impulso começa a tomar uma direção levemente diferente. Ela passa a ter uma meta mais ambiciosa: mudar os hábitos e as práticas de vida, não apenas religiosas, mas também civis, de populações inteiras; incutir modos de vida ordenados, sóbrios, disciplinados e produtivos em cada um. É neste ponto que a vontade religiosa de reformar começa a se entrelaçar com os esforços de introduzir a civilidade, portanto, de "civilizar", como veio a ser utilizado esse termo-chave. Essa não fora uma simples tomada de controle, um desvio imposto à campanha de reforma religiosa, pois os próprios reformadores religiosos concordavam que os frutos inegáveis da devoção seriam vidas ordenadas e disciplinadas. Eles também buscavam civilizar por boas razões teológicas. (TAYLOR, 2010a, p.294-295)

Ao incorporar o modelo explicativo foucaultiano do surgimento das instituições disciplinares modernas, como um desdobramento do "impulso" reformista presente na Igreja Católica desde a alta Idade Média, Taylor considera ter desenvolvido em *diálogo* uma descrição que, ao mesmo tempo que recusa, também admite a importância e os ganhos hermenêuticos de Foucault. Taylor considera que sua interpretação é *comparativamente* capaz de apontar as falhas do quadro explicativo foucaultiano, bem como de oferecer *razões* para se admitir que a sua descrição seja considerada *melhor*.

Através deste exemplo, podemos observar o que Taylor chamou, em "Explicação e Razão Prática", de "possibilidades assimétricas de transição de uma posição para outra" (TAYLOR,

2000a, p.55). Nesse artigo, Taylor defende uma noção de "racionalidade prática" como modelo de justificação *comparativo* e inerente ao *contexto dialógico* entre interpretações concorrentes. Através da noção de "racionalidade prática", é possível identificar o *início* de uma resposta ao problema do *relativismo irrestrito* inerentes aos modelos explicativos "neonietzschianos" e ao modelo *restrito de racionalidade*, defendido, por exemplo, na interpretação de Kripke de Wittgenstein e nas concepções de *história da subtração*.

De acordo com Taylor, o *relativismo irrestrito* e a concepção *restrita de racionalidade* estão intimamente ligados, e são fruto de um mesmo dilema justificacional comum: *ou* possuímos critérios *extrínsecos* para a justificação de nossas interpretações *ou* não se pode justificar coisa alguma. Ao contrário desses modelos explicativos, Taylor propõe para o conjunto das Ciências Humanas um modelo de *racionalidade prática* cujas explicações *não* dependeriam de critérios *extrínsecos*. Em referência ao artigo "Epistemological crisis, dramatic narrative, and the philosophy of science", de 1977, de Alasdair MacIntyre, Taylor afirma que

> MacIntyre argumentou de modo deveras convincente, que a superioridade de uma concepção científica sobre outra pode ser demonstrada racionalmente, mesmo na ausência daquilo que costuma ser entendido como critérios. É comum julgar que estes últimos proporcionam um padrão exteriormente definido com relação ao qual devemos avaliar independentemente cada teoria. Mas o que pode ser decisivo é podermos mostrar que a passagem de uma teoria para a outra representa um ganho em termos de compreensão. Ou seja, podemos fazer um relato narrativo convincente da passagem da primeira para a segunda como um avanço do conhecimento, um passo a partir de uma compreensão do fenômeno em questão menos boa para uma melhor. (TAYLOR, 2000a, p.55)

Em outras palavras, o que Taylor defende é que uma interpretação (B) pode ser *preferível* a outra (A) se pudermos argumentar que a B é melhor que A, mas não o contrário, que A é melhor que B. Nesse caso, a interpretação B é *racionalmente preferível* se houver uma *assimetria na transição* de A para B. Como dissemos mais acima, isso não implica necessariamente em uma desconsideração de tudo em A em nome de B, nem que os métodos de B são os únicos válidos. Não precisamos operar de acordo com uma compreensão *restrita* de razão a partir da qual nossas explicações precisam obedecer a um conjunto de critérios aceitos como certos, situacionalmente e historicamente desvinculados, nem precisamos defender que apenas um *único* método seria capaz de dar conta de todos os problemas filosóficos ou das Ciências Humanas, para que nossas interpretações ou esquemas explicativos possam ser considerados *comparativamente melhores*.

Como um "ouriço" ou "monomaníaco"[43], a crítica de Taylor à ideia *naturalista* de *razão desvinculada* é um elemento que atravessou seus escritos, desde seus primeiros artigos até hoje. A característica central desse modelo de racionalidade é a ideia de que a razão deve ser identificada a algum método em particular e que – se não é o nosso – estamos à espera de um que finalmente acabe com todas as *assimetrias*. Em sua tese de doutorado, *The Explanation of Behaviour,* Taylor defende que um *mundo sem assimetrias* seria *o* "real" motivo da rejeição à ciência aristotélica pré-moderna. Em suas palavras, na "nova" compreensão do mundo da ciência galileana, era preciso "varrer todas as assimetrias [...] entre eventos sub e supralunares etc.". Em substituição, seria necessária "uma ciência homogeneizadora da natureza na qual todas as diferenças poderiam ser descritas em termos do mesmo conjunto de variáveis" (TAYLOR, 2021, p.24). Em "Interpretation and the Sciences of Man", de 1971, Taylor destaca que "acompanhada a essa perspectiva *epistemológica* moderna está a crença *ontológica* de que a realidade é susceptível de compreensão e explicação pela ciência assim compreendida" (TAYLOR, 1985c, p.21, grifo nosso). Ou melhor: uma vez que a realidade é *simétrica*, o método capaz de dar conta dessa realidade também deve ser *único*. Taylor identifica a existência de um *paralelismo* entre *noção de realidade* ou *crença ontológica* e *concepção de racionalidade* como parte do modo de interpretação e autointerpretação moderna.

No caso específico que estamos abordando, que é o das Ciências Humanas, em geral, e da Filosofia, em particular, essa "crença ontológica", segundo Taylor, ainda se mantém forte. Isso pode ser identificado tanto nos modelos interpretativos universalistas ou relativistas: ambos operam a partir de um entendimento segundo o qual *ou* 1) *nossos critérios são extrínsecos* (concepção restrita de racionalidade), *ou* 2) *não podemos justificar coisa alguma* (relativismo irrestrito); no qual a força de um consiste na negação do outro.

Por um lado, se optarmos pelo modelo 1), manteremos viva a ideia de razão única e de discurso *simétrico,* recusando todos os possíveis "As" em nome de um *único* B. Nesse caso, estaríamos, para Taylor, defendendo a crença que sustenta a epistemologia moderna e critérios de cientificidade universais como autoevidentes. Essa defesa pode se expressar em uma posição *dogmática*, ao argumentar que já estamos de posse *do* modelo explicativo necessário à atividade científica para as Ciências Humanas ou Filosofia e que, agora, basta convencer – ou melhor, converter – os outros cientistas ou filósofos "ingênuos" para a direção correta; *ou* também pode

[43] A maneira como ele refere-se a si mesmo nas palavras iniciais de seus *Philosophical Papers* (TAYLOR, 1985a, p.1).

se expressar em uma posição *cética,* a qual defende que nenhum dos métodos existentes apresentam as características necessárias à atividade investigativa. A posição cética aqui é *sui generis* e *puramente negativa*, pois apenas critica as metodologias existentes por não cumprirem os requisitos de cientificidade necessários, sob a desconfiança de que em algum dia se descubra uma metodologia desse tipo.

Por outro lado, se optamos pelo modelo 2), no qual "não podemos justificar coisa alguma", consideraríamos A e B *distintamente simétricos* e *incomensuráveis,* em que A e B são igualmente verdadeiros por razões *internamente* distintas. Desse modo, defenderíamos uma posição *relativista* de que não existem – nem nunca existirão – critérios epistemológicos para defender A em nome de B e nem B em nome de A. Para o modelo relativista, uma vez que as interpretações são *distintamente simétricas* e *incomensuráveis,* a única *razão* aceitável para a aceitabilidade de B em detrimento de A é a mudança no *conjunto de forças* que garantiam a aceitação de B e não de A. Se defendermos esse modelo relativista, nos colocaríamos em um outro dilema: *ou* assumiríamos a posição *sui generis* de que nosso discurso seria o único não contaminado pelo conjunto de forças; *ou* admitiríamos que nossa interpretação está comprometida aos interesses de algum grupo dominante.

Mas, segundo Taylor, tanto o modelo 1) como o modelo 2) preservam uma mesma "crença ontológica": que a realidade é *simétrica* e, por conta disso, *ou* possuímos um conjunto de critérios extrínsecos às diversas forma-de-vidas *ou* não podemos continuar a fazer ciência e precisamos abandonar a pretensão de que nossas interpretações produzem algum tipo de ganho epistemológico.

Dentro desse quadro, Taylor opta por não se comprometer *nem* com a ideia *restrita de racionalidade*, *nem* com o *relativismo irrestrito*. Assim, sua defesa é a de que A e B são *assimétricos, comensuráveis* e *não exclusivos*. Sob esta perspectiva, 1) as explicações são *assimétricas,* uma vez que podemos justificar através de uma abordagem *comparativa* de seus ganhos e perdas e, assim, compor uma interpretação *melhor*; 2) são *comensuráveis*, é possível um *diálogo* entre elas, uma troca, não é necessário pensá-las como sistemas fechados; 3) são *não exclusivas,* a realidade é pensada como complexa e permite que se opere com a combinação de mais de um modelo explicativo. Os diversos modelos explicativos possuem ganhos e perdas e não precisamos optar sempre por *um.* Isto é, o que Taylor procura defender é um modelo de *racionalidade prática*, segundo a qual a força e atratividade dos argumentos apresentados estão diretamente *vinculados* ao seu *contexto dialógico historicamente situado*. Mas seria um erro

pensar que a *comparação* com outras descrições concorrentes precisam ocorrer *apenas* em um contraste *analítico* entre elas. Para *comparar* de maneira adequada, é preciso compreender os elementos presentes no imaginário social que conformam tanto as nossas articulações como as concorrentes. Mas, para isso, é preciso contar uma *história*.

3.2.3.2 A argumentação filosófica como histórica

Na subseção anterior, destacamos que um dos desdobramentos da tese da condição hermenêutica humana, defendida por Taylor, é que toda articulação filosófica, implicitamente ou não, está necessariamente em *diálogo*, em continuidade e em ruptura com a *tradição* e, portanto, é *histórica*. Tal implicação impõe à Filosofia a necessidade de compreender as *práticas dialógicas* presentes nas articulações explícitas não apenas com outras interpretações concorrentes, mas também com o *passado*. Nas palavras de Taylor:

> Uma forma de defender a tese histórica sobre a Filosofia é argumentar que uma articulação bem-sucedida requer frequentemente – embora nunca se reduza simplesmente a isso – a recuperação de articulações anteriores que se *esconderam*. Por outras palavras, o tipo de redescrição de que necessitamos para estarmos em melhor condições a fim de tomarmos uma posição justificada exige frequentemente que recuperemos formulações anteriores, precisamente aquelas de que necessitamos para dar conta das origens dos nossos pensamentos, crenças, pressupostos e ações atuais. (TAYLOR, 1984, p.18, grifo nosso)

A *tarefa* da Filosofia possui, assim, um *duplo* aspecto: procura articular explicitamente os elementos *incontornáveis* às práticas humanas, que, por sua vez, apenas podem ser compreendidas *contra* e/ou *em conformidade* com a maneira como *tradicionalmente* as práticas foram e/ou são compreendidas. No caso particular da filosofia de Taylor, a tarefa, consequentemente, também é *dupla* e *entrelaçada*: os argumentos que dispomos para defender uma tese antropológico-filosófica *dependem*, implicitamente ou não, de uma tarefa histórico-reconstrutiva. Em outras palavras, os argumentos que dispomos para defender nossas concepções filosóficas não apenas precisam ser compreendidos em um *contexto dialógico* com as outras interpretações concorrentes, mas também em *diálogo* com a maneira como elas são *tradicionalmente* compreendidas implicitamente. Dessa forma, ao propor uma *interpretação* da maneira como pensamos e agimos, estamos, implicitamente ou não, em *diálogo histórico* com "as origens" da maneira pela qual *tradicionalmente* pensamos e agimos. Por esse motivo,

Taylor pensa não ser possível fazer Filosofia sem, ao mesmo tempo, fazer história (TAYLOR, 1984, p.17).

No artigo "Philosophy and its history", o exemplo que Taylor apresenta para explicitar a relação intrínseca entre Filosofia e História foi o ataque que o modelo epistemológico moderno – baseado na figura do sujeito cognoscente – sofreu nos séculos XIX e XX. Para ele, autores como

> Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty – recorreram à história. Isto é, as suas redescrições envolveram a recuperação das formulações que estavam nas origens do modelo epistemológico. E, em particular, a recuperação e reinterpretação de Descartes e Kant têm desempenhado um papel importante nesta crítica. (TAYLOR, 1984, p.19)

As articulações explícitas desenvolvidas por tais autores envolveram necessariamente uma redescrição da tradição e não podem ser entendidas separadamente dela. As concepções de "ser-no-mundo" de Heidegger, de "sujeito corporificado" de Merleau-Ponty, ou mesmo de "animal autointerpretativo" de Taylor, apenas podem ser compreendidas em *diálogo com a tradição* e não fariam sentido algum se as abstraíssemos de seu contexto dialógico historicamente situado. Mas isso não é tudo. Para que as críticas e as Filosofias de Heidegger, Merleau-Ponty e Taylor possam ser compreendidas em seu contexto dialógico com a tradição, é preciso articular as razões pelas quais a própria ideia de "sujeito cognoscente" tornou-se um epicentro importante para o pensamento moderno e parte de uma transformação social profunda nas *práticas* e *imaginário social*. Isto é, é preciso também reconstruir historicamente os *motivos* que levam ao *abandono*, por exemplo, da compreensão de *cosmo assimétrico* vinculado ao *imaginário social medieval* (TAYLOR, 1984, p.20).

É exatamente essa história que Taylor entende ser *indispensável* à compreensão das Filosofias de Heidegger e Merleau-Ponty, bem como da sua tese antropológico-hermenêutica, como parte de um mesmo esforço para conceber alternativas à concepção de "sujeito cognoscente" moderno. É exatamente essa história que Taylor procura contar em *As Fontes do Self* e em *Uma Era Secular*. No primeiro caso, a questão de fundo são os modos de autoidentificação inerentes à Modernidade; no segundo, é o surgimento da possibilidade de uma compreensão do mundo e de uma autocompreensão em termos exclusivamente seculares. Em ambos os casos, o que está em jogo são as mudanças no imaginário social que conformam as práticas e dão sentido às articulações explícitas modernas. Desse modo, ao procurar articular os elementos que tornaram a Modernidade possível e, com isso, os modos de autointerpretação modernos, Taylor está

conjuntamente estabelecendo um diálogo com a tradição no intuito de procurar alternativas *comparativamente* melhores para a compreensão das práticas humanas.

Por isso, seria um erro achar que o *duplo* aspecto envolvido na tarefa da Filosofia se trata de argumentos distintos, com metodologias distintas. Não existe, como defendem Abbey (2000) e Smith (2002), uma bidimensionalidade metodológica em Taylor: uma investigação *ontológica*, enquanto antropologia Filosofia, e outra *histórica*, como uma narrativa sobre a Modernidade, entre "as coisas que mudam e as que permanecem as mesmas" (ABBEY, 2000, p.9). A metodologia de Taylor procura combinar em uma mesma explicação duas "*facetas*" de uma mesma articulação: uma *analítica* e outra *histórico-reconstrutiva,* em que uma se apresenta *entrelaçada* à outra (TAYLOR, 1997a, p.76). É possível que, em alguns casos, Taylor dê mais ênfase à face *analítica* do argumento, como na primeira parte da *As Fontes do Self* (1989) ou em alguns artigos presentes em seus *Philosophical Papers* (1985) ou *Philosophical Arguments* (1995); ou, em outros casos, dê mais ênfase à face histórico-reconstrutiva, como nas partes II a V de *As Fontes do Self* (1989) e em *Uma Era Secular* (2007). Mas é possível observar que, mesmo quando a ênfase recai sobre um dos níveis, o outro se apresenta combinado, pois tratam-se ambos de *um mesmo argumento*.

Por isso, o veredito de Abbey sobre *As Fontes do Self,* de que "muitos dos elementos formais e conceituais que ele [Taylor] expõe desempenham pouco ou nenhum papel nas discussões históricas", e, que, portanto, a primeira parte do livro poderia ser "destacada das outras partes" (ABBEY, 2000, p.52), não se justifica. Abbey está ciente de que declaradamente Taylor afirma, no "Prefácio" de *As Fontes do Self,* que a primeira parte do livro está ligada às outras (TAYLOR, 1997a, p.10 e ABBEY, 2000, p.52), e, *com razão,* aponta que essa conexão não está clara no livro. Entretanto, criticar Taylor pela falta da elucidação dos elementos de conexão não deveria implicar diretamente na posição de que a filosofia de Taylor se perfaz em dois movimentos argumentativos distintos.

Também não se justifica a distinção entre "condições históricas" e "condições transcendentais" das práticas humanas defendida por Smith (2002). Ao alegar corretamente que a argumentação transcendental é parte da antropologia filosófica de Taylor, Smith não o relaciona com o princípio de Melhor Descrição, separando a argumentação filosófica-antropológica das reconstruções histórico-filosóficas (SMITH, 2002, p.237-238). Por isso, ele alerta para "o risco de 'antropologizar' ou 'ontologizar' características historicamente contingentes da subjetividade" (SMITH, 2002, p.107). Isto é, que a metodologia de um poderia invadir o espaço

do outro. Esse risco, contudo, apenas existiria se Taylor estivesse pensando a validade de seus argumentos transcendentais como independentes dos contextos histórico-dialógicos. Mas esse não é o caso. O que é possível extrair das considerações de Taylor sobre a necessidade da reconstrução histórica para Filosofia é de que tanto seus *argumentos transcendentais* como suas *reconstruções históricas* são partes de uma mesma argumentação cuja questão central é o que significa ser um humano.

No prefácio de *As Fontes do Self*, Taylor destaca esse *duplo* aspecto de sua metodologia quando afirma que no "corpo principal do livro", especialmente nas partes de II a V, "o tratamento é uma combinação do *analítico* e do *cronológico*" (TAYLOR, 1997a, p.10, grifo nosso). Em *Uma Era Secular*, Taylor afirma existir uma relação intrínseca entre análise e narrativa: "Não se pode deixar de contar a história; mas isso não é suficiente por si só. Na verdade, toda a discussão tem de navegar entre o *analítico* e *histórico*" (TAYLOR, 2010a, p.46, grifo nosso). Assim, conforme sua perspectiva, a Filosofia consiste em uma *articulação* explícita historicamente situada (face *analítica*) *contra* ou *em conformidade* às articulações – em parte implícitas e em parte explícitas – normalmente encobertas e historicamente situadas da *tradição* (face histórico-reconstrutiva). Em outro momento, em um posfácio de livro de recepção dedicado à *Uma Era Secular*, intitulado "Afterword: Apologia pro Libro Suo"[44], Taylor afirma que qualquer "tentativa de escapar disso [de fazer uma reconstrução histórica] significa apenas que se opera a partir de uma narrativa não reconhecida, e, portanto, não examinada e não criticada" (TAYLOR, 2010b, p.300).

Em outro momento ainda, em um artigo intitulado "Le Fondamental dans l'Histoire"[45], de 1998, dez anos depois da publicação de *As Fontes do Self* e, provavelmente, redigido paralelamente às *Gifford Lectures*, publicadas posteriormente como *Uma Era Secular*, Taylor afirma:

> O meu objetivo é argumentar que não podemos operar como agentes humanos sem referência ao bem. Mas a forma de *demonstrar* isso é *explorar* o que significa ser um "eu". E, para nós, modernos, esta exploração envolve uma linguagem de identidade que pertence ao nosso tempo e, através das quais os

[44] O escrito se encontra em um livro dedicado à recepção da obra *Uma era secular*, organizado por Michael Warner, intitulado *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Na presente tese, tal escrito conta com tradução nossa.
[45] Trata-se inicialmente de uma comunicação concedida no conhecido *Colloque de Cerisy*, em 1995, dedicado à obra *As fontes do Self*, cujo nome foi *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité Moderne*, que contou com a participação de Paul Ricœur. Na ocasião, a comunicação de Taylor fora redigida em resposta à comunicação de Paul Ricœur, "Le fondamental et L'historique: note sur *Sources of the self* de Charles Taylor". Posteriormente, as comunicações foram reunidas publicadas em formato de livro, organizado por Guy Laforest e Philippe de Lara que também foram responsáveis pela organização do evento. Na presente tese, com tradução nossa.

> horizontes tradicionais engendraram. Falar sobre isto é falar implicitamente sobre a nossa situação. (TAYLOR, 1998a, p.40, grifo nosso)

Desse modo, a face *analítica* está implicada na face *histórico-reconstrutiva* e ambas não podem ser entendidas separadamente uma da outra. Na verdade, na argumentação de Taylor, tais faces se apresentam *entrelaçadas*, de forma que uma *não* apenas *não* poderia ser compreendida separadamente da outra, mas que uma é parte da outra. Ou melhor: a investigação *histórica* é parte da *antropologia filosófica*.

Assim, a defesa de uma alternativa ao sujeito cognoscente moderno *já* se apresenta implicada na própria história que se pretende contar. Isso ocorre também, segundo Taylor, nas histórias que Hegel, Heidegger e Merleau-Ponty contam sobre *o* pensamento, em geral, e da Filosofia, em particular. No caso particular de Taylor não é diferente: a história das origens da Modernidade que ele procura contar necessariamente envolve a tese antropológico-hermenêutica defendida como alternativa ao sujeito cognoscente moderno. É uma história das autointerpretações sob as condições da tese do humano que se autointerpreta.

3.2.3.3 Uma concepção imanente de história

Em *As Fontes do Self* e em *Uma Era Secular*, o objetivo é procurar reconstruir narrativamente o contexto através do qual a transformação dos modos de interpretação e autointerpretações ocorreu, especificamente, na transição entre o medieval e o moderno. Para isso, é preciso compreender os *motivos* que provocaram a mudança no *imaginário social* e, com ela, engendraram novas *práticas* e *autointerpretações*. É preciso compreender como, através de elementos *valorativos* presentes no imaginário medieval e suas práticas, engendrou-se as formas *modernas* de interpretação e autointerpretação.

Taylor *não* adota uma concepção *relativista* de história, que compreende a temporalidade como uma mudança entre estruturas – "regimes de verdades", "ideologias", "paradigmas" – *incomensuráveis*, como defendidas por Foucault, Skinner ou Thomas Kuhn, respectivamente. Nesses casos, as únicas razões que poderíamos admitir para explicar as transições históricas são as mudanças nas configurações de poder, uma história sobre os vencedores e os vencidos, sobre a qual nada poderia ser dito a respeito das perdas e ganhos, nem se poderia avaliá-las positivamente ou negativamente. O autor também rejeita que existam características universais e necessárias que expliquem as mudanças históricas como fio condutor de toda a transformação.

Ao contrário dessas concepções, ele compreende a temporalidade como implicada em uma mudança nas *práticas* institucionalizadas, que engendraram novas possibilidades *autointerpretativas*. Tais novas práticas são pensadas como *desenvolvidas*, *fomentadas* e *reproduzidas* no passado e "de dentro" provocaram mudanças significativas no imaginário social e, consequentemente, nas autointerpretações.

Taylor não nega que *agentes externos* possam influenciar na mudança – como no caso de catástrofes naturais, mudanças econômicas e ambientas ou, no caso particular, da "descoberta" do novo mundo. Também não nega importância dos conflitos sociais para a História, diferentemente do que alega Skinner, em "Who are 'we'? Ambiguities of the modern self" (1991), segundo o qual a história contada por Taylor deixa de fora o elemento mais fundamental das transições históricas: "as *guerras*". De acordo com Skinner, "Taylor está envolvido – mais do que ele está disposto a reconhecer – na recontagem de uma história de conflito clausewitziano" (SKINNER, 1991, p.142). Nessa versão clausewitziana, as autointerpretações, as práticas institucionalizadas e o horizonte valorativo ao qual estamos sujeitos são *resultados* de uma série de lutas pelo poder, muitas delas sangrentas, e conflitos de interesse. As autointerpretações – ou as "ideologias", como Skinner prefere, em "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action" (1974, p.280)[46] – deveriam ser pensadas como resultado de guerras cujos vencedores são aqueles que possuíam maior força política, econômica e militar; e não – como ele alega ser o caso de Taylor – como resultado de uma autointerpretação "mais plausível" (SKINNER, 1991, p.142). Dessa forma,

> certamente precisamos de uma história bem diferente daquela que ele [Taylor] nos deu. Se a nossa concepção de nós mesmos é o resultado desses conflitos históricos, o que precisamos entender acima de tudo é o que permitiu que nossa concepção em particular ganhasse a vitória. (SKINNER, 1991, p.143)

Embora Taylor não ofereça sua narrativa sobre os conflitos que ajudaram a engendrar o imaginário social moderno, ele não nega a importância de se contar uma história nesses termos. Ao contrário, em *As Fontes do Self*, o autor confessa que, quanto a isso, tudo o que ele pode fazer "é pedir desculpas antecipadas pela natureza incompleta deste estudo" (TAYLOR, 1997a, p.265). Entretanto em resposta a Skinner, em seu "Comments and Replies", de 1991[47], ele

[46] Por "ideologia", como afirma Rosa em "Ideengeschichte und Gesellschaftstheorie: Der Beitrag der 'Cambridge School' zur Metatheorie", Skinner entende ser "a dimensão intersubjectiva-normativa de qualquer vocabulário político que implicitamente caracteriza ações ou práticas políticas como desejáveis ou recomendáveis ou como devendo ser rejeitados, dotando aos fenômenos sociais correspondentes os conceitos de um significado inteligível e orientador da ação (ROSA, 1994, p.200).

[47] Trata-se de um número especial da revista *Inquiry*, dedicado à *As fontes do self*, intitulado *Symposium: Charles Taylor's Sources of the Self*, no ano de 1991, que contou, além do artigo de Skinner supracitado, com trabalhos de

discorda de que as "ideologias" possam ser fruto apenas da "pura contingência" dos resultados das guerras:

> Sem dúvida, houve contingência. Mas será que a invocação de "pura contingência" pretende sugerir que, se a luta em torno do absolutismo tivesse sido diferente nos séculos XVI e XVII, ou se Henrique tivesse sido impedido de dissolver os mosteiros, ainda poderíamos estar vivendo no mundo que foi perdido, sob, por exemplo, 'a concepção feudal de uma sociedade bem ordenada como uma estrutura de classes e privilégios'? Nesse caso, eu discordo profundamente. Não é preciso chegar ao extremo hegeliano de atribuir uma direção necessária à história para reconhecer que certas ideias morais têm uma força que não é simplesmente uma consequência de quem venceu uma batalha, e que podem até ajudar a explicar quem venceu uma determinada batalha. A alternativa não está simplesmente entre duas visões simplistas: *ou as ideias governam o mundo, ou tudo é o resultado de lutas pelo poder*. Se a verdade não estiver em nenhum desses extremos caricaturais, então há espaço para uma tentativa de entender a força de certas ideias. (TAYLOR, 1991, p.239, grifo nosso)

Para Taylor, perguntar pelas razões de uma guerra ou de uma série de conflitos sociais não é o mesmo que perguntar – como na Física mecânica – pela *causa* que gerou o movimento. Ao contrário, procurar a razão da guerra é questionar *também* pelos seus *motivos*, é fazer a pergunta: *em nome do que se luta?* Para uma resposta adequada a essa questão, precisamos levar em conta a maneira como os sujeitos se autointerpretam e o imaginário social que conforma suas práticas institucionalizadas. É verdade que uma história das guerras nos ajudaria, como afirma o autor, "a identificar seu centro de gravidade espiritual" (TAYLOR, 1997a, p.265), mas não é capaz de *sozinha* esgotar os elementos que tornaram vitoriosa nossa atual "ideologia". Para isso, é preciso reconstruir os elementos *motivacionais* e o *contexto* através dos quais as mudanças e alterações ocorridas nas *práticas institucionalizadas* geraram *internamente* os conflitos ou *internamente* motivaram a luta.

É claro que a "luta pelo poder político" é de grande importância e não pode ser negligenciada, mas não pode ser a *única* causa das transições históricas. A defesa de Taylor é que as causas ou razões do surgimento das novas práticas, em geral, são variadas e entrelaçadas e não se deixam explicar *completamente* "de fora" – como no caso dos movimentos dos corpos – mas precisam levar em conta as *experiências significativas* dos praticantes envolvidos. Não seria possível compreendê-las abstraindo suas emoções de suas aspirações, dos seus valores, do que rejeitam

---

Will Kymlicka, Michael Rosen, Stephen R.L. Clark, Martin Low-Beer e as "Comments and replies" de Taylor. Na presente tese, com tradução nossa.

ou admiram. Em suma: não é possível compreender as transições históricas se abstrairmos a maneira como agentes interpretam *o* mundo e se autointerpretam *no* mundo.

Ao procurar explicar as transformações históricas "de dentro", Taylor entende que o s*ignificado das práticas* apenas se manifesta enquanto tal em *referência* a um *sujeito* determinado e em *dependência* ao *contexto* de *experiência* determinado (TAYLOR, 1985b, p.54). Assim, é possível entrelaçar motivações internas e externas da mudança, sem com isso pensar os agentes – ou a nós mesmos – *simplesmente* como *acidentes* na mudança. Terry Pinkard, em "Taylor, History, and the History of Philosophy", chama atenção para essa forma de narratividade *imanente* de Taylor:

> O argumento de Taylor é que explicar a mudança histórica inteiramente a partir do "exterior" deixa escapar um elemento crucial do que está em jogo nessa mudança histórica. Os agentes não são acidentais à história, e a história não pode, por isso, ser conduzida por leis que são completamente externas à autocompreensão desses agentes – isto é, segundo a forma como eles articulam o que é importante para eles e que tipos de alternativas existem perante eles. (PINKARD, 2004, p.199)

Em uma *reconstrução histórica imanente*, as transições envolvem movimentos em que as práticas institucionalizadas de um dado período são totalmente ou parcialmente *transformadas* ou *reformadas* em nome dos valores e bens *inerentes* ao imaginário social historicamente situado desse período, cujas causas são, em geral, variadas. Essas práticas transformadas *podem*, a depender de sua força motivadora – seja de ordem material, ideal ou ambos –, engendrar modos de autointerpretações *subversivos*, *críticos*, *contrários* às práticas institucionalizadas.

Mas nem sempre o apelo pela mudança institucional gera ruptura. Às vezes, o esforço de transformação *imanente* pode ser parte de um esforço conjunto de aperfeiçoamento da sociedade. Mas também pode ser fruto de um desacordo profundo, em que apenas a ruptura social é vista como alternativa. Ou também pode ser um pouco dos dois: inicialmente o apelo à transformação das práticas é entendido como um esforço conjunto e, posteriormente, se intensifica, gerando a necessidade de ruptura interna. Ou o contrário, em que o apelo por ruptura se arrefece e passa a fazer parte de um esforço comum de transformação. Nos casos de rupturas, é possível que a aniquilação do outro seja sentida como necessária e inevitável; ou que, apesar das divergências, se institucionalizem práticas de tolerância mútua, em que as duas práticas e suas respectivas autointerpretações se tornam parte da sociedade. Ou também podem envolver as duas coisas, em que a resiliência de uma das partes ou de ambas foi paulatinamente

produzindo um desgaste e a batalha deixou de se apresentar como a única alternativa possível e que, portanto, seria melhor procurar um novo acordo institucional em que ambos os modos de vida pudessem conviver. A defesa de Taylor é que as mudanças de práticas socialmente importantes *potencialmente* são capazes de alterar o próprio imaginário social e as autointerpretações da sociedade em questão (TAYLOR, 2010a, p.264). Mas, para conceber uma mudança nestes termos, "temos de ver as duas formas como *comensuráveis*; a forma antes e a forma depois da mudança não podem ser vistas como universos *incomensuráveis*" (TAYLOR, 1985l, p, 180, grifo nosso).

Enfatizar a mudança das práticas como fator crucial para a transformação do imaginário social e das autointerpretações implica compreender os períodos históricos como *comensuráveis* e a temporalidade como *assimétrica* (TAYLOR, 1985l, p, 180 e 2000a, p.55). Ao conceber a história e a temporalidade dessa forma, Taylor considera ter conseguido acomodar a principal implicação do historicismo – a de que somos seres históricos – e, ao mesmo tempo, contornar tanto os problemas decorrentes de uma posição *relativista irrestrita* como de uma concepção *racionalista restrita* de história. A posição de Taylor é que as transições históricas não se deixam explicar através de um conjunto de características *a priori* e *extrínsecas*, mas, em decorrência disso, também não precisamos adotar uma posição *relativista irrestrita* na qual todas as explicações históricas são obras de ficções ou voltadas aos interesses de um grupo dominante. A saída de Taylor para esse dilema é defender um modelo de *racionalidade prática* cuja justificativa, em cada caso, deve ser *interna* à transição, enquanto mudança das *práticas* institucionalizadas.

Dessa forma, o período A e o período B *não* são "regimes de verdades" *incomensuráveis* e *simétricos* que operam a partir de leis, valores, práticas completamente distintas e sobre as quais não possuímos meios avaliativos extrínsecos para justificar a transição – como nos modelos *neonietzschianos*. Também A e B não são *comensuráveis* e *simétricos*, em que a transição de um para o outro é entendida como parte de uma ordem temporal maior enquanto um processo de racionalização dos modos de vida, desencantamento do mundo ou superação do passado, para o qual *já* possuímos *o* método para justificar e avaliar a mudança, bem como corrigir seus desvios – como nas *histórias da subtração*. Nos dois casos, os sujeitos são *acidentes* na história. O que Taylor defende é que precisamos compreender a história de forma *imanente* cujo fator crucial são as mudanças nas práticas e cujo *significado* envolve tanto o *contexto* como as *autointerpretações* dos agentes envolvidos, e que, portanto, são passíveis de *interpretação comparativa*.

Em "Comparação, História, Verdade", Taylor afirma, em referência à crítica de Gadamer a Dilthey, que "o objetivo da compreensão *não* deve ser superar nosso ponto de vista nem fugir dele a fim de 'entrar em outro'". E, logo após, complementa: "esse procedimento é, no entanto, impossível na ciência humana" (TAYLOR, 2000d, p.165, grifo nosso). A defesa de Taylor, via Gadamer, é que, para seres hermenêuticos como nós, a única possibilidade aberta de compreensão de outras formas-de-vida é *comparativa*:

> Isso porque tornamos o *outro* inteligível por meio de nossa própria compreensão humana. Isso é sempre desempenhar um papel e não pode simplesmente ser desativado. Quanto mais penso que o contornei ou neutralizei, como no modelo da ciência natural, tanto mais ele opera inconscientemente e, portanto, mais fortemente, para produzir efeitos etnocêntricos. De certa maneira, só liberamos os outros e "os deixamos ser" quando podemos *identificar* e *articular* um *contraste* entre a sua e a nossa compreensão, cessando assim, no tocante a isso, de simplesmente lê-los por meio de nossa própria compreensão e permitindo-lhes ficar apartados dela em sua própria compreensão. (TAYLOR, 2000d, p.166-167, grifo nosso)

A posição de Taylor é a de que nossa interpretação se manifesta etnocêntrica quanto mais procuramos *neutralizá-la*. Nesse sentido, tanto o *universalismo* como o *relativismo* sofrem do mesmo mal. A diferença entre eles é que o primeiro é *voluntariamente etnocêntrico*, ao acreditar dispor de princípios normativos universais neutros, que por um acaso são aqueles presentes nas sociedades ocidentais do Atlântico Norte; o segundo é *involuntariamente etnocêntrico*, ao acreditar que a linguagem utilizada em seus esquemas interpretativos – em geral, na terceira pessoa, em formas de livros ou tratados e por ser fruto de uma crítica ao etnocentrismo da concepção universalista – estaria *desengajada* em relação aos ideais científicos do "Ocidente". Na verdade, os esquemas interpretativos dos relativistas e os argumentos por eles empregados apenas podem fazer sentido em seu diálogo crítico com a tradição na qual são parte e, portanto, são tão herdeiros da história do Ocidente quanto os universalistas que criticam. Ao contrário, Taylor não nega que a própria linguagem da teoria social, seja ela qual for, seja uma expressão cultural do Ocidente. A compreensão por mais "nova" que possa ser do outro "também é 'nossa' num importante sentido. Ela pertence à comunidade de estudiosos que de modo geral estão restritos à sua própria cultura" (TAYLOR, 2000d, p.167).

Em "Understanding and Ethnocentricity"[48], Taylor concorda que o perigo do etnocentrismo seria "ver nossas maneiras de agir como as únicas concebíveis", mas considera que esse perigo *não* é evitado se recusarmos a fazer um *julgamento avaliativo* (TAYLOR, 1985m, p.129). O

[48] Publicada de maneira inédita em *Philosophical Papers 2*, em 1985. Na presente tese, com tradução nossa.

relativismo rechaça o etnocentrismo através da "tese da incorrigibilidade" (TAYLOR, 1985m, p.123), segundo a qual a validade das autointerpretações situadas são imanentes à cultura e não existem valores para julgamentos transculturais. Mas, para Taylor, isso deve valer também para a tese relativista. Como vimos, o valor e o sentido que atribuímos às nossas ações e também às ações alheias apenas são inteligíveis dentro de um quadro interpretativo, através do qual podemos julgar as ações como erróneas, defensáveis e adequadas. Para seres como nós não há alternativa. Nesse caso, *não avaliar* e *não julgar*, bem como tomar as diferentes práticas culturais *incorrigíveis,* seria também a manifestação de um comportamento adequado segundo uma cultura historicamente situada. Nesse sentido, *não avaliar* e *não julgar* seria igualmente um comportamento etnocêntrico, assim como julgar e avaliar as diferentes culturas segundo padrões exógenos a elas.

De acordo com Taylor, o problema presente nas concepções relativistas é que elas falham em dois pontos importantes: não levam em conta os "horizontes incontornáveis" a partir dos quais vivemos nossas vidas e *interpretamos* o mundo; e também que *interpretar* é sempre um *diálogo,* implícito ou não, com o *interpretado*. Aqui, mais uma vez Taylor segue Gadamer. Em "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes", o autor declara:

> Em *Verdade e Método*, Gadamer mostra como a compreensão de um texto ou evento que vem de nossa história deve ser interpretada não segundo o modelo da compreensão "científica" de um objeto, mas segundo o modelo dos parceiros de fala que chegam a uma compreensão [*Verständigung*]. Seguindo o argumento de Gadamer, vemos que isso provavelmente é verdade para a ciência humana como um todo. Não é apenas o conhecimento de nosso próprio passado que precisa ser entendido no modelo de "*conversação*", mas o conhecimento de qualquer *outro*, incluindo disciplinas como a antropologia, em que o estudante e o estudado frequentemente pertencem a civilizações bastante diferentes. (TAYLOR, 2011e, p.25, grifo nosso)

Dessa maneira, a fim de *melhor* evitar o etnocentrismo, seria mais adequado procurar operar cada vez mais através de *horizontes partilhados*, em que as práticas institucionalizadas de um grupo exógeno podem ser *interpretadas* não só pelo cientista social, mas também pelo próprio agente estudado. Taylor defende a necessidade da construção de uma "linguagem de contraste perspicaz", em que o intérprete e o interpretado possam, cada vez mais, se reconhecerem através dela e também serem, inevitavelmente, modificados por ela (TAYLOR, 1985m, p.129). Uma linguagem construída em *acordo*, uma vez que leva em conta a maneira como os próprios agentes de outra cultura se autointerpretam. O sucesso de uma linguagem de contraste, segundo Taylor, ocorre quando somos capazes, através da *comparação*, de dar sentido às nossas práticas em contraste com as práticas institucionalizadas de outras culturas e *vice-versa*; uma linguagem

capaz de elucidar o que nós e eles sentem, fazem ou almejam, e é reconhecida por ambos. Dessa forma, a compreensão de outras culturas exige uma *melhor* redescrição de nós mesmos e forçam as outras culturas a fazerem o mesmo (TAYLOR, 1985m, p.129). Essa posição não *supera* o etnocentrismo de uma só vez, mas procura evitar que ele opere de maneira velada através de nós.

Contudo, no caso da ciência histórica, em que o modo de vida em questão se encontra no passado e em muitos casos já não existe mais, o dilema, relativista *versus* universalista – *entre* incomensurabilidade e etnocentrismo –, é ainda mais grave e de difícil resposta. Todavia, isso não significa para o autor que precisamos concluir que nossas interpretações históricas sejam "ficções verbais" (WHITE, 2001, p.113). É verdade que as *histórias* são, em parte, *narrativas* e que não podemos resgatar *inteiramente* seu conteúdo observacional objetivo, mas o relativismo não é a *única* resposta viável.

Como vimos, Taylor critica Foucault por tornar *simétrica* a argumentação sobre a transição histórica e permanecer "neutro" acerca dos motivos que levaram a transição, de modo que nunca estejamos "em posição de afirmar que uma perspectiva foi um ganho sobre outra: para todas as conexões, as transições são entre *incomensuráveis*" (TAYLOR, 1985l, p.382). Um dos problemas, para Taylor, dos modelos relativistas, como o de Foucault, é que

> a arruma demasiado [a realidade da história], transformando-a numa série de regimes de verdade herméticos e monolíticos, uma imagem que está tão longe da realidade como a mais branda perspectiva Whig de uma liberdade que se alarga suavemente.[49] (TAYLOR, 1985l, p.182)

As interpretações relativistas apenas se apresentam plausíveis dentro de um quadro narrativo *simétrico* e *monolítico*, que, segundo Taylor, as tornam tão *insustentáveis* como as narrativas que procuram contar a história a partir de características inatas dos seres humanos. É apenas a partir dessa concepção *monolítica* e *simétrica* de temporalidade que torna plausível a "total *incomparabilidade* ao longo das mudanças da história" (TAYLOR, 1985l, p.182, grifo nosso). Ao contrário, para Taylor, "a realidade da história é mista e confusa" (TAYLOR, 1985l, p.182). A temporalidade é entendida como *multilinear*: às vezes, as velhas e as novas *práticas*, bem

[49] Taylor faz referência à conhecida interpretação Whig da história, criticada por Herbert Butterfield em *The Whig interpretation of history*, de 1931. Ernst Mayr, em "When is Historiography Whiggish?", afirma: "A expressão 'interpretação *Whig* da história' foi proposta pelo historiador H. Butterfield (1900-1979) para caracterizar o hábito de alguns historiadores constitucionais ingleses de ver seu tema como uma ampliação progressiva dos direitos humanos, na qual os liberais bons e 'voltados para o futuro' lutavam continuamente com os conservadores 'voltados para o passado'" (MAYR, 1990, p.301, tradução nossa). O livro de Butterfield, intitulado *The Whig interpretation of history*, foi publicado em 1931.

como as novas e as velhas autointerpretações, se encontram em um mesmo período histórico. Têm casos que elas podem nem ser reconhecidas enquanto tais. Em alguns casos, não: as novas práticas e autointerpretações convivem em um arranjo de tensão mútua, podendo ou não gerar rupturas. Em certos casos, a mudança foi violentamente imposta; em outros, foi sutilmente aderida através de mecanismos tácitos e foram lentamente impostas. Nesse sentido, a velocidade das mudanças, a depender das práticas, podem ser mais ou menos rápidas ou lentas em um mesmo período. Se concebermos as mudanças históricas nesses termos, fica mais difícil admitir o quadro de *total incomparabilidade*.

O argumento relativista, ao negar a comparabilidade, conta a seu favor com a constatação empírica da multiplicidade cultural e das dificuldades de se encontrar padrões perenes de julgamento transcultural e transhistórico. Mas, para Taylor, a questão que se impõe é que *inevitavelmente*

> *temos uma história*. *Vivemos no tempo* não apenas encerrados no presente, mas essencialmente relacionados com um passado que ajudou a definir a nossa identidade e com um futuro que a põe novamente em questão. (TAYLOR, 1985l, p.182, grifo nosso)

Como somos seres históricos, precisamos inevitavelmente lidar, sob as nossas condições *limitadas* e *falíveis*, com nossa história. Caso contrário, corremos o risco de estarmos sob uma narrativa não examinada e não criticada (TAYLOR, 2010b, p.300). É sob esta perspectiva que Taylor afirma:

> Desejo alegar que essas considerações sobre a *argumentação prática* revelam que não devemos renunciar à razão cedo demais. Não precisamos nos deixar intimidar pela distância e pela incompreensibilidade a ponto de as tornar fundamento suficiente para a adoção do *relativismo.* A argumentação nos oferece recursos. Temos de experimentá-los em todos os casos, porque nada também nos assegura que o relativismo seja falso. Temos de experimentar e observar o que acontece. (TAYLOR, 2000a, p.68, grifo nosso)

Através da noção de *racionalidade prática*, Taylor *não* conjectura uma solução definitiva aos problemas do relativismo, mas apenas consegue postular uma alternativa: "aplicar doses maiores do mesmo remédio" (TAYLOR, 2000d, p.167). O remédio em questão não cura de uma só vez, mas deve ser aplicado continuamente. Isto é, em *diálogo* com as interpretações concorrentes e com a tradição, procurar *melhorar* cada vez mais nossas interpretações históricas. Provavelmente, as *novas* interpretações ainda distorçam o outro e ofereçam uma leitura etnocêntrica. Mas, para seres hermenêuticos como nós, inevitavelmente, a única base que dispomos para *novas* articulações *falíveis* são outras interpretações igualmente *falíveis*

(TAYLOR, 2000e, p.189). No entanto, mesmo sob estas condições, Taylor considera ser ainda possível manter uma compreensão da história como afirmando algo de *verdadeiro* – ainda que limitado, temporário, imperfeito – sobre um passado *real* – ainda que essencialmente *incognoscível* – em qualquer sentido *totalizante* do termo. É verdade que a *nova* melhor interpretação também terá limites, mas servirá como *background* comum através do qual outras poderão tomar partido e produzir, em diálogos com as concorrentes contemporâneas, *uma interpretação histórico-comparativa melhor*.

3.2.3.4 Uma concepção assimétrica de história e crítica comparativa histórica

No caso particular da narrativa histórica que Taylor reconstrói e dos diálogos comparativos que estabelece, ele procura demostrar narrativamente que a transição histórica do mundo medieval para o moderno se deixa explicar melhor sob uma perspectiva *imanente* e em termos *assimétricos.* Assim, é possível, *comparativamente*, não apenas entre interpretações concorrentes, mas também *entre o presente e o passado*, interpretar e pôr em discussão as perdas e os ganhos em relação às transições e às práticas modificadas; e, quando for o caso, *defender correções* às práticas institucionalizadas herdadas. Gostaríamos de, na presente subseção, explicitar de maneira sucinta a forma como Taylor põe em prática sua *argumentação histórica comparativa assimétrica*. Para isso, tomaremos como exemplo a sua discussão sobre a história da secularidade moderna.

Segundo Taylor, a história da Modernidade não se deixa explicar *apenas* sob uma perspectiva de perda, diferentemente de MacIntyre, em *Depois da Virtude*, de Domenico Losurdo, em *Contra-história do Liberalismo,* ou em algumas versões da *Filosofia Crítica*. Também não é possível entendê-la como uma história apenas de ganhos, como um processo de superação dos mitos ou do progresso humano, como nas concepções iluministas de história, presentes em Marquês de Condorcet, no escrito *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* ou em *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, de Kant. Embora já bastante criticadas, para Taylor, essas últimas ainda preservam alguma razão (TAYLOR, 2010a, p.746).

É nesse contexto que o autor construirá uma narrativa histórica que não condena de todo o secularismo e a Modernidade, nem os afirma como solução. Assim, ele procura articular em uma mesma narrativa crítica e defesa, ganhos e perdas, na passagem do mundo medieval para

o moderno. Essa posição, entretanto, deixou confusos alguns de seus leitores. Charles Larmore, em "How much can we stand?"[50], queixa-se de que *Uma Era Secular*, "não é apenas um livro escrito por um cristão para cristãos. É um livro escrito por um católico para católicos" (2008). Para este, a narrativa histórica de Taylor se destaca por ser uma defesa da fé católica e uma crítica ao secularismo moderno que a *Reforma Protestante* engendrou. Nessa mesma direção, Peter E. Gordon, em "The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's A Secular Age"[51], afirma que, para Taylor, "se negarmos a transcendência, o resultado seria excrescências anti-humanistas como o fascismo e o bolchevismo, sintomas de um fascínio pela violência não controlado por quaisquer fins morais" (GORDON, 2008, p.666). Mas, não é verdade que a interpretação histórica de Taylor seja tão unilateral assim. Na verdade, a posição de Taylor é muito mais matizada do que essas interpretações sugeridas pelos seus críticos.

A questão para Taylor é que o secularismo não se deixa explicar unicamente como uma vitória do mundo moderno e de uma derrota do mundo medieval. Para Taylor,

> o que é peculiar à cristandade latina é um interesse crescente pela *Reforma*, um impulso para transformar a sociedade toda para padrões mais elevados. Não pretendo forjar uma explanação desse "recrudescimento pela ordem", mas me parece um fato relacionado ao final do período medieval e o início do período moderno, e, além disso, um fato que prosseguiu no período moderno no ideal parcialmente secularizado de "civilização". Quero argumentar que esse "recrudescimento" foi crucial à destruição do velho *cosmos* encantado e à criação de uma alternativa viável no humanismo exclusivo. (TAYLOR, 2010a, p.85)

Taylor entende, assim, a *Reforma Protestante* como um ponto central que, de um lado e para trás, remonta às críticas *internas* à ordem hierárquica medieval, à organização das ordens monásticas e no apelo pelo emprego de práticas mais uniformes de devoção, presentes desde o século XI, que foi se intensificando e gerou a ruptura da Igreja; e, por outro lado e para frente, no desdobramento dessas práticas em direção ao deísmo, posteriormente, o humanismo secular exclusivo, e sua radicalização, na forma de anti-Iluminismo. Mas essa história não pode ser entendida como uma crítica ao secularismo e ao protestantismo, em nome da defesa da transcendência e da fé católica, nem o contrário, como afirma Gordon.

A história que Taylor pretende contar é, como afirma Jason Blakely em "How Charles Taylor Philosophizes with History"[52], que "a construção da secularidade não foi obra apenas de

[50] Em versão eletrônica, no site da revista *New Republic*: https://newrepublic.com/article/63415/how-much-can-we-stand. Na presente tese, com tradução nossa.
[51] Na presente tese, com tradução nossa.
[52] Na presente tese, com tradução nossa.

incrédulos, mas também de reformadores cristãos, tanto no seio da tradição católica como da protestante" (BLAKELY, 2015, p.242). Ele procura conceber os elementos que possibilitaram as novas interpretações, como o humanismo exclusivo e anti-humanismo, *imanentes* à própria tradição católica. Para Taylor, a crítica às hierarquias sociais e à sujeição cega, o apelo por uma vida esclarecida e voltada para o trabalho e para produção, de iluministas e protestantes, a crítica anti-iluminista à transcendência e o apelo a uma vida mais autêntica e terrena, possuem uma história em comum que se confunde com a própria história da cristandade latina, e não pode ser entendida *unicamente* como uma postura negativa em relação à religião e à transcendência.

Dessa forma, Taylor critica as respostas *rápidas* tanto de defensores do secularismo, humanistas e anti-humanistas, como de cristãos conservadores que acreditam que as *únicas* saídas seriam: ou o retorno à condição de total devoção à transcendência, ou a negação da transcendência do secularismo agnóstico. Em todos esses lados, segundo Taylor, há impulsos para a *violência*, que se deixam demonstrar através de diversos exemplos na história – e não apenas em um, como Gordon considera ser a posição de Taylor. Contra os crentes conservadores, Taylor afirma que "não podemos simplesmente identificar a 'religião' e o catolicismo do século XII e, então, passar a computar cada movimento de afastamento disso como *declínio*" (TAYLOR, 2010a, p.501, grifo nosso). Em outro momento, no ensaio "A Catholic Modernity"[53], Taylor também afirma que

> a cultura moderna, ao romper com as estruturas e crenças da cristandade, também levou certas facetas da vida cristã mais longe do que jamais foram levadas ou poderiam ter sido levadas dentro da cristandade. Em relação às formas anteriores da cultura cristã, temos que enfrentar a humilde constatação de que a ruptura foi uma condição necessária para o seu desenvolvimento. (TAYLOR, 2011d, p.170)

Sob esta perspectiva, as estruturas hierárquicas do "velho *cosmos*" não apenas aprisionavam os humanos a uma condição predefinida na hierarquia social medieval, mas também impediam que alguns impulsos do cristianismo viessem a florescer nela. Em suas palavras, "foi necessária essa ruptura com a cultura da cristandade, como argumentei anteriormente em relação aos direitos humanos, para que o impulso de solidariedade transcendesse a fronteira da própria cristandade" (TAYLOR, 2011d, p.170).

No entanto, o humanismo exclusivo e o anti-humanismo também engendraram "mal-estares". Contra estes, Taylor acompanha, em parte, os cristãos conservadores em sua crítica à

[53] Originalmente publicado em 1999, posteriormente reunido à coletânea de artigos *Dilemmas and Connections*, em 2011. Na presente tese seguiremos a paginação da última edição, com tradução nossa.

Modernidade: o humanismo exclusivo *não* apenas parece *não* ser capaz de dar conta *sozinho* dos dilemas que *nós* enfrentamos *hoje,* enquanto comunidade política, mas também parece gerar um cenário de paralisia autodestrutiva. A liberdade individual não *apenas* se manifesta enquanto expressão de um direito, de uma nova concepção de cidadania e na pluralidade cada vez maior de modos de vida, mas também na passividade perante à crise ecológica, na falta do desejo de participação ativa no autogoverno e, consequentemente, na alienação da esfera pública (TAYLOR, 2010a, p.238).

Agora, seria um erro achar que o conformismo e a alienação são gestos de uma má vontade ou de escolha individual: a sociedade que engendrou o individualismo é também aquela que através dele rompeu com as hierarquias tradicionais e com a transcendência. Mas, ao contrário dos cristãos conservadores e anti-humanistas, o diagnóstico de Taylor sobre o humanismo exclusivo não implica em uma crítica aos valores liberais, como a autonomia individual ou Estado de direito, mas na *constatação* de que o humanismo exclusivo *sozinho* não consegue suprir as altas *exigências* de justiça e benevolência universais necessárias às democracias liberais (TAYLOR, 1997a, p.525). O problema para Taylor é que as autointerpretações decorrentes do humanismo exclusivo e do anti-humanismo também nos tornaram "cegos ou insensíveis ao que quer que resida além desse mundo humano ordenado e de seus projetos racionais e instrumentais" (TAYLOR, 2010a, p.360). Assim, contra os anti-humanistas, Taylor se une aos humanistas exclusivos, e afirma que "a ordem política secular" não deve ser entendida *apenas* em oposição à religião e à transcendência, mas como uma resposta adequada ao *pluralismo* em um estado democrático moderno.

O movimento argumentativo expresso nas críticas de Taylor, tanto aos crentes conservadores quanto ao humanismo exclusivo e anti-humanismo, é em um movimento de aproximação do passado e distanciamento do presente, por um lado, e de aproximação do presente e distanciamento de passado, por outro, a fim de torná-los susceptíveis à *crítica comparativa*. Em uma entrevista a Philippe de Lara, intitulada "De L'anthropologie Philosophique à la Politique de la reconnaissance" [54], ao procurar descrever seu método, Taylor entende seu movimento argumentativo da seguinte maneira:

> Parto da situação atual, de *ideias-forças*, das formas de autocompreensões que se encontram em *conflito* para nós, e tento *desenterrar* algumas das formas anteriores a partir das quais elas são provenientes, a fim de trazer à luz

[54] Na presente tese, com tradução nossa.

> aspectos que hoje estão obscurecidos e que permitem novas possibilidades. (TAYLOR 1998b, p.362, grifo nosso)

Nos termos de Taylor, "desenterrar" as fontes morais do passado é se aproximar dos valores que dão sentido às nossas ações e compromissos que se encontram *esquecidos* no presente. Dessa forma, o autor procura mobilizar a *crítica* ao passado em nome do presente e a *crítica* do presente em nome do passado. Esse duplo movimento permite a ele tomar uma *distância crítica comparativa*, sem, com isso, tornar a *avaliação* ahistórica – como no caso das posições universalistas –, nem assumir a *total incomparabilidade* e *incorrigibilidade* – da posição relativista.

Como bem identificou Paul Ricœur, em "Le fondamental et l'historique: note sur *Sources of the self* de Charles Taylor", para dar conta de "todas as diferentes situações", Taylor exprime

> um vocabulário da estranheza e da familiaridade, da contemporaneidade e da não-contemporaneidade, ou da aproximação e do distanciamento. Através desta metáfora da distância, podemos considerar o apagamento, a perda de poder de convencimento, desta ou daquela fonte moral como um alongamento da distância, e o fenómeno de ressurgimento (por exemplo, o do estoicismo no século XVI) como um fenómeno de desdistanciação [*dédistanciation*], em que o sentido do que é constantemente pressuposto pode ser superado na desdistanciação. (RICŒUR, 1998, p.33)

As passagens de Taylor e Ricœur supracitadas se referem a *As Fontes do Self*, mas poderiam ser também dirigidas a *Uma Era Secular*. A crítica comparativa histórica procura "desenterrar" ou "desdistanciar" os elementos que constituem nosso imaginário social, mas se encontram esquecidos, distantes, sedimentados, enterrados. E, para *desenterrá-los*, precisamos *relembrar* o caráter histórico e comum "das formas de autocompreensões que se encontram em conflito para nós" (TAYLOR 1998b, p.362).

Dessa forma, os contextos dialógicos com as outras interpretações concorrentes se entrelaçam aos contextos dialógicos com a tradição, de forma que a refutação das interpretações concorrentes envolve uma reconstrução histórica e a reconstrução histórica envolve a refutação das interpretações concorrentes. Dessa forma, Taylor *relembra* aos humanistas e anti-humanistas a sua origem cristã e aos cristãos conservadores *relembra* que a ordem secular atual não é fruto pura e simplesmente da descrença, mas também dos valores que eles defendem e os constituem. Através desse movimento duplo, Taylor procura uma resposta menos simplista e redutora do que as apresentadas pelas interpretações concorrentes em diálogo. *Uma interpretação histórico-comparativa bem-sucedida* seria aquela capaz de justificar de forma narrativa os ganhos e as perdas, as virtudes e os vícios, as qualidades e os problemas do presente

em relação ao passado e do passado em relação ao presente, ao mesmo tempo que se mostra melhor do que as interpretações concorrentes em diálogo.

3.3 DA INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA À AUTOINTERPRETAÇÃO TAMBÉM HISTÓRICA

Até o presente momento, nosso objetivo foi reconstruir e exemplificar, tanto através das críticas como das considerações histórico-metodológicas, os elementos característicos da concepção de história das autointerpretações sob as condições da tese antropológico-hermenêutica de Taylor. Tal movimento argumentativo partiu da tese do humano como animal autointerpretativo à história das autointerpretações. Nessa última seção, faremos o movimento contrário: partiremos da interpretação histórica à tese do humano como um animal que se autointerpreta. Mas, antes, precisamos fazer uma advertência. Nosso intuito não é o de reconstruir a argumentação histórica de Taylor. Isso seria um esforço admirável, no entanto não temos condições de fazer aqui. Nossa intenção, ao contrário, é demostrar, de maneira sucinta, como a história da secularidade moderna proposta pelo autor é parte de sua argumentação em defesa da tese do humano como um animal autointerpretativo.

Na subseção 3.2.3.1, que abriu a seção anterior, afirmamos que a filosofia de Taylor, em seu contexto dialógico com a tradição, precisa, ao mesmo tempo que propor alternativa ao "sujeito cognoscente", articular de maneira narrativa as razões pelas quais a própria ideia de "sujeito cognoscente" tornou-se central para o pensamento moderno. Para o autor, a mudança na maneira como os sujeitos passam a se autointerpretar na Modernidade é *parte* de uma transformação social profunda nas práticas e no imaginário social. A questão em jogo aqui é sobre os *motivos* que levam ao *abandono* da compreensão de *cosmo assimétrico* vinculado ao *imaginário social medieval* e, consequentemente, à constituição de um novo modo de interpretar e se autointerpretar no mundo.

Em *As Fontes do Self*, Taylor toma de empréstimo uma imagem eloquente do poeta inglês Alexander Pope, em *Ensaio sobre o Homem* (1734), para ilustrar a compreensão medieval de *cosmo assimétrico*: a "grande cadeia do ser". Nela, todos – criaturas animadas e inanimadas, homens, anjos, demônios, e também reis, súditos, clérigos e guerreiros – são partes de *um todo* hierarquicamente organizado, em que cada um tem um sentido determinado *no todo* e cumpre sua função *para* o *todo* (TAYLOR, 1997a, p.354). Em *Uma Era Secular*, o autor reitera essa

compreensão de *cosmo assimétrico* medieval como "uma hierarquia; tem níveis superiores e inferiores de ser. E alcança seu ápice na eternidade; está, na verdade, unido pelo que existe na esfera da eternidade, as Ideias, ou Deus, ou ambos – Ideias como os pensamentos do criador" (TAYLOR, 2010a p.82). A crença em um *cosmo* assimétrico é parte fundamental para a estruturação de práticas assimétricas de devoção e de cidadania na ordem social medieval. A estrutura social é pensada como no interior de uma estrutura hierárquica maior, como parte da "grande cadeia do ser".

> A famosa fórmula "o clero reza por todos, os lordes defendem todos, os camponeses trabalham por todos" encapsula a ideia de que a sociedade está organizada em termo de funções complementares, as quais entretanto são de dignidades desiguais". (TAYLOR, 2010a, p.64)

Embora essa imagem de uma *ordem* hierárquica possa parecer a de uma sociedade *pacificamente ordenada*, Taylor, ao contrário, a compreende como constituída por "*tensões profundas em equilíbrio*" (TAYLOR, 2010a, p.62, grifo nosso). Taylor identifica ao menos dois tipos de tensões nas práticas medievais. A primeira delas é a *tensão entre* "*florescimento humano*" *e* "*autotranscedência*". Essa tensão pode ser vista na conciliação de modos de vida distintos para objetivos distintos exigidos pela Igreja medieval, por exemplo, entre o "celibato e o casamento" (TAYLOR, 2010a, p.63). Uma vida secular terrena, voltada aos assuntos humanos, como o trabalho produtivo e reprodutivo, e uma vida sagrada, voltada aos assuntos de Deus. Duas vocações distintas e assimétricas, mantidas em *tensão*, separando espacialmente e temporalmente "cristãos comuns e supercristãos" (TAYLOR, 2010a, p.101). A segunda é a *tensão entre "ordem" e "desordem"*. Por exemplo, o "Carnaval" e os "Festivais da Desordem".[55] Tais momentos são caracterizados por marcar um período em que a ordem temporal comum é suspensa e invertida, "o mundo virado de cabeça para baixo" (TAYLOR, 2010a, p.64). A explicação, "mesmo naquela época", segundo Taylor, para a necessidade da *desordem* era que "as pessoas precisavam disso como uma válvula de escape" (TAYLOR, 2010a, p.65). Nesse sentido, a ordem precisava ser subvertida em nome da própria ordem. Ou, nas palavras do autor, "a própria ordem pode sobreviver apenas por meio de uma renovação periódica" (TAYLOR, 2010a, p.66).

> O fenômeno geral aqui é, assim, uma noção da necessidade de uma antiestrutura. Todos os códigos precisam ser compensados, às vezes, até

[55] Aqui, Taylor se aproxima da consagrada análise ritual do antropólogo Victor Turner, em *O Processo Ritual*, de 1968, segundo a qual as festas religiosas, particularmente o Carnaval, estabeleciam o recrudescimento da *ordem* via *desordem*, da *estrutura* via *antiestrutura*, fundamentais para a comunhão, igualdade e fortalecimento da experiência, denominada por Turner, de *communitas* (Cf. TURNER 1974, p.119 e TAYLOR 2010a, p.53).

> mesmo inundados em sua negação, sob pena de rigidez, desgaste, da atrofia de coesão social, cegueira, talvez por fim autodestruição. Tanto tensão entre temporal e espiritual quanto a existência do carnaval e outros ritos de inversão demonstram que essa noção costumava ser bem-vinda. (TAYLOR, 2010a, p.69)

Nessa *ordem assimétrica*, organizada sob tensões – entre a vida dos mosteiros e a vida voltada para produção e reprodução ou entre períodos de ordem e desordem –, o tipo de concepção de *temporalidade* não poderia ser a de "*tempo homogêneo, vazio*"[56] da Modernidade (TAYLOR, 2010a, p.74). Para Taylor, existia uma gama de ordens temporais, entre tempos superiores e inferiores, em que a eternidade era compreendida como o grau máximo da temporalidade em oposição ao tempo profano e comum, ou, como também era chamado, tempo *secular*. "A palavra [secular] é, portanto, usada para o tempo comum em oposição ao tempo superior. Uma distinção paralela é temporal/espiritual. Uma relaciona-se com coisas no tempo comum; outra com questões da eternidade" (TAYLOR, 2010a, p.75). Diferentemente da Modernidade, o tempo *secular* no período medieval era parte de um "contexto vertical multíplice" de diferentes ordens temporais com velocidades distintas, em que seres humanos, seres animados ou inanimados, anjos ou demônios etc. poderiam se relacionar "com mais de um tipo de tempo" (TAYLOR, 2010a, p.78).

Na Modernidade, toda essa *ordem* temporal se altera, e, com ela, o *imaginário social*. Em nossa *era secular*, só há espaço para *uma* compreensão da temporalidade como *real*: *o tempo secular*.

> Nossa compreensão do tempo evidentemente alterou-se de forma radical. A compreensão emoldurada do equilíbrio hierárquico acompanhou uma compreensão do tempo na qual os ciclos desempenhavam um importante papel e na qual os tratos de tempo eram qualitativamente distintos: agora é o tempo do carnaval ou da "desordem"; depois há o tempo para a reconstrução da ordem. O longo horizonte de tempo da reconstrução moderna é linear e é constituído do "tempo homogêneo, vazio". (TAYLOR, 2010a, p.162)

Embora a nova ciência tenha contribuído para a mudança na percepção da temporalidade, ela não é compreendida por Taylor como o *único* fator causal. Na verdade, ela é parte de um conjunto de *reformas nas práticas sociais*. A mudança do paradigma aristotélico-tomista para o galileano é parte de uma mudança profunda dessa compreensão temporal que tornou o tempo secular o *real* ou o *natural* para a organização da sociedade e também da maneira como a natureza deve ser compreendida.

---

[56] Aqui, Taylor se refere à noção de Walter Benjamin de temporalidade que a Modernidade engendra. Cf. BENJAMIN, Walter: Sobre o Conceito de História. In: Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1985. Tese 15, p.230.

A diferença entre as noções de *cosmo* e *universo* também apontam para a mudança na ordem temporal e da maneira como passamos a compreender a realidade. A ideia de *cosmo* contém o sentido de que todas as coisas estão ordenadas e possuem um *sentido* determinado no interior dessa ordem. Assim, o princípio de ordenação do *cosmo* estava relacionado ao princípio que conferia sentido *qualitativo* às práticas humanas. "O *cosmo* exibe a ordem que *deveríamos* exemplificar em nossas próprias vidas, tanto individual quanto socialmente" (TAYLOR, 2010a, p.82). Diferentemente do termo moderno *universo*, que também contém o sentido de ordem, mas *não* expressa uma *ordem humanamente significativa*, isto é, não confere um sentido qualitativo às práticas humanas. A Ideia de *cosmo* foi substituída pela noção de *universo neutro*: "paramos de viver em um *cosmo* para um ser incluído em um *universo*" (TAYLOR, 2010a, p.81, grifo nosso).

Sendo assim, é no interior desse universo *neutro* e enclausurado em uma concepção de *tempo secular exclusivo* que os humanos passam a operar e exercer suas atividades, segundo suas necessidades. Sobretudo, suas atividades científicas. Por esse motivo, segundo Taylor, por mais

> importante como é a ciência para a nossa perspectiva atual, não devemos exagerar o seu papel causal aqui e torná-la o principal motor da transformação. Nosso *aprisionamento* no tempo secular é também algo que *carregamos* no modo como vivemos e ordenamos nossas vidas. Tem sido causado pelas mesmas mudanças sociais e ideológicas que produziram o desencantamento. Em especial, as disciplinas da nossa ordem civilizada moderna levaram-nos a mensurar e a organizar o tempo como nunca antes na história da humanidade. O tempo tornou-se um recurso precioso, que não deve ser "desperdiçado". O resultado foi a criação de um ambiente de tempo rigoroso e ordenado. Isto nos envelopou, até vir a aparecer como natureza. Construímos um ambiente no qual vivemos um tempo secular uniforme, unívoco, o qual tentamos mensurar e controlar para conseguirmos fazer as coisas. Esta "moldura temporal" merece, talvez mais do que qualquer outra faceta da Modernidade, a famosa descrição de Weber de uma "stahlhartes Gehäuse" (gaiola de ferro). (TAYLOR, 2010a, p.81, modificada por nós)[57]

O que Taylor procura destacar através dessa passagem é que a ciência moderna não foi concebida no vazio, mas antes é causa e efeito do *espírito reformador da época*. A posição contra a concepção de *cosmo assimétrico* aristotélico-tomista de Galileu, Copérnico, Descartes,

[57] Optamos por traduzir a frase: "Our encasing in secular time is also something we have brought about in the way we live and order our lives" (TAYLOR, 2007a, p.59, no original) por "Nosso *aprisionamento* no tempo secular é também algo que *carregamos* no modo *como* vivemos e ordenamos as nossas vidas". Na edição brasileira, essa frase foi traduzida por "Nosso *envolvimento* no tempo secular é também algo que *temos causado* no modo como vivemos e ordenamos as nossas vidas". Consideremos que através dessa frase, de difícil tradução, Taylor não tem em mente que *nós somos o agente causador*, mas que *carregamos em nós* a nova noção de temporalidade. Por isso, optamos por traduzir o *phrasal verb* "bring about" com sentido mais passivo que os tradutores da versão brasileira. Também, optamos por traduzir "Our *encasing* in secular" por "Nosso *aprisionamento* no tempo secular" por considerarmos mais adequado à metáfora da "gaiola de ferro" que Taylor faz menção na passagem supracitada.

e os demais integrantes da revolução científica do século XVII, é entendida por Taylor como uma postura reformadora que *já* se apresentava enquanto possibilidade interpretativa e autointerpretativa aberta pelo imaginário social da época, e a ciência moderna é *uma* articulação explícita desse novo imaginário.

Sob tal perspectiva, Taylor compreende a *Reforma Protestante* como central para a história da revolução científica, em particular, e das transformações sociais modernas, em geral. A *Reforma* não apenas ajudou a produzir "uma verdadeira *uniformidade* de crentes", mas também uma concepção *uniforme de tempo* (TAYLOR, 2010a, p.101). Na interpretação da secularidade moderna de Taylor, o humanismo renascentista do século XV, a Reforma Protestante do século XVI, a revolução científica do século XVII, as revoluções burguesas, o humanismo cívico e as reformas institucionais – que Foucault destaca – do século XVIII, o romantismo do final do XVIII e início século XIX, o anti-humanismo do final do século XIX e início do século XX, são *causas* e *efeitos* de um

> *movimento* que ganhou fôlego no final do período medieval e que pretendia *remodelar* a sociedade europeia a fim de satisfazer às exigências do Evangelho e, mais tarde, da "civilização". Talvez não seja errado aplicar a já desgastada palavra "revolucionário", pois esse impulso para a reforma foi a matriz a partir da qual a ideia europeia moderna de revolução emerge. (TAYLOR, 2010a, p.83)

Ao procurar contar a história das transformações das práticas sociais modernas, Taylor identifica um elemento central que as orientam: *a recusa moderna do mundo medieval assimétrico*. No imaginário social *moderno* não há mais lugar para as *assimetrias* temporais, entre tempos superiores e inferiores, em nome da afirmação de um *tempo secular uniforme*; bem como se rejeita a concepção de *cosmo* hierarquicamente ordenado, em defesa da ideia de um *universo neutro*. Assim, Taylor amplia o escopo moderno de recusa às *assimetrias medievais* e as entende como elemento decisivo para se compreender a mudança na concepção que passamos a ter da *temporalidade* e da *realidade,* da qual a mudança científico-metodológica do século XVII é *causa* e *efeito*. A ciência moderna não criou a concepção de tempo secular, ele já existia integrado ao *cosmo* medieval, mas passa a ser entendido na Modernidade como *exclusivo* em um *universo uniforme*. A revolução científica é, para Taylor, parte de uma transformação *ontológica* na qual alguns de seus resultados – que "carregamos conosco" – é a nova concepção de *temporalidade secular* como exclusiva, de *universo neutro* e a ideia *naturalista* de *razão única* e *desvinculada.*

Agora, toda essa *nova interpretação* do mundo é acompanhada também de uma *nova autointerpretação* no mundo. Esse é o sentido da afirmação tayloriana supracitada de que a secularidade é "algo que *carregamos* no modo como vivemos e ordenamos as nossas vidas". Como desdobramento da ideia naturalista de *universo neutro*, o próprio ser humano também será entendido em termos *neutros*. Em referência a Locke, Taylor afirma: "Mais tarde surgirão teorias psicológicas que consagram essa concepção. O ser humano é um emaranhado de hábitos impressos em uma *tábula rasa*" (TAYLOR, 2010a, p.157). Locke não é o primeiro a articular a ideia moderna de sujeito desengajado, mas é dele uma versão influente que se *esconderá* como parte da nossa tradição moderna. A ideia de consciência como "*tábula rasa*" foi explorada por Locke no capítulo "Da Identidade e da Diversidade", do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689). A ideia do autor é que aquilo que faz com que o indivíduo permaneça idêntico a si no tempo e distinto dos demais indivíduos é a sua *consciência própria* (LOCKE, 1999, p.433). Para ele, o humano é, então, aquilo que *possui* a si mesmo no *tempo uniforme secular*, enquanto consciência – entendida como uma "*tábula rasa*". A concepção psicológica lockiana de *consciência individual* como *tábula rasa* é compreendida por Taylor como uma *articulação explícita* de uma nova concepção de natureza humana sob as constrições seculares do novo imaginário social moderno.

A concepção de Locke não foi a primeira articulação explícita do imaginário moderno e também não foi a última. Outros da tradição moderna, com destaque para Descartes e Kant, conceberam suas versões desengajadas de sujeito. Mas elas preservam uma característica comum: o sujeito é *formalmente* definido como *uma consciência no tempo secular uniforme*. Assim, a noção moderna de *sujeito desengajado* – tão criticada por Taylor – é uma *expressão* desse novo imaginário social e uma recusa à concepção de *cosmo* hierarquicamente ordenado do imaginário medieval.

Embora predominante, Taylor não considera essa a única forma de autointerpretação moderna. No final do século XVIII, como um desdobramento do mesmo "impulso reformador" secular, e, ao mesmo tempo, em oposição à concepção desengajada de sujeito, surgiu outro modo de interpretar o mundo e se autointerpretar no mundo. Em *As Fontes do Self* e também em *Uma Era Secular*, Taylor apresenta essa nova forma de autointerpretação como "virada expressivista", da qual o romantismo é seu principal expoente:

> O expressivismo foi a base para uma individuação nova e mais completa. Essa é a ideia que se desenvolve no final do século XVIII: cada indivíduo é diferente e original, e essa originalidade determina como ele deve viver.

> Apenas a noção de diferença individual, claro, não é nova. Nada é mais evidente, nem mais banal. Nova é a ideia de que isso realmente faz diferença quanto ao modo de vida que somos chamados a levar. As diferenças não são apenas variações sem importância dentro da mesma natureza humana básica; ou diferenças morais entre indivíduos bons e maus. Implicam, em vez disso, que cada um de nós tem um caminho original que devemos percorrer; colocam para cada um de nós a obrigação de viver de acordo com a nossa originalidade. (TAYLOR, 1997a, p.481)

Como Colin Jager salienta, em "This Detail, This History: Charles Taylor's Romanticism"[58], Taylor não compreende o romantismo como apenas um "desejo nostálgico pelo passado", mas "uma 'crítica da crítica' – isto é, como dedicado a perguntar como é que o projeto crítico do Iluminismo pode ser levado adiante de forma diferente" (JAGER, 2010, p.167). Em uma postura crítica à crítica iluminista, o romantismo se contrapõe à noção *vazia* e *neutra* de sujeito desengajado. Dessa forma, Taylor compreende o romantismo a partir de seu contexto dialógico, em sua negação, mas também em sua continuidade com a tradição secular. Assim, a concepção de sujeito romântico como uma natureza interior inesgotável é tanto uma reação ao *cosmo* hierárquico medieval quanto um ataque à noção naturalista de sujeito desengajado. Contra as hierarquias medievais, os românticos se unem aos iluministas e afirmam que o sentido da vida não se encontra em conexão com a "cadeia do ser", enquanto uma vocação especial à vida monástica, a vida laboral ou guerreira. Mas, em oposição à noção de sujeito desengajado e ao universalismo iluminista da época, também consideram que "cada pessoa deve ser avaliada com uma medida diferente" (TAYLOR, 1997a, p.482).

Essa concepção de identidade colocou em xeque as Filosofias universalistas e formalistas hegemônicas da época, pois buscavam um retorno ao concreto, ao imediato, à plenitude da experiência vivida, em oposição ao abstrato, ao mediado, ao meramente formal. Dessa forma, tal como a noção moderna de *sujeito desengajado*, a concepção de *identidade expressiva* é consequência, bem como reação, ao *novo* imaginário social da época e uma recusa à concepção de *cosmo* hierarquicamente ordenado do imaginário medieval. Como destaca Ulf Bohmann, em "Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie"[59]:

> De forma um pouco dissonante, Taylor identifica dois paradigmas em que assenta a Modernidade "ocidental": por um lado, o "naturalismo" individualista dominante do Iluminismo, que se baseia em uma "razão desengajada" e encontra o seu caminho nas correntes teóricas do liberalismo e do utilitarismo, e, por outro lado, o "expressivismo romântico", que se baseia teoricamente sobretudo em Herder e Rousseau e assenta em uma reabilitação da imaginação criativa, da originalidade, do sentimento e da autorealização

[58] Na presente tese, com tradução nossa.
[59] Na presente tese, com tradução nossa.

> autêntica. Ambos constituem a base das autointerpretações modernas sem serem facilmente compatíveis. (BOHMANN, 2013, p.190)

Nesse sentido, embora "dissonantes", são ambas consequências do mesmo apelo reformador moderno cujo individualismo, seja ele atomista ou da autenticidade, é expressão (TAYLOR, 2010a, p.194).

A crítica romântica à noção de sujeito desengajado, por sua vez, abriu novas possibilidades interpretativas e, com elas, novas metodologias nos estudos sobre o humano e a realidade social. De acordo com Gadamer, mas também para Taylor, a atitude historicista e culturalista que, a partir do século XIX, passa a fazer frente ao universalismo naturalista se origina "da inversão de valores do romantismo" (GADAMER, 1998, p.366). Nesse sentido, é notória a nova direção que Johann Gottfried von Herder conferiu, em *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade*, de 1774, às Ciências Humanas e à historiografia, ao alargar a noção de sujeito romântico e conceber as culturas e as nações como dotadas de personalidade e identidade própria:

> O povo como "nação" é muitas vezes visto como portador de certa linguagem ou cultura. O mundo é vivenciado e decantado de uma maneira que é específica da nossa nação e sua linguagem. Essa é a ideia básica por trás da noção herderiana de nação. (TAYLOR, 2010a, p.681)

Em defesa do "povo" e da "nação", a crítica de Herder se concentra no processo de *uniformização* do Estado iluminista moderno, ao promover a dissolução dos vínculos afetivos humanos e de seus laços identitários. A ideia básica é de que cada cultura ou nação precisa ser avaliada *internamente* de acordo com os seus próprios valores, ou, inversamente, de que não existe um padrão *historicamente e culturalmente neutro* em relação ao qual uma cultura ou nação poderia ser criticada e/ou avaliada. Segundo Taylor, essa ideia, oriunda das críticas românticas ao Iluminismo, e o sujeito desengajado, estão na origem das noções modernas de *cultura* e de *nação*, bem como do *multiculturalismo* contemporâneo (TAYLOR, 2010a, p.555-556). Mas também é possível identificar a influência que essa ideia produziu sobre as novas abordagens metodológicas do século XIX e XX, como a hermenêutica e o estruturalismo.

Aqui, se encontra o ponto em que a *face* histórica reconstrutiva do argumento de Taylor se encontra com a *face* analítica expressa em sua antropologia filosófica, que desenvolvemos nos dois primeiros capítulos. Na verdade, tais *facetas* já estavam *implicitamente* juntas, mas agora podem se revelar como partes de um mesmo esforço argumentativo. Não é difícil perceber o quanto o trabalho de Taylor está profundamente envolvido com a crítica romântica ao sujeito

desengajado naturalista. Como vimos, na seção 1.3, a crítica ao *naturalismo* e à noção de *sujeito desvinculado* é um elemento central de sua filosofia e está presente desde o início de sua carreira. Na verdade, foi em diálogo direto com ela que o autor desenvolveu a sua tese do *humano como animal autointerpretativo.* Mas o argumento *transcendental* em favor dessa tese (que apresentamos na última seção do capítulo anterior) foi *completado* por uma reconstrução-histórica de sua gênese, que o autor apresentou em *As Fontes do Self* e, quarenta anos depois de suas primeiras críticas do naturalismo, em *Uma Era Secular.*

Em relação aos diálogos que Taylor procura estabelecer, seu intuito, ao articular narrativamente o imaginário social da Modernidade, é mostrar

> em primeiro lugar, quanto *todos* estamos enredados nela, apesar de todas as nossas tentativas de repudiá-la; e, em segundo lugar, como são superficiais e parciais os juízos unilaterais que disseminamos a seu respeito. (TAYLOR, 1997a, p.10, grifo nosso)

A necessidade histórico-reconstrutiva é condição de nossa natureza *autointerpretativa*. Isto é, para compreendermos o que somos, precisamos *articular* os bens e valores através dos quais estamos comprometidos e que dão sentido às nossas interpretações. Dessa forma, Taylor não se põe fora da tradição. Ao contrário, seu esforço histórico-reconstrutivo é justamente para recuperar o contexto histórico-dialógico que confere força persuasiva aos seus argumentos. Em "Comments on Ricoeur's 'History and Hermeneutics'", de 1978, Taylor afirma: "não há compreensão histórica sem autocompreensão. Não podemos separá-la da nossa situação como agente, de onde estamos, e do período histórico a que pertencemos (TAYLOR, 1978, p.24). Assim, Taylor assume a posição de que a sua *tese do humano como animal autointerpretativo* é *dependente-do-contexto histórico-dialógico* e está enraizada na tradição moderna, ao mesmo tempo que procura mostrar como as interpretações em diálogos também são dependentes desse contexto apesar das tentativas de repudiar a tradição.

Ao procurar reconstruir historicamente os bens com os quais *todos* em diálogo estão inevitavelmente engajados, Taylor espera que os agentes *motivados* por estes bens possam vir a reconhecerem a si mesmos enquanto autointerpretações historicamente situadas; e, consequentemente, o quanto estão comprometidos com os bens e valores do imaginário social moderno que rejeitam através de julgamentos unilaterais. Nesse sentido, a tese do humano como um animal autointerpretativo, bem como as teses concorrentes, são todas também *referentes-ao-sujeito*: dizem respeito à maneira como o próprio Taylor e os que estão em diálogo com ele se autointerpretam. Isso não significa que tais interpretações sejam *incorrigíveis* ou o que

garantiria a sua validade é o ato pura e simplesmente de se interpretar de determinada maneira. Ao contrário, afirmar que se trata de autointerpretações situadas é considerar que são teses *ad hominem*: se referem a *uma* autointerpretação possível frente às outras e em diálogo. É em virtude da condição *histórico-dialógica,* de toda e qualquer *autointerpretação*, que torna possível tomar uma posição *comparativa justificada* em relação a outras *descrições* possíveis em diálogo.

Através da reconstrução histórica, por um lado, a intenção de Taylor é buscar saídas para a "prisão da perspectiva única". E, com isso, fazer "o solo tremer sob nossos pés" ao articular o imaginário social moderno (TAYLOR 1998b, p363). Por outro, é

> redefinir o domínio do transhistórico e, então, imaginar as transformações das quais surgiram noções como "indivíduo", "identidade" e "eu", de acordo com uma nova definição para todas as épocas. É claro que esse trabalho é sempre contestável. Foi isso que tentei fazer em *As Fontes do Self*, de acordo com uma análise das localizações dos bens na vida humana. Mas estou muito ciente das objeções que podem ser feitas a essa abordagem. (TAYLOR 1998b, p363)

Nessa altura, o autor ainda não havia publicado a sua principal obra deste século, mas suas palavras também poderiam se aplicar a *Uma Era Secular.* Aqui, tal como em *As Fontes do Self*, ele procura *narrativamente* mexer o terreno ao mover uma das pedras fundamentais que o mantém estável: *a crença ontológica do mundo sem assimetrias.* E, através dela, mover também outras pedras que se encontram juntas a ela: *a crença na ideia de razão única*, na *temporalidade secular* como a natural, no *universo neutro*, bem como a ideia de que *temos* um *eu*, de que somos um *indivíduo*, de que *possuímos* uma *natureza interior* inesgotável e tantas outras ideias correlatas, que estão *sedimentadas* em nossas práticas institucionalizadas. Todas essas crenças são parte do nosso imaginário social moderno. Não é difícil perceber a força e influência que elas exercem sobre nós e em nossa sociedade. Também não é difícil identificar o tipo de lealdade que elas reivindicam de nós através de nossas práticas institucionalizadas. Para Taylor, tais crenças são *bens*, uma vez que é através deles que nos orientamos no mundo e sobre os quais *não* possuímos escolha. Segundo Taylor, na medida que se apresentam como elementos *incontornáveis* do nosso imaginário social, tais bens também são *reais para nós*.

Aqui, se encontra uma tese controversa de Taylor e sobre a qual não poderemos dedicar muito espaço: os *bens* que constituem nosso imaginário social e através dos quais nos orientamos são *reais*, mesmo que dependam da nossa existência para serem bens. Não nos orientamos através destes bens como se eles fossem *meras projeções* que impomos ao mundo. Pelo contrário, eles estão enraizados em nossas práticas institucionalizadas, bem como são constitutivos da maneira

como interpretamos *o* mundo e nos autointerpretamos *no* mundo e, nessa medida, tais *bens reivindicam* de nós que ajamos em conformidade com eles.[60] Por isso, para "movê-los" é preciso articulá-los através da recuperação de seus contextos históricos-dialógicos.

Ao *recuperar* a *crença ontológica do mundo sem assimetrias* e *revelar* seu *caráter histórico situado*, Taylor acredita ter conseguido *desenterrar*, ou, ao menos, *mover* a crença com a qual tanto *universalistas* como *relativistas* estão conjuntamente comprometidos. Seu objetivo é antes recuperar narrativamente os valores tidos como *incontornáveis* por eles e pô-los em um contexto histórico-dialógico mais abrangente. Para Taylor, o quadro explicativo tanto de universalistas como relativistas são *causa* e *efeito* do processo de *secularidade* moderna e a *carregam* em suas interpretações. E, por isso, estão ambos enredados em uma compreensão *restrita de razão* segundo a qual *ou* possuímos princípios extrínsecos para avaliar e julgar, *ou* não é possível justificar avaliar e criticar outras metodologias, outras culturas, enfim, outras interpretações e autointerpretações. Sob esta perspectiva, o relativismo é tão herdeiro da *Modernidade* como as interpretações universalistas, bem como o *historicismo* e as *histórias da subtração*.

Taylor não pretende que a sua posição seja aceita como final e acabada, mas busca *recuperar* o *diálogo* e *reabrir* o debate em torno das possibilidades interpretativas e autointerpretativas que, aparentemente, as posições dogmáticas, tanto universalistas como relativistas, encerraram. A tese do humano como um animal que se autointerpreta *não* é entendida, *por* Taylor, como a *única* possibilidade interpretativa, mas como a mais *adequada* sob as condições de pluralidade histórico-cultural. Dessa forma, ele não toma as respostas interpretativas *não seculares* ou *religiosas* como de antemão fruto de um passado que deve ser rechaçado ou varrido da esfera pública, nem que a crença na transcendência seja também a *única* resposta possível. Ao contrário, sua defesa é a de que todos os modos de autointerpretação, *hoje*, mais do que nunca, precisam *dialogar* e, comparativamente, avaliar e se deixarem avaliar mutuamente. Assim, o

[60] Abbey (2000) dedica uma parte do primeiro capítulo do livro a expor a tese realista de Taylor, que corretamente ela dá o nome de "realismo falsificável" ou "situado". Segundo a autora: "a defesa do realismo moral [de Taylor] leva em conta os seres humanos e sua experiência moral. Não faria sentido para ele tentar explicar a vida moral em abstração de uma de suas forças centrais; isto é, os humanos. Se partimos dos seres humanos e da maneira como eles experimentam a moralidade, a explicação mais plausível da moralidade será aquela que leva a sério a percepção que os humanos têm da independência dos bens em relação a eles" (ABBEY, 200, p.29). Ao esclarecer sua posição, Taylor afirma, em "Reply to Commentators": "As melhores descrições que podemos dar sobre nosso próprio uso real de termos morais, na deliberação, ou na descrição, no julgamento, na explicação de nossas próprias ações e das ações dos outros, todos tratarão esses bens como não dependentes de projeção (TAYLOR, 1994b, p.207). Cf. também a seção 3.2, do capítulo 3, de *As fontes do self*, 1997a, p.89-105.

autor busca fugir da acusação que John McDowell, em *Mind and World*[61], corretamente fez contra as teorias coerentistas da justificação, de operarem em "rotação sem fricção num vazio" (MCDOWELL, 1994, p.66). Ao contrário, o modelo de racionalidade prática defendido pelo autor é imanente aos contextos dialógicos de justificação e, portanto, opera sob bases *comparativas*, e não enquanto uma autoreferencialidade fechada em si mesma.

Ao fim, a esperança de Taylor é a de que todas as autointerpretações tenham alguma coisa a dizer em nome da convivência de todos e se reconheçam, não de uma vez por todas, mas a cada vez mais, em uma linguagem mais abrangente e compartilhada a partir de um imaginário social cada vez mais *comum*. Essa posição de Taylor, no entanto, parece implicar que o princípio de *Melhor Descrição* não se restringe a aspectos analíticos e históricos-reconstrutivos em diálogos, e precisa envolver também a *defesa* de uma posição política. No entanto, isso nos leva ao cerne da discussão de nosso próximo e último capítulo.

[61] Na presente tese, com tradução nossa.

4 UMA ARTICULAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA, HISTÓRIA E POLÍTICA OU POR UMA CONCEPÇÃO SECULAR DO POLÍTICO NÃO-SECULARISTA

Em uma entrevista concedida a Philippe de Lara em 1995, na ocasião do *Colloque de Cerisy* – dedicado à obra *As fontes do Self: a construção da identidade moderna* e posteriormente publicada sob o título "De L'anthropologie Philosophique à la Politique de la Reconnaissance"[1] –, Charles Taylor é questionado sobre uma suposta "guinada" política em seu pensamento a partir da década de 1990. Ao questionar, De Lara argumenta que, diferentemente das décadas anteriores, mais ligada à Antropologia Filosófica, a partir de *As Fontes do Self*, de 1989, Taylor teria se voltado à "situação do humano contemporâneo, de uma maneira direta e 'prática'". E finaliza: "O que o levou a se preocupar com o presente, a se tornar um filósofo da situação contemporânea?" (TAYLOR; DE LARA, 1998b, p.351). Taylor responde:

> Na verdade, aconteceu o contrário: em minha juventude, participei da política antes de me interessar por filosofia, após estudar História em Montreal e um currículo misto em Oxford (Filosofia, Economia e Política). Continuei ativo na política quando retornei ao Canadá, como membro do partido social-democrata, o New Democratic Party (NDP), e percebi uma enorme lacuna entre o discurso da Ciência e da Filosofia Política e a realidade da vida e das paixões políticas. O que eu dizia aos meus alunos sobre democracia e liberdade não tinha nenhuma conexão com minha vida como ativista. [...] Minha intenção era reunir os dois lados e relacionar a tradição intelectual aos problemas atuais. (TAYLOR; DE LARA, 1998b, p.352)

Sob uma perspectiva biográfica, as preocupações político-práticas se impuseram às questões filosóficas para Taylor, embora nunca tenham sido separadas. Em 1962, após terminar seu doutorado na Universidade de Oxford, Taylor volta a Montreal e busca atuar como dirigente e candidato na política partidária canadense. Entre os anos de 1962 e 1968, ele tentou por quatro vezes ocupar uma cadeira na *House of Commons* ou *Chambre des Communes* – todas tentativas frustradas. Em 1971, renunciou ao cargo de vice-presidente do NDP-Quebec e retirou-se definitivamente da política partidária. Em 1972, ingressou na carreira de professor de Filosofia e Ciência Política na Universidade de McGill, em Montreal, até 1976, quando recebeu o convite

[1] Na presente tese, com tradução nossa.

para ocupar a prestigiada cátedra *Chichele* em Oxford. Mas em 1979 precisou voltar às pressas para Montreal e para McGill. O motivo de seu retorno: a iminência da separação do Quebec do restante do território canadense. Tal separação foi posta em plebiscito em 1980 e, mais uma vez, em 1995. Em ambos os casos, Taylor atuou, enquanto ativista, professor e intelectual, contra o movimento separatista.[2]

É a partir desse contexto político que a "agenda" filosófica de Taylor, desenvolvida desde a década de 1960, precisa ser interpretada. Ele se volta às questões de natureza histórica e ontológica em virtude das questões prático-políticas e não chega a elas de maneira tardia como parece sugerir De Lara. Na mesma entrevista, Taylor recorda que, ao voltar à Montreal, na década de 1960, o ambiente acadêmico da época era dominado "pela sociologia eleitoral quantitativa e pelo cálculo de interesses individuais" e questões políticas sobre *identidade* "não tinham lugar nessa configuração". Por exemplo, "as relações entre o indivíduo e o coletivo foram resolvidas de antemão pelo individualismo metodológico". Seu desconforto na época era com a "filosofia analítica", que "ignorava a relação entre política e a história", e com os "cientistas políticos", que não se interessavam pela combinação de "filosofia, estudo das mentalidades, história e análise social" (TAYLOR; DE LARA, 1998b, p.352). Assim, a intenção de Taylor em seus escritos de Antropologia Filosófica e História – especialmente aqueles das décadas de 1970 e 1980 – era recuperar, em suas palavras, a "base comum entre História, Política e Filosofia" (TAYLOR; DE LARA, 1998b, p.353). E, de certa forma, essa preocupação se preservou intacta até em seus escritos mais tardios.

Ao final da década de 1960, Taylor já havia identificado que, por um lado, uma resposta aos problemas políticos contemporâneos precisava de uma linguagem antropológico-filosófica mais rica e situada; e, por outro, que era preciso relativizar culturalmente e historicamente as teses ontológicas e antropológico-filosóficas – consideradas autoevidentes – que sustentavam tanto o individualismo metodológico quanto o relativismo irrestrito dominantes na filosofia política da época. Mas, para isso, era preciso que acontecessem "mudanças profundas em nossas formas seculares de pensar" (TAYLOR; DE LARA, 1998b, p.356). Assim, suas críticas ao sujeito desengajado moderno, ao universalismo liberal e ao relativismo irrestrito contemporâneo, bem como sua tese antropológico-hermenêutica do humano e sua história da secularidade moderna, são expressões de uma "agenda" filosófica que busca, em suas palavras,

[2] As informações biográficas sobre Taylor foram retiradas da "Introduction" de Guy Laforest à coletânea de artigos *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, de 1993, também organizada por ele. Em sua maioria, os artigos reunidos nesse livro são da época da atuação de Taylor como dirigente partidário.

"esclarecer os conflitos em nossas sociedades e talvez nos ajudar a encontrar algumas soluções ainda não percebidas" (TAYLOR; DE LARA, 1998b, p.356). Nesse sentido, a tese do humano como um animal autointerpretativo não é apenas historicamente situada, mas sobretudo *política*.

Isso nos leva a considerar que o elemento político do pensamento de Taylor, que esteve implícito desde o início da presente tese, articulado à sua narrativa histórica e antropologia filosófica, precisa ser agora explicitado. Eis o objetivo do presente capítulo. Nele, gostaríamos de concentrar nossos esforços sobre os elementos políticos da filosofia de Taylor, enfatizando sua relação com a narrativa histórica e antropologia filosófica defendidas pelo autor e expostas por nós nos três últimos capítulos. Para tanto, nossa estratégia aqui será a de reconstruir, na seção 4.1, a concepção de "político" à luz da narrativa histórica da secularidade exposta por Taylor, em especial, em seus escritos tardios. Nessa seção, através do entrelaçamento de narrativa história e questões ontológicas – comum na argumentação de Taylor –, abordaremos os elementos que dão sustentação à concepção secular "do político" herdada por nós da Modernidade, enquanto tradição, e que conformam parte significativa de nosso atual imaginário social. Após, na seção 4.2, nos concentraremos em expor a proposta tayloriana de *re*articular a concepção moderna do político através de uma ressignificação da noção de secularidade. Por fim, na seção 4.3, enfatizaremos como a concepção do político em Taylor se apresenta articulada à sua antropologia filosófica e à história da secularidade. Através dessa estratégia argumentativa, consideramos ser possível explicitar a forma entrelaçada na qual ontologia, história e política se apresentam articuladas no pensamento de Taylor.

4.1 UMA HISTÓRIA DA CONCEPÇÃO SECULAR DO POLÍTICO

A própria polissemia presente no termo "concepção"[3] nos oferece indícios para introduzirmos a problemática em torno da concepção "do político" em Taylor.[4] Se, por um lado, concepção

[3] No *Dicionário Houaiss de Sinônimos e Antônimos*, no verbete "concepção", encontramos as seguintes entradas: 1) "criação: elaboração, formulação, idealização, invenção, produção"; 2) "entendimento: conceito, julgamento, noção, parecer, ponto de vista, opinião; 3) "fecundação: criação, fertilização, geração"; 4 "ideia: idealização, plano, projeto"; 5) "imaginação: idealização, invenção, fantasia, ficção" 6) "percepção: compreensão, conceito, entendimento, visão de mundo" (HOUAISS, 2003, p.192).

[4] Ao fazer uso do termo "político", Taylor adota uma importante distinção entre "*le politique*" e "*la politique*", presente na obra de Claude Lefort, em seu artigo "Permanence du théologico-politique?", de 1981. Nesse escrito, Lefort procurou conceber a concepção de "político" que surge na Modernidade, como uma "representação simbólica do poder" e distinta de prática "política". Assim, o "político" se refere aos "princípios que regem a

pode significar (1) um certo modo de entender, um ponto de vista sobre algo, uma noção; por outro, pode também significar (2) a ação ou efeito de gerar, o surgimento de algo, seu engendramento na história. Essa polissemia do termo concepção ilustra bem uma das características cruciais da metodologia entrelaçada de Taylor: a de sempre contar uma história da concepção (no segundo sentido) quando se quer caracterizar os aspectos cruciais de uma concepção (no primeiro sentido). Em 2007, no escrito cujo título é a pergunta "What is Secularity?"[5], o autor faz uso dessa metodologia e logo nas primeiras frases do texto lança a questão histórica: "Como surgiu essa Era secular?" (TAYLOR, 2007b, p.57). No fundo, para Taylor, a pergunta ontológica sobre a natureza de algo é inseparável da questão histórica sobre seu surgimento. Ou, nas palavras do autor, para responder a primeira questão "é preciso uma explicação que exige um relato histórico convincente" (TAYLOR, 2007b, p.57) Sendo assim, para abordarmos adequadamente a concepção do político em Taylor, precisamos compreendê-la em conformidade com sua narrativa histórica.

Em 2011, em "O que significa secularismo?"[6], Taylor afirma que "a rejeição da radicação cósmico-religiosa foi realizada por uma nova concepção do 'político'" (TAYLOR, 2012a, p.182). Em vista da polissemia do termo, a "nova" concepção de "político" moderna é um dos efeitos da constituição de um novo imaginário social cuja recusa ao "cósmico-religioso" é fator preponderante. Essa recusa abriu a possibilidade de se pensar o político enquanto separado do poder religioso ou considerado neutro em relação a ele. Mas como essa "nova" concepção do político surgiu? Como ela passou a ser considerada a única alternativa viável e parte de nosso imaginário? Na presente seção, buscaremos desenvolver uma resposta a essas duas questões. Através da metodologia histórica de Taylor, revisitaremos a reconstrução dos elementos característicos da história da secularidade moderna, iniciada na seção 3.3, mas agora enfatizando suas implicações políticas.

Através da maneira como Taylor introduz a problemática em torno da questão do surgimento da concepção secular do político, pode-se observar que ela não pode ser separada da história da secularidade moderna. Na verdade – e essa talvez seja uma das teses mais fortes do autor –, a

sociedade, ou melhor dizendo, às várias formas de sociedade", enquanto um domínio onde a prática "política" se estabelece (LEFORT, 1986, p.342).

[5] Publicado em 2007 no livro *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*. Na presente tese, com tradução nossa.

[6] Originalmente publicado na coletânea de artigos *Dilemmas and Connections*, "What does Secularism Mean?" foi traduzido para o português pelo professor Luiz Bernardo Leite Araujo e publicado no livro *Esfera pública e Secularismo: ensaios de filosofia política*, organizado por ARAÚJO, Luiz.; MARTINEZ, Marcela; PEREIRA, Tais. Na presente tese, seguiremos a paginação da tradução brasileira.

história da Modernidade Ocidental como um todo é inconcebível sem a constituição de um imaginário social cuja recusa ao cosmorreligioso e a formação de uma imagem secular de mundo sejam decisivas. Essa mudança do imaginário social provocou implicações profundas em todos os campos da cultura ocidental, em que a "nova" concepção do político é apenas *um* de seus efeitos.

Em "What is Secularity?"[7] Taylor articula a pergunta sobre o surgimento do imaginário secular moderno e, consequentemente, da nova concepção do político da seguinte maneira: "O que precisou acontecer para que esse tipo de ambiente secular surgisse?" (TAYLOR, 2007b, p.97). Em resposta, Taylor apresenta dois passos: "(1) Foi preciso desenvolver uma cultura que marcasse uma divisão clara entre o "natural" e o "sobrenatural" e (2) foi preciso desenvolver a possibilidade de viver inteiramente dentro do natural" (TAYLOR, 2007b, p.57). Esses dois passos são decisivos para entendermos como se tornou possível conceber uma linguagem política de forma inteiramente separada do discurso religioso. Entretanto, a maneira como se conta a história desses dois passos é determinante para o entendimento da própria concepção do político que, de certo modo, já se encontra implicada nela.

No escrito "O que significa secularismo?", Taylor considera que as teorias políticas consagradas da Modernidade foram estabelecidas sob *o mito do Esclarecimento*: "uma visão comum que vê o Esclarecimento (*Aufklärung*, *Lumières*) como uma passagem das trevas à luz" (TAYLOR, 2012a, p.188). Em "What is Secularity?", Taylor afirma que tais teorias reproduzem o "mito" de que a "virada secular" foi um processo "natural" da história humana (TAYLOR, 2007b, p.57). Como vimos no capítulo anterior (seção 3.1), tais teorias esvaziam os elementos situacionais que dão sentido às práticas humanas institucionalizadas ao longo da história; concebem uma imagem de humano como subtraído de seus contextos histórico-culturais; e, consequentemente, idealizam a linguagem político-secular como válida e aplicável universalmente. Mas, para desfazer esse "mito" e, com isso, desnaturalizar a concepção de humano e linguagem político-secular subjacente a ela, é preciso um "*relato histórico* mais convincente" que seja capaz de "mexer o terreno" que mantém ainda estável a atual concepção secular do político (TAYLOR, 2007b, p.57, grifo nosso).

Como discutido nas seções 1.4 e 3.2, os significados das práticas humanas não se deixam explicitar inteiramente em termos de características universais subjacentes à natureza humana.

[7] Na presente tese, com tradução nossa.

Para Taylor, é preciso compreender os significados *incorporados* às *práticas institucionalizadas* através do *contexto* de sua realização, bem como resultantes das *autointerpretações* dos agentes envolvidos. Ou seja, é preciso contar uma história das autointerpretações, sob as condições da tese do humano como animal autointerpretativo. No caso em questão, é preciso reconstruir historicamente os elementos a partir dos quais o imaginário pré-moderno não-secular engendrou o imaginário secular moderno.

Nos escritos supracitados "O que significa secularismo?" e "What is Secularity?", e também nos escritos intitulados "Modes of Secularism" (1998), "Foreword: What is Secularism?" (2009), "The Polysemy of the Secular" (2009), "The Meaning of Secularism" (2010), "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism" (2011), "Western Secularity" (2007), "How to Define Secularism" (2014) e "Can Secularism Travel?" (2016)[8], e sobretudo, em *Uma Era Secular*, a estratégia de Taylor é a mesma: compreender o termo "secular" através dos contextos situacionais em que as *práticas institucionalizadas* pré-modernas estavam estabelecidas e procurar reconstruir historicamente os elementos motivacionais internos que ensejaram sua modificação. Em geral, Taylor pretende compreender como a Era *não-secular* engendrou a Era *secular* e, particularmente, como o imaginário cósmico-religioso engendrou a concepção secular do político na Modernidade.

Voltemos então aos "dois passos" dessa história: no primeiro passo, precisamos entender a noção de "secular" como parte de uma cultura cuja *díade* natural-sobrenatural era constitutiva de uma interpretação *do* mundo e uma autointerpretação *no* mundo dos agentes envolvidos. No

[8] Essa família de textos não apenas possuem uma temática e estratégia de redação em comum, que marcam os trabalhos de Taylor no final do século passado e nas duas primeiras décadas deste século, mas também apresentam uma repetição textual que chama a atenção. Em muitos momentos, Taylor repete frases, parágrafos e até seções inteiras nos escritos supracitados. É verdade que o autor repete suas formulações em diversos textos e nos diversos momentos de sua carreira, mas as repetições presentes nessa compilação em especial se destacam por se tratarem de blocos de texto inteiros e, às vezes, quase o texto inteiro. Por exemplo, "The Meaning of Secularism" e "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism" compartilham os mesmos parágrafos iniciais nas cinco primeiras seções, com algumas poucas alterações ortográficas. Esses parágrafos, por sua vez, foram retirados dos escritos "What is Secularity?, "Foreword: What is secularism?" e "The Polysemy of the Secular". Essas semelhanças entre os textos se estendem também a outros. Por exemplo, a primeira seção do escrito "What is Secularity? se repete em "Foreword: What is secularism?", e como segunda seção em "The Polysemy of the Secular" e volta a figurar como primeira seção em "What does Secularism Mean?", e em "The Meaning of Secularism", "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism", "Western Secularity", bem como em "How to Define Secularism" e "Can Secularism Travel?". Contudo, com exceção de "The Meaning of Secularism", que foi totalmente redigido a partir de trechos de "Foreword: What is secularism?" e "The Polysemy of the Secular", todos os outros casos, uns mais outros menos, possuem trechos inéditos. Essa observação se justifica pelo fato de que a tradução do escrito "What does Secularism Mean?", usada na presente tese e feita pelo prof. Luiz Bernardo Leite Araujo (em português "O que significa secularismo?), contempla, em virtude das repetições, parte dos demais escritos supracitados. Assim, buscaremos manter a tradução brasileira mesmo quando for o caso de repetição e referenciaremos todos os textos em que as passagens citadas se repetirem. Nos casos em que os trechos citados não se repetem na versão brasileira, contarão, na presente tese, com tradução nossa.

segundo passo, precisamos compreender como *internamente* o agente abriu-se à possibilidade de interpretar *o* mundo e de se autointerpretar *no* mundo *exclusivamente* em termos *seculares* (TAYLOR, 2007b, p.57). Na presente seção, reconstruiremos a narrativa histórica da secularidade de Taylor através desses dois passos, mas em três subseções. Na subseção 4.1.1, explicitaremos como a noção de "secular" é parte das distinções hierárquicas do imaginário social medieval, figurando o primeiro passo dessa história. Após, dividiremos o segundo passo em duas subseções distintas. Na subseção 4.1.2, buscaremos mostrar como internamente o apelo por reformas institucionais abriram a possibilidade de se pensar o político em termos seculares; e, por fim, na subseção 4.1.3, discutiremos como os dois paradigmas teórico-políticos da modernidade – o liberalismo e o republicanismo – deram expressão política ao imaginário secular incipiente. A reconstrução da história da concepção político-secular através dessas etapas se faz importante para os nossos objetivos, uma vez que, para Taylor, o estabelecimento de uma concepção secular do político e a constituição de uma linguagem político-secular é parte crucial dessa história e não poderia ser entendida sem ela.

4.1.1 O poder secular enquanto parte do imaginário social medieval

No intuito de cumprir o primeiro passo, em "Modes of Secularism", de 1998 – o primeiro escrito da família de textos supracitados sobre a secularidade –, Taylor considera que, longe de ser um termo moderno,

> "secular" em si é um termo cristão, ou seja, uma palavra que encontra seu significado original em um contexto cristão. *Saeculum*, a palavra latina comum para século ou Era, assumia um significado especial quando aplicada ao tempo profano, o tempo da sucessão histórica comum, que a raça humana vive entre a Queda e a Parusia. Esse tempo estava interligado a tempos mais elevados, diferentes modos do que às vezes é chamado de "eternidade", o tempo das Ideias, ou da Origem, ou de Deus. Os seres humanos eram vistos como podendo viver em todos esses tempos, mas certos atos, ou vidas, ou instituições, ou formas sociais podiam ser vistos como mais completamente direcionados a um ou a outro. O governo estava mais no "*saeculum*" em contraste com a Igreja, por exemplo. Já o Estado era o seu "braço secular". Um argumento semelhante poderia ser expresso pelo contraste entre o "temporal" e o "espiritual". Ou, em outro contexto, o Pároco comum, que ministrava as pessoas que estavam muito inseridas no mundo e na história, era chamado de "secular" para distingui-lo daqueles que se encontravam nas ordens religiosas ou do "clero regular". (TAYLOR, 1998c, p.31-32)

Em outros escritos sobre a secularidade, o autor volta à temática do horizonte semântico do termo "secular" no período medieval, mas com uma nova redação:

> Vejamos algumas das características do "secular" enquanto uma categoria que se desenvolveu dentro da cristandade latina. Em primeiro lugar, era um termo de uma díade. O secular tinha a ver com o "século" – isto é, com o tempo profano – e contrastava com aquilo que se referia ao eterno, ou ao tempo sagrado. Certos tempos, lugares, pessoas, instituições e ações eram vistos como intimamente relacionados com o tempo sagrado ou superior, e outros como pertencendo apenas ao tempo profano. É por isso que a mesma distinção podia amiúde ser feita pelo uso do binômio "espiritual/temporal" (por exemplo, o Estado como o "braço temporal" da Igreja). Párocos comuns são assim "seculares" porque atuam lá fora no "século", em oposição àqueles em instituições monásticas – padres "regulares" –, que vivem pelas regras de sua ordem. (TAYLOR, 2009a, p.xvii-xviii; 2009b, p.1144; 2011f, p.304; 2011i, p.32; 2012a, p.158-9 e 2016b, p.2)

O que está em jogo nessas passagens é a reconstrução do horizonte semântico no qual o termo "secular" encontra seu lugar no mundo cristão medieval. Nele, o termo secular se referia a uma concepção temporal na qual possuía sentido apenas em relação a outros tempos superiores e em familiaridade com outras distinções, como natural-sobrenatural, finito-infinito, temporário-eterno, mutável-imutável, material-espiritual, imanente-transcendente. O imaginário social medieval apresentava como uma de suas características distintivas a demarcação *clara* entre esses domínios, em que as ações institucionalizadas, bem como a maneira como os sujeitos se orientavam e se autointerpretavam, estavam diretamente ligadas a um quadro de distinções valorativas e complementaridades associada a tais domínios.

Em *Uma Era Secular*, Taylor faz alusão às hierarquias medievais como constituindo níveis distintos de existência, que estavam diretamente ligadas a níveis distintos de temporalidade e realidade (TAYLOR, 2010a p.82). A concepção de um *cosmo* assimétrico estruturava uma ordem social marcada por práticas assimétricas de devoção e de cidadania. Tal estrutura implicava em uma distinção entre níveis desiguais de *dignidades*, de acordo com a proximidade ou distância em que cada um, em lugares e momentos distintos, se encontrava em relação aos tempos e aos estratos de realidade, entendidos como superiores ou inferiores. Essa concepção de *cosmo* assimétrico, contudo, não é considerada por Taylor como uma doutrina particular, mas sim como parte da "compreensão" na Idade Média (TAYLOR, 2010a, p.154). Isto é, como parte da maneira como os agentes interpretavam o mundo e se autointerpretavam no mundo.

> Talvez, pudéssemos formular isto ao dizer que ela [a compreensão medieval] tendia a ver a sociedade como articulada em ordens, hierarquicamente classificadas, e ao mesmo tempo complementárias em seu funcionamento. Conhecemos exemplos de doutrinas explícitas que refletem esta estrutura, tais como a sociedade das três ordens – aqueles que rezam (monges e eclesiásticos), aqueles que lutam (nobreza) e aqueles que trabalham (camponeses) –, ou as várias analogias entre o reino e o corpo humano, cada

> condição emparelhada com a sua própria parte do corpo (o rei com a cabeça, a nobreza com os braços, etc.). (TAYLOR, 2010a, p.154)

Tal modo de compreender o mundo implicava, por sua vez, que a organização política das sociedades também deveria refletir as assimetrias do *cosmo.* O poder político, nesse caso, era entendido como parte do *cosmo* assimétrico e incorporava suas assimetrias. Assim, a ordenação hierárquica do *cosmo* garantia, através da crença em um Deus todo poderoso e eterno, a autoridade do poder político.

A doutrina dos "dois corpos" do rei exemplifica isso: um dos corpos do rei nunca podia morrer, não estava sujeito ao tempo e à mudança, o outro sim. Assim, ao rei, era possível intervir no tempo secular a partir da eternidade. Por um lado, sua lei estava relacionada, através da Igreja, com a eternidade de Deus; por outro, diziam respeito ao secular, à repetição, à ordem das coisas terrenas (TAYLOR, 2010a, p.235). Jacques Le Goff e Jean-Claude Schimitt, em *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*, de 1997, consideram que "a teologia política dos dois corpos do rei [...] foi fundamental para o renascimento da ideia de Estado no Ocidente, facilitando a distinção entre o corpo físico do rei e o corpo imortal do rei, personificação do Estado" (LE GOFF; SCHMITT, 2017, p.450).

Houve também outras doutrinas medievais que sustentavam a ideia de que a ordem social deveria exprimir e corresponder às hierarquias do *cosmo* e estar em conformidade com ele. A "doutrina da correspondência", por exemplo, na qual "o rei está para seu reino assim com o leão para os animais, a águia para os pássaros etc." (TAYLOR, 2010a, p.202), implicava na compreensão de que a ordem em um domínio do *cosmo* era fundamental para a manutenção da ordem cósmica como um todo, bem como a desordem social poderia também desencadear perturbações para além dos domínios humanos (TAYLOR, 2010a, p.202). Nesse sentido, a ameaça a um domínio estava ligada à ameaça ao todo, uma vez que o reino humano e os próprios humanos eram, junto com outros seres, parte da "grande cadeia do ser" (TAYLOR, 1997a, p.354).

Não por acaso, as sociedades estruturadas dessa maneira precisavam periodicamente passar por formas rituais de reintegração social com a natureza e com o *cosmo*. Tais rituais marcavam uma ruptura com o tempo secular e uma abertura periódica em direção a outras formas de temporalidade. De tempos em tempos, era preciso uma reconexão com o tempo da origem, ou com o tempo da eternidade, ou da desordem – como no caso do Carnaval –, em nome do

restabelecimento da própria ordem. Nas palavras do autor, "a própria ordem pode sobreviver apenas por meio de uma renovação periódica" (TAYLOR, 2010a, p.66).

No entanto, uma das principais características dos rituais de integração social e reconexão cósmica era seu caráter "sacrossanto" (TAYLOR, 2010a, p.184). A ação religiosa é eminentemente coletiva e, no caso particular da história ocidental, eram os sacerdotes da Igreja católica que desempenhavam os papéis cruciais nos rituais de manutenção e renovação da ordem social e cósmica. Das coroações dos reis ao calendário de celebrações e rituais, a Igreja Católica sempre ocupava um lugar de destaque. No sentido mais geral, era a Igreja a guardiã da ordem social e cósmica. Talvez, por esse motivo, para os medievais era inconcebível pensar o Estado totalmente separado da Igreja. Para o imaginário social medieval, o fundamento da sociedade e da realidade era o poder divino e era a Igreja sua representante na Terra.

Entretanto, isso não significa que Igreja e Estado eram concebidos como uma unidade indistinguível. Embora complementares, Igreja e Estado consistiam em domínios distintos, pois operavam sob domínios distintos da realidade e da temporalidade. Em conformidade com o imaginário da época, no século V, Papa Gelásio I, formulou a conhecida a teoria das "Duas Espadas": a ideia de que apenas com uma mão era impossível segurar duas espadas, e que, por isso, o poder temporal do rei e o poder espiritual da Igreja operavam sob domínios distintos e deveriam estar, ao menos em parte, separados. Jeannine Quillet, em *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age*[9], de 1972, destaca que, a doutrina gelasiana era sustentada pela compreensão de que há

> duas coisas principais que governam este mundo: a autoridade sagrada dos pontífices, de um lado, e o poder temporal, de outro. Assim, todo homem, seja clérigo ou leigo, príncipe ou malfeitor, tem a obrigação de se submeter ao poder espiritual incorporado na Igreja no que diz respeito à sua salvação. Esse poder é uma *auctoritas*; o poder temporal, por outro lado, é uma mera *potestas*. O primeiro é o poder no sentido pleno, a fonte da legitimidade; o último é o poder de fato, a administração das coisas e das pessoas. Mas é preciso distinguir a sutil diferença que separa *auctoritas*, o poder fundador, de *potestas*, o poder de execução. O próprio princípio de diferenciação acompanhava uma distinção qualitativa, contendo um princípio de subordinação de um ao outro. Tal perspectiva provocava, em todo caso, uma submissão da autoridade política precisamente ao domínio da salvação; por outro lado, não implica a submissão recíproca da autoridade espiritual. (QUILLET, 1972, p.14-15)

Essa distinção de poderes refletia e incorporava distinções e hierarquias da própria estrutura cósmico-religiosa cristã: em baixo, o *potestas secular*, em cima, a *auctoritas religiosa*, e sob e

[9] Na presente tese, com tradução nossa.

sobre todos os domínios da realidade e temporalidade, a *plenitudo potestatis*, o poder supremo, Deus, que garantia manutenção da *ordem cósmica* e *social*. A *soberania* política dos reis era, assim, sustentada por uma compreensão de *cosmo* hierarquicamente constituída e realizada por um conjunto de práticas institucionalizadas que lhe davam expressão e sentido.

Para Taylor, a ordem política deve expressar e incorporar o imaginário social em que ela está encarnada. Dessa forma, as ações institucionalizadas apenas podem ser compreendidas no interior de um imaginário que, em parte, existe antes e independentemente das ações humanas (como visto nas seções 1.5 e 3.2). No caso das sociedades medievas, para Taylor, é a imagem de um *cosmo* constituído por dois domínios hierárquicos distintos e sustentado pela autoridade divina que dá sentido a ações institucionalizadas dos agentes envolvidos. As relações de vassalagem e suserania – bem como os votos de fidelidade e proteção – apenas podem ser compreendidas como partes de um sistema hierárquico de complementaridades e expressão de uma concepção de *cosmo* assimétrico.

É no interior dessa ordem hierarquicamente constituída, através das distinções *claras* entre uma ordem imanente e uma ordem transcendente, entre natural e sobrenatural, entre secular e religioso, que as ações institucionalizadas da sociedade medieval precisam ser compreendidas. Por esse motivo, nas palavras de Taylor, a distinção clara entre o *secular* e o *religioso* é "uma das invenções (para melhor ou pior) da cristandade latina" (TAYLOR, 2009a, p.xix; 2019b, p.1146; 2012a, p.161; 2016b, p.4). O termo "secular", enquanto uma concepção de temporalidade ligada a um domínio da realidade do mundo medieval – e em complementaridade com domínio do estritamente religioso – é parte da visão cósmico-religiosa cristã e, com isso, historicamente e culturalmente situada.

> Essa distinção bastante nítida é ela mesma um produto do desenvolvimento da cristandade latina e tornou-se parte do nosso modo de ver as coisas no Ocidente. Tendemos a aplicá-la universalmente, embora nenhuma distinção tão rígida tenha existido em qualquer outra cultura humana na história. (TAYLOR, 2009a, p.xviii-xix; 2019b, p.1145; 2011f, p.305; 2011i, p.33; 2012a, p.160; 2016b, p.3)

A noção de "secular" é parte de uma cultura cuja *díade* secular-religiosa é constitutiva de uma interpretação *do* mundo e uma autointerpretação *no* mundo dos agentes envolvidos e, como tal, encontram expressão na maneira como tais agentes compreendem suas instituições sociais. Mas entender isso é entender apenas um passo dessa história. Precisamos ainda compreender como a concepção cósmico-religiosa cristã, *internamente*, engendrou a possibilidade de interpretar *o* mundo e de se autointerpretar *no* mundo *exclusivamente* em termos *seculares*. No caso da

presente seção, precisamos entender ainda como uma concepção teológica de política engendrou essa interpretação *exclusivamente* secular e também a maneira como as teorias políticas modernas articularam o novo imaginário secular da Modernidade. Esses dois últimos passos serão temas das duas próximas subseções.

4.1.2 Da ordem religiosa medieval à ordem secular moderna

Para compreender as mudanças históricas através da metodologia histórica de Taylor (exposta na seção 3.2), é preciso primeiro identificar os elementos motivacionais em *tensão* que provocaram os apelos pelas reformas institucionais e que, posteriormente, impulsionaram as rupturas ou reformas sociais. No caso em questão, é preciso identificar as *fontes* dos apelos por mudanças que não apenas reformaram as instituições medievais, mas alteraram a própria concepção cósmico-religiosa cristã, engendraram um novo imaginário social e, com ele, uma nova concepção de ordem social.

Como mencionado na seção 3.3, na interpretação histórica de Taylor, a ordem cósmico-religiosa cristã não é compreendida como "*pacificamente ordenada"*, mas entendida como constituindo "*tensões profundas em equilíbrio*" (TAYLOR, 2010a, p.62, grifo nosso). Para o autor, uma das doutrinas mais influentes no mundo medieval que expressa essa "tensão em equilíbrio" é a doutrina das "Duas Cidades", de Agostinho de Hipona:

> Duas sociedades, a cidade de Deus e a cidade terrena, viviam lado a lado, misturadas. A cidade terrena era o local do pecado. Possuía uma tendência inerente à violência e ao conflito. O próprio governo poderia ser concebido como um agente de violência em uma escala maior. Mas, ainda assim, era indispensável. Somente um agente tão poderoso poderia manter intimidados todos os agentes inferiores que, do contrário, reduziriam a vida social a um caos inacreditável. (TAYLOR, 2010a, p.157)

Na doutrina agostiniana, os dois domínios, o *secular* e o *divino*, coexistiam e eram ambos imprescindíveis, mas estavam inevitavelmente em considerável *tensão*. Tal tensão se expressa tanto na organização e separação dos *espaços* institucionais – como no caso da separação de espaços sagrados, acessíveis apenas para alguns, e espaços profanos, proibidos a outros –, quanto nas distintas temporalidades presentes nesses espaços – a temporalidade sagrada dos mosteiros em oposição à temporalidade secular da vida ordinária. Os agentes humanos não pertenciam a apenas um desses espaços ou a uma dessas temporalidades, mas estavam potencialmente envolvidos, alguns mais outros menos, com todos os espaços e temporalidades,

isto é, com as "duas cidades". Dessa forma, essa tensão era entendida também como inerente à vida humana na Terra e expressa nas diferentes exigências impostas aos seus membros. Por sua vez, também implicava em níveis desiguais de *dignidades* e *cidadania*.

Em *Can Secularism Travel?*, de 2016, Taylor afirma que, subjacente ao quadro de tensão da doutrina agostiniana, existia a crença de que,

> nessa vida, as duas sociedades não poderiam ser separadas, mas, no final, a mais elevada se sobreporia à mais baixa. O grande perigo era que, vivendo nesses dois níveis, em relação ao tempo profano e à eternidade, os cristãos eram constantemente tentados a se absorver demais nas exigências da cidade terrena e a dar prioridade a elas em detrimento do chamado da cidade celestial. Assim, a distinção definia dois níveis, que não podiam ser separados, mas em que um continuava a representar um perigo terrível para o outro. A relação estava repleta de uma tensão inerradicável. (TAYLOR, 2016b, p.7)

Para Taylor, a sociedade medieval, marcada por uma tensão constitutiva, nunca conseguiu encontrar uma forma estável na cristandade latina. Por esse motivo, houve – em especial na Alta Idade Média – um constante *apelo* por fechar as lacunas existentes no modelo sob tensão ou, pelo menos, para usar a imagem agostiniana, tentar aproximar as "duas cidades".

A concepção de *cosmo* assimétrico sob tensão talvez não seja uma exclusividade da cristandade latina. A imagem do mundo com distintas temporalidades e realidades parece constar também nas religiões orientais e parte do imaginário de outras civilizações. Mas o que, para Taylor, é peculiar da história da cristandade latina são as "profundas e crescentes insatisfações" com as *tensões* sob a qual estavam estruturadas a religiosidade e a sociedade medieval (TAYLOR, 2010a, p.84). Para Taylor, tais insatisfações deram início à "longa série de *reformas* na igreja ocidental, que resultou na Modernidade ocidental" (TAYLOR, 2016b, p.7, grifo nosso). Das *Reformas Hildebrandinas*, ocorridas no século XI, à *Reforma Protestante*, no século XVI, que rompeu definitivamente com o monopólio religioso no ocidente, a motivação subjacente era a de fazer com que os fiéis, em particular, e a sociedade, em geral, satisfizessem as "exigências do Evangelho" (TAYLOR, 2010a, p.83).

Paradoxalmente, para Taylor, a história da secularidade do Estado está profundamente ligada aos movimentos reformistas internos às instituições cristãs.[10] Inicialmente, o objetivo das reformas não era abolir totalmente as diferenças. Foram feitas tentativas para diminuir as

[10] Contudo, essa posição paradoxal não é apenas defendida por Taylor. Max Weber, em *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, já havia apontado a relação entre secularização e Reforma Protestante. Cf. cap. 3. "O conceito de vocação em Lutero". O próprio Taylor faz referência ao trabalho de Weber como um dos precursores dessa tese. Cf. TAYLOR, 2010a, p.104-111.

lacunas entre as diferentes exigências vocacionais e de cidadania existentes. O estabelecimento da confissão compulsória, no *Concílio de Latrão*, em 1215, e, paralelamente, a elaboração de manuais a fim de melhor instruir os Cleros na exortação dos fiéis, são alguns dos exemplos das tentativas reformistas (TAYLOR, 2010a, p.87). Mas o descontentamento se mostrou resiliente e a demanda por uma reforma ainda maior, inevitável.

Com a Reforma Protestante, o resultado foi finalmente a abolição da imagem de *cosmo* assimétrico e do modelo espaço-temporal sob tensão. No cristianismo reformado, a consequência foi a mudança no "centro de gravidade da vida religiosa" (TAYLOR, 2010a, p.102). O *espaço* religioso passou a ser entendido como algo que pode ser controlado. Deus está em todos os lugares: na vida comum, em nosso trabalho, no casamento, onde quer que estejamos. Dessa forma, a distinção entre espaços *sagrados* e *profanos* se desfez, na medida em que Deus e a prática religiosa podem ser agora colocados nas pessoas, nos gestos, nas músicas, nos costumes, independentemente do lugar. O mesmo aconteceu com o tempo. A distinção entre temporalidades, entre o "secular" e a "eternidade" ou o "tempo de Deus", também se desfez. Não se trata mais de sair do secular para viver sob outro regime de temporalidade mais elevado ou invertido, através dos rituais periódicos da Igreja. O Sagrado agora é secular, isto é, se encontra em nossa vida secular e se manifesta a qualquer hora. Para os protestantes, Deus nos santifica em todos os lugares e também em qualquer hora (TAYLOR, 2010a, p.103). Dessa forma, o sagrado foi espaço-temporalmente ampliado e secularizado.

Consequentemente, a religiosidade foi cada vez mais deslocada em direção ao exercício pessoal e individual da fé. Com a Reforma, o comprometimento pessoal com práticas que refletiam um compromisso individualizado no exercício da fé fora primeiramente exigido e depois normalizado. Os fiéis

> foram pressionados a "levar sua religião a sério". Levar a religião a sério é levá-la pessoalmente, ou seja, com mais devoção, interioridade e comprometimento. Apenas participar de rituais externos – aqueles que não exigem o tipo de envolvimento pessoal que, por exemplo, a confissão auricular, com seu autoexame e promessas de emenda, implica – é desvalorizado nesse entendimento. Não é mais disso que se trata a religião. (TAYLOR, 2011f, p.37)

Contudo, Taylor não considera que a secularização do Sagrado tenha provocado efeitos apenas no âmbito religioso. Ao contrário, ela contribuiu decisivamente para a constituição de uma nova concepção de *ordem social*. Com a abolição da estrutura cósmico-religiosa medieval, após a Reforma, as exigências de santidade se estenderam não apenas aos "santos" em seus mosteiros,

mas a todos individualmente e em todos os momentos e lugares. “O que anteriormente era visto como normal [...] agora parece completamente condenável” (TAYLOR, 2010a, p.139). Foi nesse espírito que

> Erasmus condenou o Carnaval que viu em Siena em 1509 chamando-o de “não cristão”, e o fez por duas razões: primeiro, por conter “traços do paganismo antigo”; e, segundo, porque “as pessoas exageravam na permissividade”. O puritano elizabetano Philip Stubbes, criticava “o terrível vício da dança pestífera”, que levava a “apalpações obscenas e bolinações impuras” e, assim, tornava-se “uma introdução à prostituição, um preparativo para a libertinagem, um estimulo de impureza e um introito a todos os tipos de lascívia”. (TAYLOR, 2010a, p.139)[11]

O modelo caracterizado por distinções internas à estrutura e que permitiam modos distintos de exercício da religiosidade e cidadania – no qual cada um dos modos de existência dependia do outro para existir e permitia até mesmo momentos de inversões da ordem[12] – se *uniformizou*: agora, *todos* devem viver sob as mesmas exigências de religiosidade e cidadania. Assim, não bastava condenar as práticas pagãs, as magias, as danças, a idolatria nas igrejas. Era preciso também erradicar a desordem social, os mendigos, os bêbados, os vagabundos e os loucos da sociedade. Foi através desse imperativo que o puritano Samuel Hieron (1572-1617) afirmou que aquele “a quem falta um negócio honesto no qual estar ordinariamente empregado, uma conduta firme da qual se ocupar, não pode agradar a Deus” (HIERON, apud TAYLOR, 2010a, p.135). Para Taylor, a Reforma não apenas ajudou a produzir “uma verdadeira *uniformidade* de crentes”, mas também uma concepção *uniforme* e *homogênea* do exercício da *cidadania* (TAYLOR, 2010a, p.101).

Por esse motivo, no contexto moderno, a noção de secularidade precisou assumir outras características: ela não está mais ligada às assimetrias medievais, e sim à ideia de que a sociedade não deve ser compreendida em conexão com algo que transcenda a ação humana comum. Isto é, a “distinção interna” entre secular e religioso, do imaginário medieval, passou a ser interpretada, no imaginário social moderno, enquanto uma “oposição externa”, em que o domínio do secular e do religioso são autoexcludentes.

> No primeiro caso [o medieval], os dois lados são dimensões reais e indispensáveis da vida e da sociedade. A díade é “interna”, no sentido em que cada termo é impossível de aplicar sem o outro, como direita e esquerda, ou em cima e em baixo. Após as mutações, a díade torna-se “externa”; secular e religioso opõem-se como verdadeiro/falso, ou necessário/supérfluo. O

[11] As passagens aqui citadas por Taylor foram retiradas do cap. 8 do livro *Cultura Popular na Idade Moderna*, de Peter Burke e Denise Bottmann, intitulado “A Vitória da Quaresma: A Reforma da Cultura Popular”.
[12] Cf. nota 55 do terceiro capítulo.

> objetivo da política é frequentemente abolir um, conservando o outro. (TAYLOR, 2016b, p.6)

Assim, a recusa às assimetrias medievais que permitiam pensar o secular e o religioso como domínios distintos, mas complementares, acabou por engendrar um imaginário social em que a religião deveria situar-se fora das instituições seculares.

No caso particular da ordem política da sociedade, as novas práticas institucionalizadas devem refletir a oposição entre secular e religioso. Não se trata mais de pensar a separação entre Igreja e Estado, como fizera o papa Gelásio I, entre o *potestas* secular e a *auctoritas* religiosa, nem como fizera Agostinho, em uma tensão permanente entre duas *civitas*. A separação aqui deve ser mais radical: as instituições políticas da sociedade devem ser pensadas *exclusivamente* em termos seculares e em *oposição* ao religioso e as novas instituições modernas devem estar em conformidade com essa oposição. Esse imperativo preparou o cenário revolucionário provocado pelas profundas reformas institucionais vividas na Modernidade. Daí o desejo revolucionário posterior de ver "o dia em que o último rei fosse enforcado nas tripas do último padre"[13]. O desejo e o apelo envolvidos nessa máxima, ao fim e ao cabo, são expressões da recusa ao cosmorreligioso cristão que sustentava a ordem hierárquica da sociedade medieval.

Para os reformadores, a própria história do surgimento da secularidade também deve ser contada como um processo de superação dos mitos e crenças religiosas. Nessa narrativa, a relação entre passado, presente e futuro deve refletir a oposição entre religioso e secular. A relação entre o antigo e o novo regime deveria ocorrer, por um lado, em termo de superação, desvelamento e progresso; e, por outro, como revolta, luta e libertação. E é natural que seja assim. Uma característica crucial dessa história foram efetivamente as lutas sangrentas contra o *Ancien Régime*, nas quais nobreza e clero atuaram juntos. Por isso, não causa espanto que a defesa da laicidade do Estado venha acompanhada do discurso que foram as batalhas contra a Igreja que lançaram as bases morais do novo regime. A distinção clara entre o secular e religioso, natural e sobrenatural, imanente e transcendente – como uma característica cultural do Ocidente e parte do antigo cosmorreligioso cristão – não tem lugar nessa história. Nela, não existe nenhuma conexão entre a nova oposição secular/religioso e os antigos domínios de

[13] A famosa frase geralmente atribuída a Denis Diderot (1713-1784), "A humanidade só será livre quando o último rei for enforcado com as tripas do último padre" (DIDEROT, 1977, p.22), na verdade possui origem distinta: é de outro francês, um padre iluminista da Igreja Católica chamado Jean Meslier. A posição iconoclasta do padre Meslier revela um aspecto interessante: a defesa de um tipo de cristianismo secular na qual a instituição da Igreja Católica parece não ter mais lugar (Cf. ZAGNI, 2017, p.7).

realidade e temporalidade presentes no imaginário medieval. Ao contrário, o secular precisa aparecer como uma novidade revolucionária, um fenômeno tardio do Ocidente.

Contudo, como afirma David E. Storey, em "Breaking the Spell of the Immanent Frame: Charles Taylor's A Secular Age"[14], o que ocorreu na passagem da ordem moral religiosa para a exclusivamente secular não é entendida por Taylor como "um passo gigantesco da humanidade para fora do mito e da superstição ou uma libertação heroica dos grilhões da crença, mas como uma 'escada' parcialmente composta de materiais cristãos" (STOREY, 2009, p.196).

A defesa de Taylor é que, diferentemente do que os iluministas gostariam de imaginar, o que aconteceu no Ocidente não foi um "despertar da razão" ou uma "descoberta" das condições universalmente válidas da ação moral humana (TAYLOR, 2007b, p.64). Ao contrário: as crenças que sustentavam as assimetrias e as subordinações medievais deram lugar à outra perspectiva moral na qual as relações sociais passaram a ser pesadas a partir de outros termos, como "troca entre iguais", "contrato", "compromisso" e "colaboração". Ao fim, outro ideal moral considerado "mais elevado" triunfou (TAYLOR, 2007b, p.65). Esse ideal tinha muito mais a oferecer: ordem civilizada, educação, disciplina, autocontrole, autonomia, liberdade, sem precisar, com isso, da tutela de outro, de crenças religiosas cegas, das violências e das subordinações e códigos de conduta assimétricos do antigo mundo.

Longe de negar as batalhas e suas consequências dramáticas, a tese de Taylor é que a secularidade precisa ser pensada a partir de um contexto mais amplo e longo de transformações da cultura Ocidental. Nessa perspectiva, os movimentos reformistas católicos, em geral, e a Reforma Protestante, em particular, foram cruciais "à destruição do velho *cosmo* encantado e à criação de uma alternativa viável no *humanismo exclusivo*" (TAYLOR, 2010a, p.85, grifo nosso). Assim, os elementos que serviram de motivação pelas transformações ocorridas na Modernidade já estavam presentes no imaginário medieval e possibilitaram uma radical transformação na sociedade. Na narrativa histórica de Taylor, a "distinção clara" cristã entre secular e religioso é historicamente e culturalmente situada e criou as pré-condições históricas necessárias para se pensar o secular em oposição ao religioso. Mas entender esse momento de virada do imaginário social e suas motivações internas, embora decisivo, não é suficiente para explicitar as transformações que ocorreram na concepção de "político" na Modernidade. É preciso dar mais um passo e compreender como as teorias políticas modernas, sustentadas por

[14] Na presente tese, com tradução nossa.

novas concepções de humano e sociabilidade deram expressão e, ao mesmo tempo, contribuíram para a formação do novo imaginário social moderno.

4.1.3 Uma concepção "do político" secular

Para Taylor, paradoxalmente, foram os *apelos* por uma maior uniformidade do exercício da fé cristã que, ao fim, contribuíram decisivamente para a concepção de um novo ideal de ordem moral secular. A Reforma Protestante, ao abolir a estrutura cósmico-religiosa cristã e ao produzir uma secularização do exercício religioso – contribuindo para engendrar um modelo de cidadania uniforme –, foi central para o surgimento de um novo imaginário social em que as assimetrias medievais passaram a não ter mais lugar. Com a Reforma, as diferenças entre leigos e cleros, entre súditos e rei, entre vassalos e nobres precisavam ser também suprimidas. No lugar, surge um novo ideal de ordem, pensado *exclusivamente* em termos *imanentes*: uma sociedade constituída pela colaboração mútua entre seus membros, pela troca justa entre iguais (TAYLOR, 2007b, p.73). É nesse sentido que devemos compreender a afirmação tayloriana de que a recusa à visão "cósmico-religiosa foi realizada por uma nova concepção do 'político'" (TAYLOR, 2010c, p.32; 2011g, p.47; 2012a, p.182; 2014c, p.69).

A hipótese de Taylor é que a criação e reprodução desse novo ideal de ordem civilizatória, pensada exclusivamente em termos imanentes, foi bem-sucedida. No primeiro momento, a "ideia de ordem civilizada e educada" era entendida como "uma ordem cristã" (TAYLOR, 2007b, p.72; 2011i, p.50), isto é, uma realização possível da cidade de Deus na Terra, e que, ao longo do tempo, passou a ser entendida cada vez mais sem a necessidade de um apelo ao "transcendente". Nas palavras do autor,

> essa versão do cristianismo foi despojada de grande parte de seu conteúdo "transcendente" e, portanto, abriu-se a um novo ponto de partida, no qual a compreensão da boa ordem (o que chamo de "ordem moral moderna") poderia ser adotada fora da estrutura teológica e providencial original e, em certos casos, até mesmo contra ela. (TAYLOR, 2007b, p.72; 2011i, p.50)

Para Taylor, a tentativa de estabelecer uma nova ordem social secular se tornou um imperativo na Modernidade. Através desse é possível compreender a implementação de novas práticas devocionais, e sobretudo o estabelecimento de reformas institucionais na sociedade inteira, com base em novas disciplinas – como enfatizadas por Michel Foucault –, que procuravam combater

a desordem e a tornar produtivas e úteis populações inteiras de camponeses (TAYLOR, 2007b, p.71).

Do ponto de vista do desenvolvimento das ideias políticas, uma das doutrinas que contribuíram de forma decisiva para a formação dessa nova ordem social secular e, consequentemente, para o deslocamento na direção de uma perspectiva mais imanente de ordem, foi o "deísmo providencial", na qual a filosofia de Hugo Grotius foi expressão (TAYLOR, 1997a, p.343). Para Taylor, Grotius foi crucial para o "enfraquecimento" dos vínculos existentes entre o "político" e o "ontoteológico". Isto é, para o enfraquecimento da compreensão de que ordem política deveria encontrar-se inscrita na natureza das coisas, como parte da grande cadeia do ser, tal qual presente no imaginário medieval (TAYLOR, 2016b, p.17).

Em *O Direito da Guerra e da Paz* [*De Jure Belli ac Pacis*], de 1625, Grotius opera a partir do método naturalista-geométrico comum à época. Para ele, partindo do princípio de que os seres humanos foram criados por Deus como racionais e sociáveis, poderíamos *deduzir* toda a estrutura social e política da sociedade (GROTIUS, 2005, p.39-40). A ideia de Grotius era estabelecer uma ética política independente e universalmente aceita. O "deísmo providencial", que fundamentava essa ética, sustentava que Deus, ao criar o mundo e o humano, o fez segundo regras racionais universais e necessárias. Assim, tal como as leis da natureza, a moralidade e a sociabilidade humana são parte integrante de toda a ordem racional providencial (TAYLOR, 1997a, p.343-4; GROTIUS, 2005, p.40). Vivemos segundo os desígnios racionais de Deus e cabe a nós, criaturas racionais, aceitá-los e compreendê-los. Segundo a doutrina do deísmo providencial, Deus não intervém nas regras ou leis que Ele mesmo criou, tanto para a natureza como para sociedade, e, por isso, Ele não atua nos domínios naturais nem sociais terrenos. É nesse contexto que Grotius é levado a pronunciar as palavras: "mesmo que Deus não existisse, essas normas seriam obrigatórias para nós" (GROTIUS, apud TAYLOR, 1998c, p.34). Assim, ainda que implicada em uma tese de base ontoteológica, a conexão entre estrutura ontológica e política já se apresenta completamente "enfraquecida".

Segundo Taylor, o caminho aberto por Grotius permitiu que se abstraísse "o político" de nossas crenças religiosas (TAYLOR, 1998c, p.33). E a frase "mesmo que Deus não existisse" ilustra esse movimento. Ao fundamentar a ética em certas características imutáveis da natureza humana, a crença era de que esse raciocínio permitiria deduzir certas normas sem exceções, inclusive as de paz e obediência política (TAYLOR, 1998c, p.34). Em contraste ao imaginário medieval, em que a ordem social era hierarquicamente constituída com base em uma concepção

cósmico-religiosa, a "nova" ordem moral moderna, seguindo as teorias modernas do direito natural – que Grotius ajudou a consolidar – entendia as sociedades como sendo constituídas, em última instância, "por indivíduos independentes e iguais que trabalham juntos para criar uma sociedade constituída na forma de um contrato" (TAYLOR, 2016b, p.17).

A partir de Grotius, a ideia de uma sociedade civil constituída por um contrato entre iguais passou a ser a base para se pensar o poder político na Modernidade e tornou-se crucial para a Filosofia Política posterior, em especial, a filosofia de Thomas Hobbes e John Locke, mas também de Jean-Jacques Rousseau.[15] Para Taylor, o liberalismo de Locke é herdeiro direto do caminho aberto por Grotius (TAYLOR, 2016b, p.17). O ponto de partida de Locke, em *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, de 1689, é se contrapor à tese de Robert Filmer que defendeu, em o *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*, de 1680, a legitimidade divina do poder dos reis de governar (LOCKE, 1994, p.52). Ou, em outras palavras, uma concepção do poder político como sustentada na autoridade divina. É nesse cenário que ocorre uma das batalhas cruciais entre a velha e nova concepção de ordem social. Mas, a essa altura, Locke já contava a seu favor com uma longa tradição de críticas às instituições e hierarquias medievais e com a incipiência de um novo imaginário social e linguagem secular, que lhe permitiram sair vitorioso. Como já visto na subseção 3.2.2, não se trata *apenas* da qualidade dos argumentos apresentados, mas *também* do horizonte semântico histórico que dá validade à argumentação apresentada.

Em Locke, o poder civil não é mais entendido como complementar ao religioso, mas passa a ser compreendido como constituindo um domínio *independente* ao poder religioso. Em *Carta acerca da Tolerância*, também de 1689, o autor afirma que os indivíduos, ao decidirem instituir um corpo político, o fizeram "*apenas* para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros. Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc." (LOCKE, 1978, p.5, grifo nosso). Assim, Locke limita e vincula a atuação dos governantes aos interesses públicos dos indivíduos – a proteção da vida, da saúde, da segurança, da liberdade e dos bens materiais – e, ao mesmo tempo, retira a autoridade religiosa da função de instauração e manutenção da ordem social. Em contrapartida, o poder político não deve interferir nas práticas religiosas. Para Locke,

[15] Aqui, por questão de espaço e maior objetividade, não trataremos da filosofia Hobbes. Nosso intuito na presente seção não é reconstruir todos os aspectos presentes na narrativa histórica sobre a secularidade do político em Taylor, mas apenas seus contornos cruciais. A filosofia política de Hobbes se apresenta, para Taylor, como um ponto intermediário entre Grotius e Locke – certamente importante – mas prescindível para os nossos objetivos nesta seção.

as questões de cunho religioso estão fora do *pacto* que deu origem à sociedade civil. Por isso, complementa o autor:

> Toda a jurisdição do magistrado diz respeito somente a esses bens civis e todo o direito e o domínio do poder civil se limitam unicamente a fiscalizar e melhorar esses bens civis, e não devem e não podem ser de modo algum estendidos à salvação das almas. (LOCKE, 1978, p.5)

Assim, as cláusulas pactuadas pela sociedade, na instituição do poder político, possuem um alcance limitado aos bens civis ou públicos. Através dessa delimitação, outro elemento crucial na formação do imaginário social moderno pode ser consolidado: o poder político foi circunscrito ao *público* e a religião às questões *privadas* das almas. Ou, como afirma Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, em *Charles Taylor: identidade, reconhecimento e religião*:

> Na era secular, a fé passa a ser relegada à esfera privada, havendo, de acordo com a visão secular de mundo, uma moral independente de qualquer referência transcendente, bem como a defesa de uma razão sem auxílio a fontes transcendentes, derivadas da Revelação. (OLIVEIRA, 2022, p.66)

Dessa forma, uma nova concepção de *ordem* social surge, tornando a religião irrelevante para as questões públicas e restrita à esfera privada da vida dos fiéis. Segundo Taylor, na nova ordem moral moderna,

> o Estado não defende nenhuma religião, não busca objetivos religiosos e os bens definidos pela religião não têm lugar no catálogo de fins que ele promove. Esse é um dos significados do princípio amplamente aceito hoje no Ocidente da separação entre Igreja e Estado. (TAYLOR, 1998c, p.35)

Não se trata aqui da separação entre Estado e Igreja como na Idade Média em que o primeiro estava subordinado ao último. Agora, a separação se dá em termos de *oposição* entre *público* e *privado*. Na nova ordem social moderna, a separação entre Igreja e Estado e a privatização da fé são vistas como uma solução finalmente satisfatória em que a religião foi removida da esfera pública. Para Locke, a sociedade não foi instituída por Deus, mas pelos humanos; nem é o reflexo da estrutura cósmico-religiosa cristã, mas formada a partir dos interesses comuns dos indivíduos.

Porém, a passagem da ordem social religiosa para uma exclusivamente humana implicou em uma nova concepção de moralidade, pois retirar Deus como elemento de sustentação moral da ordem social requer o estabelecimento de um novo elemento de sustentação moral à altura, ou pelo menos perto disso. A imagem da sociedade pensada como constituída por um *pacto* entre *indivíduos* possui como pano de fundo moral os *direitos naturais humanos*. Por natureza, os

indivíduos, antes do contrato inicial, já possuíam "direitos" (TAYLOR, 2010a, p.197). Os direitos naturais – à vida, à saúde, à liberdade, e aos bens materiais – são anteriores ao pacto. As obrigações políticas são vistas como uma extensão ou aplicação desses laços morais mais fundamentais. Assim, a comunidade política, que surge através do pacto, é movida pelo interesse mútuo dos indivíduos em preservar seus direitos individuais pactuados e preexistentes à sociedade.

Com a supressão da concepção cosmorreligiosa cristã, surge no Ocidente moderno, "uma nova visão 'de baixo para cima' da sociedade, como existindo para a proteção e o benefício mútuo de seus membros (iguais)" (TAYLOR, 2010c, p.32; 2011f, p.318; 2011g, p.46-47; 2012a, p.181). Assim, é em virtude do interesse em preservar seus direitos individuais que a autoridade política instituída se torna legítima. O pacto cria obrigações vinculantes e o poder político deve garantir que as cláusulas pactuadas sejam cumpridas. Nesse sentido, a autoridade política dos governantes não deve ser entendida como outorgada por Deus através da Igreja, mas como delegada aos governantes pelos humanos, através do consentimento. No *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Locke defende que a origem do poder civil é o "*consentimento* dos homens que se utilizam de sua razão para se unirem em sociedade" (LOCKE, 1994, p.54, grifo nosso).

Para Taylor, essa mudança de paradigma em relação à ordem social e ao poder político está implicada na forma como modernamente se passa a compreender o humano, compreensão esta que a filosofia política de Locke ajudou a consolidar. Assim, não é mais uma concepção cosmorreligiosa que sustenta os vínculos sociais humanos, mas uma *nova* Antropologia Filosófica, pensada em termos estritamente *imanentes*. Para Taylor, a partir de Locke, o humano passou a ser interpretado sob uma perspectiva ontológica *atomista* e *desengajada*; isto é, a partir de "uma compreensão do indivíduo como metafisicamente independente da sociedade" (TAYLOR, 1985a, p.8). Para Taylor, ao conceber a natureza humana como ontologicamente anterior à sociedade, Locke estaria em consonância com a compreensão naturalista da ciência pós-galileana da época. É nesse contexto semântico que a imagem do humano como um átomo e anterior à sociedade passa a fazer sentido.

Em outro momento, no artigo "Atomism"[16], o autor afirma que "o atomismo representa uma visão sobre a natureza e a condição humanas que (entre outras coisas) tornou plausível uma

[16] Originalmente publicado em *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C. B. Macpherson*, foi posteriormente incluído na coletânea de artigos *Philosophical Papers 2*, de 1985. Na presente tese, seguiremos a paginação da última edição com tradução nossa.

doutrina da primazia dos direitos individuais" (TAYLOR, 1985n, p.189). Em uma posição atomista, o indivíduo humano é concebido como o suporte ontológico de um sistema de direitos e liberdades individuais. O pressuposto aqui é que todo o humano, enquanto agente moral e político, possui uma série de direitos individuais comuns, anteriores ao pacto social em que se está inserido. Essa anterioridade confere ao indivíduo a garantia de que as obrigações políticas pactuadas não estejam comprometidas com alguma concepção religiosa ou de boa vida, nem com algum grupo político em particular (como as elites). Também, garante aos indivíduos que as autoridades políticas não avancem sobre seus direitos naturais invioláveis, muito menos sobre seus assuntos de ordem privada. Para Taylor, foi através dessa nova ontologia do humano, pensada em termos estritamente imanentes e seculares, que os significados das práticas institucionais puderam ser rearticulados e redefinidos na Modernidade. No caso particular do liberalismo de Locke, foi possível pensar uma concepção do político como constituída através de um contrato entre indivíduos interessados na manutenção dos seus direitos naturais preexistentes à sociedade.

A concepção política de Locke é uma articulação imprescindível do imaginário social moderno e contribuiu decisivamente para sua formulação. Através dela, segundo Taylor, é possível observar a formação e consolidação dos *bens constitutivos* basilares que conformaram as teorias políticas modernas, o que o autor denomina de "ordem moral moderna". Tais bens constitutivos são:

> (1) Os direitos e as liberdades dos membros; (2) A igualdade entre eles (a qual, evidentemente, foi interpretada de várias formas e transformou-se no decorrer do tempo na direção de concepções mais radicais); e (3) o princípio de que o governo é baseado no consentimento (que também foi defendido em formas mais e menos radicais). (TAYLOR, 2010c, p.32; 2011f, p.318; 2011g, p.46-47; 2012a, p.181)

Para Taylor, tal *ordem moral moderna* foi articulada "em uma série de antropologias filosóficas distintas, e segundo conceitos bem diferentes de sociabilidade humana" (2010c, p.32; 2011f, p.318; 2011g, p.47; 2012a, p.181) e o liberalismo de Locke é uma de suas expressões. Nesse sentido, embora incontornável, a articulação da concepção político-secular de Locke não foi a única formulação significativa da ordem moral moderna. Em pouco tempo, nas palavras de Taylor, tais bens constitutivos "transcenderam o atomismo que estreitara a visão de seus formuladores iniciais, como Locke e Hobbes" (TAYLOR, 2010c, p.32; 2011f, p.318, 2011g, p.47; 2012a, p.180-181) e assumiram outras expressões teóricas, entre os quais o trabalho de Rousseau é significativamente um dos mais importantes.

Para Taylor, a noção de *volonté générale* de Rousseau "refletia a nova e mais radical 'redação' da ideia moderna de *ordem*" (TAYLOR, 2010a, p.246)[17]. Trata-se de um resgate do republicanismo antigo, mas sob bases completamente modernas (TAYLOR, 1997a, p.255). Taylor considera que ela capta um aspecto crucial da ideia de democracia que fora negligenciado pela noção de "consentimento" de Locke. Na interpretação *republicana* da ordem moral moderna de Rousseau, não basta simplesmente estar *em acordo*. Uma sociedade democrática, pensada estritamente em termos imanentes, depende do *engajamento* e da *identificação* dos seus cidadãos a ela.

Para Taylor, a diferença entre o liberalismo de Locke e o republicanismo de Rousseau é tanto ontológica quanto política. A relevância dada à individualidade pelos liberais, como anterior à sociedade, levou à compreensão de sociedade como um *artifício*, provocado pela necessidade de preservar os interesses individuais. Dessa forma, a necessidade humana de *pertencimento* e *identificação* com a sociedade foi ignorada. No caso do republicanismo defendido por Rousseau, como afirmou Taylor, em *Bens Irredutivelmente Sociais*, de 1990, a sociedade passa a ser pensada na Modernidade como "componente essencial da dignidade humana" (TAYLOR, 2000f, p.157).

Em uma conferência ministrada no Chile, intitulada "Algunas Condiciones para una Democracia Viable",[18] Taylor afirma que, segundo uma "interpretação convincente" de *O Contrato Social*, de 1762, de Rousseau, "o autogoverno deve ser concebido em termos de vontade". Isso significa que "o fundamento de uma sociedade ocorre apenas se existir algo como uma vontade comum, uma *volonté générale*" (TAYLOR, 2012b, p.19). A construção de uma "vontade geral" é condição necessária para a sociabilidade humana. Uma vontade cuja elaboração conta com a participação e com a qual todos se identificam.

Em *O Contrato Social*, o pacto social não é pensado como um dispositivo artificial, mas um desenvolvimento das potencialidades humanas. Para Rousseau, com o contrato, o humano perdeu sua "força e liberdade" naturais e individuais, mas conquistou liberdade e força superiores, formadas pela "soma" da força e "união" da liberdade de muitos (ROUSSEAU, 1999, p.20). Assim, através do contrato social, se constitui uma sociedade que é irredutível aos

[17] Diferentemente da versão brasileira que optou por traduzir "*redaction*" por "adaptação", decidimos pelo termo "redação", uma vez que consideramos que Taylor faz uso metafórico – por isso o uso das aspas – da escrita de um texto a fim de exemplificar a atividade teórica de articulação do imaginário social específico.

[18] Embora publicado somente em 2012, trata-se de uma conferência ministrada por Taylor em 1986, durante a ditadura chilena, que teve fim em 1990.

interesses individuais, pois "cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da *vontade geral*; e recebemos, coletivamente, *cada membro como parte indivisível do todo*" (ROUSSEAU, 1999, p.22, grifo nosso). Dessa forma, a concepção de sociedade, definida por Rousseau, como expressão de uma "vontade geral", não pode ser combinada a uma compreensão ontológica atomista do humano. Em *As Fontes do Self*, Taylor compreende essa noção de sociedade rousseauniana, em parte, como uma *reação* às teorias baseadas na visão instrumentalista de sociedade e concepção atomista de humano (TAYLOR, 1997a, p.317). Ao contrário, para a tese republicana de Rousseau a sociedade deve ser a expressão de uma *identidade* compartilhada, vinculada a compromissos *comuns*. Isso

> pressupõe que o modo de vida político [...] seja, num sentido importante, anterior aos indivíduos, estabelecendo-lhes a identidade, proporcionando-lhes a matriz dentro da qual podem ser o tipo de ser humano que são e no interior da qual os fins nobres de uma vida dedicada ao bem público são primeiro concebidos. Essas estruturas políticas não podem ser vistas apenas como instrumentos, como meios para alcançar fins que poderiam ser estruturados sem elas. (TAYLOR, 1997, p.255)

Assim, sob uma perspectiva ontológica do humano como *engajado* à sociedade – em que cada membro é parte indivisível do todo –, uma *nova* concepção secular do político surge, mas sob outras bases. A autoridade divina que garantia a ordem hierárquica social na Idade Média fora substituída por uma concepção de "vontade geral" enquanto expressão de um "eu comum" indivisível (ROUSSEAU, 1999, p.22). Nessa concepção do político, a manutenção da ordem social, pensada em termos estritamente imanentes e exclusivamente humanos, exigia uma identificação e engajamento dos seus cidadãos.

Aqui, é possível perceber a viragem e a profunda transvaloração ocorrida na Modernidade. No imaginário social medieval, a única autoridade capaz de garantir a ordem social hierárquica e assimétrica era Deus e o poder dos soberanos era compreendido como uma extensão dessa autoridade. A Igreja e a religiosidade cumpriam uma função crucial para a manutenção dessa ordem através dos rituais e votos de fidelidade e proteção necessários às relações de vassalagem e suserania. Na modernidade, essa compreensão de ordem social deu lugar à outra. Assim, foi preciso um novo ideal de soberania que permitisse pensar a autoridade estatal. No caso da concepção de ordem republicana, esse ideal foi a *soberania popular*, enquanto uma "vontade geral".

Contudo, na concepção de ordem presente no republicanismo, tal como no liberalismo, as crenças religiosas foram relegadas ao âmbito *privado* das vidas dos cidadãos. Em *O Contrato Social*, Rousseau, afirma:

> Ora, ao Estado importa que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. (ROUSSEAU, 1999, p.165)

Assim, as questões religiosas são de interesse do Estado apenas na medida em que elas interferem na moral e nos deveres dos cidadãos para com a República e uns para com os outros. Fora isso, tais questões dizem respeito à vida privada dos cidadãos. Aqui, tal como no liberalismo, a separação entre Estado e Igreja se apresenta como um elemento fundamental. Embora se possa argumentar que se trataram de justificativas distintas para esta separação (que abordaremos na seção 4.2), a defesa de Taylor é de que, tanto a concepção liberal como a republicana de ordem moral moderna, são expressões de um mesmo imaginário social moderno cuja rejeição à visão cosmorreligiosa do mundo medieval é constitutiva.

Contudo, para Taylor, embora sejam expressões de um mesmo imaginário social, o liberalismo e o republicanismo revelam uma tensão presente na Modernidade. Em As *fontes do Self*, Taylor argumenta que

> poderíamos dizer que uma *tensão* que faz parte das democracias ocidentais modernas, descendente dos modelos anglo-saxões ou franceses do século XVIII, é aquela entre as consequências de um tipo de política atomista/instrumental, de um lado, e as demandas da política de participação do cidadão do outro. (TAYLOR, 1997, p.255, grifo nosso)

No entanto, essa tensão entre as duas interpretações da ordem moral moderna – a liberal e a republicana – não apenas diz respeito a distinções teóricos-políticas existentes entre elas, mas é expressão de uma tensão mais fundamental presente no imaginário social moderno: entre o paradigma *naturalista* e o *expressivista.* Rosa, em *Identität und Kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, põe em relevo a existência desses dois paradigmas como *fontes morais* em tensão na modernidade. Para Rosa, em Taylor,

> o *paradigma naturalista* não se apresenta como ocupando monisticamente todo o mapa de significados na modernidade, de modo que uma saída ou uma crítica a ele só seria possível fora do horizonte da Modernidade e, portanto, apenas disponível ao custo da própria Modernidade [...]. Para Taylor, o mapa moral da Era Moderna contém bens e horizontes que são essencialmente diferentes aos do naturalismo, mas que são, no entanto, decisivos para uma

> série de aspirações, planos de vida, padrões de interpretação e ideais que são também inerentes à Modernidade. Por esta razão, ele vê a identidade moderna como essencialmente co-constituída [*mitkonstituiert*] por um segundo paradigma, que ele chama de *romântico-expressivo* e que, em certa medida, representa a contra-ideologia à visão de mundo naturalista dominante, e que também surgiu em grande medida em protesto a ela. (ROSA, 1998, p.353, grifo nosso)

Dessa forma, é possível defender que existem na interpretação de Taylor dois paradigmas em *tensão,* mas que engendraram expressões teórico-políticas distintas de uma mesma concepção de ordem social na Modernidade: por um lado, o "naturalismo", cuja defesa de uma autointerpretação como sujeito desengajado possibilitou pensar a sociedade como fundada no autointeresse individual, como no liberalismo, no utilitarismo e no libertarismo; e, por outro lado, o "expressivismo", cuja defesa de uma compreensão de *sujeito engajado* possibilitou pensar a ordem social enquanto expressão de uma identidade política singular e autêntica, como no caso do *republicanismo*, do *nacionalismo* e, mais contemporaneamente, do *comunitarismo* (TAYLOR, 2000f, p.198; 2010a, p.555-556). Mas, mesmo em tensão e em disputa, tais articulações teórico-políticas da ordem social moderna são expressões de um mesmo imaginário social cuja recusa à visão de ordem cósmico-religiosa é constitutiva.

É nessa medida que devemos compreender a passagem que nos serviu de *leitmotiv* na presente seção: "a rejeição da radicação cósmico-religiosa foi realizada por uma nova concepção do 'político'" (TAYLOR, 2010c, p.32; 2011g, p.47; 2012a, p.182; 2014c, p.69). Para Taylor, a noção de ordem moral moderna – implicada tanto na tese republicana como na liberal – se apresentou na Modernidade como alternativa secular à concepção de ordem hierárquica religiosa medieval. A defesa de Taylor é que houve uma mudança maciça dos *bens constitutivos* que constituem nossa autointerpretação enquanto seres humanos. Sob esta perspectiva, afirma Taylor:

> Sociedades democráticas são organizadas não necessariamente em torno de uma "religião civil", como alegou Rousseau, mas certamente em torno de uma forte "filosofia da civilidade", consagrando as três normas, que nas sociedades contemporâneas são frequentemente expressas como (1) direitos humanos; (2) igualdade e não discriminação; e (3) democracia. (TAYLOR, 2010c, p.32, 2011f, p.318; 2011g, p.47; 2012a, p.182; 2014c, p.69)

Assim, na Modernidade, uma ordem social ideal secular – expressa em suas diferentes "redações" –, ao enfatizar os direitos, as liberdades e a democracia, confrontou-se com um contra-ideal de ordem social-religiosa, que enfatizava a obediência, a hierarquia, a piedade e o sacrifício. Nas palavras do autor, "o que aconteceu aqui não foi que uma perspectiva moral se

curvou aos fatos brutos. Em vez disso, *ela deu lugar a outra perspectiva moral*", que Taylor denomina de *ordem moral moderna* (2007b, p.64-65, grifo nosso).

Foi na esteira dessa transvaloração social que a distinção entre Igreja e Estado, entendidas como parte da visão cosmorreligiosa cristã, precisou ser rearticulada e assumiu outras expressões teórico-políticas no Ocidente. Por essa razão, o primeiro passo dessa história – isto é, compreender o passado de uma cultura cuja díade secular-religiosa era constitutiva – é decisivo para se entender o segundo passo – como as rearticulações teórico-políticas, *exclusivamente seculares*, se tornaram as únicas alternativas viáveis. Mas essa história, como interpreta Storey, não pode ser entendida como

> uma apologética cristã. Taylor não está defendendo a fé em si. Em vez disso, ele está usando uma releitura cuidadosa da história medieval e moderna do cristianismo, a fim de mostrar que o poder da tensão entre compromissos éticos "deste mundo" e "de outro mundo" moldou nossa consciência contemporânea. (STOREY, 2009, p.207)

Para Taylor, as teorias políticas que surgiram na Modernidade – em especial, o liberalismo e o republicanismo – foram constituídas necessariamente em *diálogo*, *continuidade* e *ruptura* com a *tradição* e, portanto, são *históricas*. O processo de secularização, que ocorreu na Modernidade ocidental, diz respeito às exigências de uma cultura particular e que foram articuladas e explicitadas em teorias que deram expressão a tais exigências. No caso específico da narrativa histórica da secularidade moderna de Taylor, a concepção secular do político surgiu em virtude do forte apelo à uniformidade, à homogeneização e à racionalização das formas de vida, enquanto reação à ordem hierárquica e social medieval. Por esse motivo, a concepção do político, que dá suporte aos arranjos institucionais das democracias ocidentais, foi pensada *em oposição* à ordem religiosa. Mas essa é, em todos os casos, *uma* história de *uma* cultura particular. Por isso, para Taylor, seria um erro pensar a concepção secular do político como de antemão universalmente válida e devendo ser aplicada em todos os lugares do planeta. Em contrapartida, também seria igualmente errôneo pensar os bens constitutivos, expressos através dela – como liberdade, igualdade, democracia – como apenas circunscritos aos arranjos institucionais ocidentais e compartilhados pelas culturas ocidentalizadas e secularizadas. Mas aqui já nos encontramos no campo da *defesa política* do autor, que discutiremos na próxima seção.

4.2 POR UMA *NOVA* CONCEPÇÃO SECULAR DO POLÍTICO

Até o presente momento, o capítulo dedicou-se à reconstrução histórica da concepção de "político" moderna em sua relação com a narrativa histórica da secularidade presente na filosofia de Taylor. Através dessa reconstrução, foi possível observar como o autor articula aspectos ontológicos e teórico-políticos em uma mesma narrativa. Na presente seção, buscaremos explicitar como Taylor articula sua concepção do político através dessa reconstrução histórica. É importante destacar que nosso intuito aqui não é apresentar os contornos gerais de uma possível "teoria política" de Taylor, mas mostrar como o autor *defende* uma concepção *político-secular* por meio de uma *rearticulação* da noção de *secularidade* em que sua narrativa histórica e sua ontologia do humano são decisivas. Em suma, pretendemos argumentar que a concepção do político tayloriana precisa ser entendida como entrelaçada à sua antropologia filosófica e à sua história da secularidade moderna. Para tanto, nossa estratégia argumentativa – a exemplo da "agenda" filosófica de Taylor (exposta na seção 1.1) – consistirá em desenvolver primeiro o compromisso *negativo* e depois o *positivo* da proposta de redefinir a noção de *secularidade* e rearticular a concepção de "político" moderna. Dessa forma, na subseção 4.2.1, exporemos as críticas de Taylor à maneira como o secularismo se desenvolveu e assumiu expressões *excludentes*, tanto no liberalismo como no republicanismo. Feito isso, buscaremos discutir, na subseção 4.2.2, a concepção secular do político não-secularista defendida por Taylor, e como ela se encontra articulada à sua antropologia filosófica e história da secularidade.

4.2.1 Ordem democrática secular e o problema da exclusão

No final da última seção, vimos que Taylor considera o liberalismo e republicanismo como expressões teórico-políticas paradigmáticas e decisivas para a constituição de uma nova concepção da ordem político-secular moderna. Na Modernidade, através de tais expressões teóricas, se passou a conceber o "povo", enquanto "um corpo político" (LOCKE, 1994, p.134) ou "vontade geral" (ROUSSEAU, 1999, p.22), como suporte de uma ordem secular democrática. Essa mudança exprime não apenas um novo reconhecimento das capacidades humanas como única fonte de legitimação da ação do Estado, mas também um novo ideal: uma sociedade será democrática quando seu "governo" for "do povo, pelo povo e para o povo" (TAYLOR, 2011j, p.124), em que "povo" deve significar todos, sem exceção.

Contudo, para Taylor, esse ideal democrático também pode gerar *exclusão*. Em 2017, Taylor publica o artigo "Democratic Exclusions: Political Identity and the Problem of Secularism"[19], em uma coluna sobre ética e religião do jornal australiano *ABC*. Nele, o autor aborda o problema de exclusão democrática da seguinte maneira:

> A democracia moderna como a conhecemos – ao contrário da democracia antiga – é *universalista.* Acreditamos que os direitos dos cidadãos devem ser aplicados a toda a população, sem exclusão por motivos de gênero, propriedade, origem e raça. Mas, de forma paradoxal, a democracia também pode gerar exclusão, e regularmente o faz. (TAYLOR, 2017b, grifo nosso)

Em outro escrito, "Democratic Exclusion (and its Remedies?)"[20], Taylor destaca que nem todas as formas de exclusão precisam significar a eliminação física ou imposição forçada. Talvez as formas mais eficazes de exclusão sejam aquelas cuja imposição de uma identidade majoritária assume a forma tácita de anulação das diferenças. Assim, a exclusão nos regimes democráticos pode assumir formas mais ou menos *sutis* ou *rígidas*, através de políticas assimilacionistas, ou a partir da perseguição e eliminação de grupos étnicos específicos, vistos como ameaça à identidade política dominante, ou ainda, conferindo a certos grupos divergentes um grau inferior de cidadania.

Nas formas mais *sutis* de exclusão, o que importa é a homogeneização – parcialmente ou totalmente – das diferenças identitárias da população por força de exigências assimilacionistas. Como afirma Taylor, nesse modelo, implicitamente, "trata-se de dizer: como vocês são, ou se consideram como tal, não tem importância aqui para nós" (TAYLOR, 2011j, p.131). Nas formas mais *rígidas*, a exclusão ocorre nos casos em que uma política assimilacionista deixa de ser vista como eficaz e a exclusão assume a forma de "limpeza étnica", por meio da expulsão, segregação ou do extermínio de grupos étnicos ou formas de identidades consideradas ameaçadoras à ordem social.

Em outros casos, a exclusão não toma a forma nem de assimilação forçada e nem de perseguição, mas acontece ao conceder um *status* de cidadania incompleto, como no caso dos chamados "imigrantes nativos" (TAYLOR, 2011j, p.132). Nesse modelo de exclusão, não existe formalmente uma política assimilacionista imposta, nem eliminação ou perseguição, mas ocorre ao conferir aos imigrantes ou a certos grupos culturais ou sociais o *status* permanente de

[19] Na presente tese, com tradução nossa.
[20] Originalmente publicado em 1999, em *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives,* o escrito foi reunido à coletânea de artigos *Dilemmas and Connections,* de 2011. Na presente tese, seguiremos a paginação referente a esta última edição, com tradução nossa.

cidadania incompleta. Na maioria das vezes, por não caracterizar uma política formalmente estabelecida, é mais *sutil* e publicamente negado. Mas pode ser facilmente percebido na linguagem adotada pelos membros considerados "de primeira classe" ao se referirem ao "problema". Assim, adota-se uma linguagem que distingue um "nós" de um "eles", em que "eles" são um permanente "problema" e não parceiros iguais no debate político e público. Taylor também inclui como exemplo desse modelo de exclusão o caso das "primeiras nações" do Canadá[21] e nos "negros dos EUA" (TAYLOR, 2011j, p.133).

Taylor também aponta que uma política de homogeneização do exercício da cidadania pode não estar direcionada apenas aos imigrantes ou aos grupos étnicos distintos, mas a toda a sociedade. O caráter distintivo desse modelo de exclusão não é a assimilação cultural de grupos culturais distintos, mas a necessidade de impor uma única fórmula rígida de identidade cidadã a toda a sociedade. Nesse modelo, a exclusão opera sob outro eixo, mas em virtude de exigências democráticas: da necessidade de buscar uma maior coesão e/ou um entendimento comum e/ou uma cultura política comum. Nas palavras de Taylor, "as democracias por vezes têm tentado forçar seus cidadãos a um molde único" (TAYLOR, 2011j, p.134).

Para Taylor, a tendência à exclusão *não* é uma característica *externa* às exigências impostas pela viabilidade de um regime democrático secular, e sim *interna* a elas. Nas palavras do autor, "o que faz a democracia inclusiva é que ela é o governo de *todo* o povo; o que a faz excludente é que ela é o *governo* de todo o povo" (TAYLOR, 2011j, p.124). O dilema exposto é que a exigência de *inclusão* – enfatizada na primeira frase – pode ser eclipsada pelas exigências de *identificação* ou *neutralidade* necessárias a um regime democrático. Assim, Taylor considera a exclusão como um dos efeitos da maneira como a ordem moral moderna foi instituída na Modernidade. Nesse sentido, a exclusão é inerente aos dois principais paradigmas teórico-políticos – o liberal e o republicano – que deram expressão ao imaginário social moderno. Na conferência *Algunas Condiciones para una Democracia Viable*, Taylor considera que tanto o liberalismo quanto o republicanismo apresentam aspectos importantes relativos às exigências inerentes aos valores democráticos, mas também revelam "distorções fundamentais" quanto à aplicabilidade dessas mesmas exigências (TAYLOR, 2012b, p.15). Sendo assim, nas duas próximas subseções, apresentaremos como o problema da exclusão se relaciona às interpretações liberal e republicana da ordem político-secular moderna.

[21] *First Nations* ou *Premières Nations* é uma expressão utilizada para se referir aos povos indígenas originários localizados no território canadense.

4.2.1.1 Ordem liberal e o problema da exclusão

No caso do liberalismo, para Taylor, o problema da *exclusão* encontra-se ligado à exigência de *neutralidade* como necessária à ação estatal. Para os liberais, essa exigência é relativa ao imperativo de *inclusividade* presente na máxima democrática de um governo para *todos*. A inclusividade é entendida como extensiva ao princípio da *dignidade humana*, indispensável à defesa da *igualdade* e da *não discriminação* (TAYLOR, 2017a). Nesse sentido, a resposta liberal ao problema da exclusão é que, uma vez que as sociedades contemporâneas são marcadas por um desacordo profundo de seus membros em relação à "vida boa", apenas a *neutralidade* do Estado – no que diz respeito às diversas concepções éticas, filosóficas e religiosas existentes – o tornaria *inclusivo* e, por conseguinte, *democrático*. Para os liberais, o Estado endossar qualquer concepção particular de "vida boa" significaria transgredir o imperativo de *inclusividade* e, portanto, gerar *exclusão*.

Para Taylor, o liberalismo capta um aspecto importante das exigências implicadas pela ordem moral moderna – a de lidar de forma inclusiva com o *pluralismo* de valores existentes nas sociedades contemporâneas (TAYLOR, 2012b, p.15), mas, por outro lado, pode acabar falhando quanto à defesa da própria inclusividade, ao se tornar "cego às diferenças" (TAYLOR, 2000b, p.252). A acusação comum que se faz ao liberalismo é que

> o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica. Da maneira como a tese se apresenta, portanto, só as culturas minoritárias ou sumidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia. Assim, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque oprime identidades), mas também, de modo *sutil* e *inconsciente*, altamente discriminatória. (TAYLOR, 2000b, p.254, grifo nosso)

A leitura de Taylor é que essa posição discriminatória ou excludente atribuída ao liberalismo não é apenas resultado de uma imposição de uma cultura hegemônica sobre outras, mas se encontra na base da *interpretação liberal* – que se tornou paradigmática – da concepção do político na Modernidade. Assim, as diversas "redações" presentes na corrente liberal do pensamento político são variações – algumas mais inclusivas que outras – de uma mesma interpretação da "ordem moral moderna". Na versão liberal de ordem, a separação entre *o domínio do político*, como sustentado por razões seculares, e *o domínio do religioso*, como parte do âmbito privado das vidas de seus membros, é central. A questão para Taylor é: o que tornou

a compreensão liberal de ordem válida e amplamente aceita como condição necessária para a democracia?

Para o autor, as razões que sustentam a versão liberal de ordem envolvem elementos tanto *ontológicos* e *epistemológicos* quanto *políticos*. Por um lado, dizem respeito à defesa *ontológica* da compreensão de *sujeito desengajado* e *anterior à sociedade,* o que possibilitou conceber e formular uma concepção de racionalidade considerada *epistemologicamente* superior, independente dos contextos práticos de justificação; por outro, ligam-se à tentativa de produzir e manter consensos *políticos* sobre normas e princípios basilares para o funcionamento de uma sociedade democrática.

Comecemos pelas *razões políticas*. Se dermos um passo atrás, perceberemos que o pano-de-fundo da interpretação liberal da ordem moral moderna

> foram as guerras religiosas, ou melhor, a busca, em meio à fadiga e ao horror das batalhas, de uma saída para elas. Sentiu-se a necessidade de uma base de coexistência para os cristãos de diferentes convicções confessionais. Isso significava, na prática, que o domínio público tinha de ser regulado por certas normas ou acordos que eram independentes da lealdade confessional e que poderiam, de alguma forma, ser garantidos contra a subversão em nome de tais lealdades. (TAYLOR, 1998c, p.32)

É nesse contexto que ocorre a estratégia liberal de conceber a sociedade enquanto um *contrato* firmado sob o interesse comum – de cada um de seus membros – na preservação de seus direitos naturais e individuais. O desafio aqui era duplo: estabelecer um conjunto neutro de princípios cegos às diferenças capaz de garantir a coexistência pacífica e a ordem política; e garantir que o interesse na manutenção desse "núcleo comum" fosse capaz de superar as exigências confessionais específicas. Essa *estratégia* – que podemos chamar de liberal – passa a entender os fundamentos da coexistência pacífica entre as pessoas de diferentes crenças através de uma base *secular* independente, "imune a todas essas crenças religiosas conflitantes" (TAYLOR, 1998c, p.34).

Sob o contexto de uma sociedade em profundo desacordo religioso, era preciso *rearticular a* distinção cristã entre poder *secular* e autoridade *religiosa* de forma a dar sustentação ao conjunto de princípios cegos às diferenças. Era preciso pensar o domínio do político operando sob princípios e razões independentes, de forma que – nos casos em que fosse necessário agir – o Estado precisava operar por razões aceitas por todos e, consequentemente, de forma não discriminatória. Daí a exigência liberal de *neutralidade* como necessária à ação estatal.

É nesse contexto que os elementos *ontológicos* e *epistemológicos* entram em cena e se somam à estratégia *política* liberal. Para Taylor, o estabelecimento da concepção liberal do político, contou com a apoio, ou melhor, foi articulado segundo um dos paradigmas incipientes do imaginário social da época: o *naturalismo.* Assim, a crença que sustentava a concepção político-secular liberal é a mesma que servia de suporte às pretensões de universalidade do discurso científico moderno: a crença de que podemos descobrir, através da "simples razão", as leis universais da natureza, de forma independente dos contextos históricos e culturais, bem como das crenças pessoais dos próprios cientistas. No caso dos assuntos de ordem política, "deve haver, conforme essa visão, uma *morale indépendante* coerente, uma moralidade social autossuficiente". Assim, através do uso secular da razão – diferentemente do uso religioso – é possível deliberar a partir "da 'simples razão' (*die blosse Vemunft*), ou seja, sem auxílio de quaisquer premissas 'extras' derivadas da Revelação ou de qualquer outra fonte supostamente transcendente" (TAYLOR, 2009b, 1148; 2011f, p.307; 2011i, p.35; 2012a, p.163; 2016b, p.6).

Embora a concepção secular de razão seja defendida como *neutra*, ela está sustentada, para Taylor, na *crença ontológica* do humano como desengajado e sob uma distinção epistêmica. Como vimos no último capítulo (seção 3.2), Taylor considera existir uma mútua implicação entre essa crença ontológica e a defesa de uma compreensão *restrita* de *racionalidade*. Esses dois aspectos combinados engendraram um entendimento – que se tornou comum – no qual a validade das justificativas apresentadas poderiam ser de antemão determinadas pela *forma* discursiva utilizada. Assim, há

> a razão secular que todos podem usar e pela qual tirar conclusões, isto é, conclusões com a qual todos podem concordar. Há, então, linguagens especiais que introduzem pressupostos extras, os quais podem até contradizer os da razão secular comum. (TAYLOR, 2009b, p.1162; 2011f, p.320; 2012a, p.184; 2014c, p.71)

Como o contexto da estratégia política liberal foram as "guerras religiosas" e a incipiência do paradigma naturalista, a distinção epistêmica entre uma forma discursiva universalmente válida e outras tantas não válidas foi apresentada como uma solução satisfatória às profundas discordâncias confessionais. Daí a privatização das *razões religiosas*, bem como a exigência liberal, imposta aos membros da sociedade, de operarem – nos casos de deliberação e constituição de consensos públicos – *apenas* segundo *razões seculares* e que deixem suas crenças religiosas fora da esfera pública. Para muitos, a justificativa para essa exigência parece óbvia: como as linguagens religiosas não são publicamente compartilhadas, é preciso que os cidadãos operem segundo uma linguagem secular partilhada e publicamente reconhecida por

todos. Por isso, para a concepção liberal do político, o desenvolvimento de uma linguagem *neutra* e *pública* é entendida como necessária à garantia da *ordem democrática*.

É importante destacar que essa exigência de se operar apenas através de uma linguagem secular, no que diz respeito às deliberações públicas, tem sido motivo de discussão – mais especificamente, a partir das duas últimas décadas do século passado – e não se apresenta como um consenso entre os teóricos do liberalismo na atualidade. Entre os liberais contemporâneos existem posições mais ou menos inclusivas ou exclusivas sobre tal exigência (Cf. ARAUJO, 2012a, p.15). Em relação a esse movimento de abertura epistêmica por parte dos filósofos liberais, Taylor destaca que as posições de John Rawls e Jürgen Habermas evoluíram consideravelmente nas últimas décadas, ao ponto de admitirem – "sob certas condições" – que outras linguagens não-seculares são relevantes ao debate público (TAYLOR, 2019b, p.1163; 2011g, p.50; 2012a, p.185; 2014c, p.71).

Embora essa discussão seja de extrema relevância, não conseguiremos abordá-la em detalhes na presente tese, porque, em parte, muito das diferenças entre os teóricos do liberalismo em torno da exigência do discurso secular passam despercebidas ou são ignoradas por Taylor. Além disso, a metodologia histórico-filosófica empregada pelo autor procura tratar as teorias filosóficas em conformidade com o imaginário social histórico que as dão sustentação. Por esse motivo, Taylor se preocupa muito mais em dar relevância aos elementos valorativos que sustentam o paradigma teórico liberal do que às suas "redações" particulares. Essa abordagem, no entanto, não deveria retirar a importância de se tratar os aspectos singulares presentes na letra de cada autor em diálogo. Ao contrário, um tratamento das especificidades teóricas ajudaria a embasar melhor a argumentação histórica. Há diversos exemplos em que Taylor procura compatibilizar hermeneuticamente uma interpretação própria dos textos dos autores em diálogo com os aspetos gerais de um horizonte semântico e valorativo de uma época.[22] Mas, no caso em questão, isso não foi desenvolvido pelo autor.[23]

---

[22] Apenas para apontar alguns bons exemplos da abordagem histórico-hermenêutica de Taylor, em que o autor busca compatibilizar interpretação textual e horizonte semântico histórico, cf. o capítulo oitavo da *As Fontes do Self*, intitulado "A razão desprendida de Descartes", em que o autor mostrar a recuperação moderna do estoicismo antigo na obra de Descartes (TAYLOR, 1997, p.189-208); e o capítulo décimo quarto da obra *Uma Era Secular*, intitulado "Religião Hoje", em que o autor busca compreender a posição de William James sobre a experiência religiosa em conformidade com as características seculares da atualidade.

[23] Gostaríamos de acrescentar que – como destaca Luiz Bernardo Leite Araujo, em "A ordem moral moderna e a política do secularismo" – Taylor não dá a devida atenção ao liberalismo de Rawls. Nas palavras de Araujo: "O fato é que, ao contrário do que Taylor presume, Rawls rejeita a identificação entre 'razão pública' e 'razão secular', na medida em que esta última se define 'como a argumentação que se baseia em doutrinas não religiosas abrangentes', cujos valores 'são amplos demais para servir aos propósitos da razão pública' e estão sujeitos às

Contudo, por mais inclusivas que as posições de Rawls e Habermas sejam, para Taylor, elas são "redações" de um paradigma teórico-político que considera ser possível dar respostas satisfatórias aos dilemas morais e políticos através da "simples razão". Em relação a esses autores, Taylor afirma:

> A despeito de todas as suas diferenças, eles parecem reservar uma posição especial para a razão não religiosamente informada (chamemo-la de "simples razão"), como se esta última fosse capaz de resolver certas questões político-morais (a) de um modo que possa satisfazer legitimamente qualquer pensador honesto e claro, e (b) em que as conclusões religiosamente embasadas serão sempre duvidosas, e no final das contas convincentes somente para as pessoas que já tenham aceitado os dogmas em questão. (TAYLOR, 2009b, p.1163; 2011f, p.320; 2011g, p.50; 2012a, p.190; 2014c, p.71)

Para Taylor, essa exigência de apenas operar segundo a "simples razão" – ou a cláusula extra de tradutibilidade defendida por ambos os autores supracitados[24] –, destinada às "comunidades de fé" (Habermas) ou às "doutrinas abrangentes", religiosas ou seculares (Rawls), está ancorada em uma *crença epistemológica* de fundo. Isto é, está fundamentada na crença de que, sob certas condições de validade, seria possível determinar o que é correto, justo ou verdadeiro. De acordo com tais condições de validade, as razões religiosamente informadas são de antemão inválidas ou condicionadas a uma posterior validação em uma linguagem secular publicamente reconhecida. Ou, como afirma Oliveira, em referência a Rawls, a pretensão liberal consiste na

> ideia de que é possível obter princípios de justiça válidos, aceitáveis para todos, à luz de um procedimento estruturado com base em certas ideias de uma sociedade democrática, independentemente de qualquer doutrina abrangente (religiosa ou secular). (OLIVEIRA, 2020, p.71)

No entanto, para Taylor, a exigência de se operar através da "simples razão" – ou por razões compatíveis à "simples razão" –, não é uma regra geral imposta em virtude do princípio de

---

mesmas restrições impostas pelo critério de reciprocidade democrática" (ARAUJO, 2012b, p.44). Seguindo a interpretação de Araujo, o domínio do político em Rawls – assim como Taylor –, embora secular, não é secularista. Na subseção 4.2.2, voltaremos a essa discussão e definiremos melhor a concepção secular do político defendida por Taylor.

[24] Especificamente, nos referimos aqui à defesa da necessidade de tradução impostas às doutrinas abrangentes, presente no escrito de 1997, "A ideia de razão pública revisitada", que compõe a última parte do livro *O Liberalismo Político*, de Rawls, segundo o qual "as doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas e não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentada razões políticas adequadas – e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam" (RAWLS, 2011, p.549); e também nos referimos ao livro de Habermas, intitulado *Entre Naturalismo e Religião,* de 2005, em que o autor defende que "as tradições religiosas possuem poder de aglutinação especial no trato de intuições morais principalmente no que tange a formas sensíveis de uma convivência humana. Tal potencial faz do discurso religioso que vem à tona em questões políticas referentes à religião um candidato sério a possíveis conteúdos de verdade, os quais podem ser, então, tomados do vocabulário de uma determinada comunidade religiosa e traduzidos para uma linguagem acessível em geral (HABERMAS, 2007, p.148, 149).

neutralidade do Estado, mas está fundida a *uma forma historicamente particular de realizá-lo*. No caso da estratégia liberal, a aplicação do princípio de *neutralidade* estatal funde-se à crença epistemológica-naturalista de que apenas razões seculares são capazes de cumprir as condições de validade necessárias à construção de consensos democráticos e a resolução de dilemas morais-políticos, e de que outras linguagens não-seculares precisam, de alguma forma, se adequar. Por esse motivo, dar um *status* privilegiado a uma forma de razão em detrimento de outras não é marginal ao paradigma teórico-liberal, e sim central em sua estratégia política de lidar com a diversidade cultural, em geral, e com a diversidade religiosa, em particular.

Sendo assim, para Taylor, o problema da *exclusão* presente na estratégia liberal decorre de alguns dos preconceitos *ontológicos* e *epistemológicos* mais fortes do imaginário social moderno, na qual a tradição liberal está enraizada: a ideia de que é possível compreender o humano fora de seus contextos autointerpretativos (uma posição ontológica naturalista) e de que apenas princípios racionais extrínsecos aos contextos de justificação são capazes de lidar com a diversidade cultural humana (uma concepção *restrita* de racionalidade). Nos exemplos mais radicais de manifestação desses preconceitos,

> afirma-se que seja possível determinar o método adequado no âmbito dos princípios atemporais e que não seja necessária nenhuma outra contribuição ou negociação para defini-los e adaptá-los à nossa sociedade atual. A base para esses princípios pode ser encontrada apenas na razão. (TAYLOR, 2009a, p.vii)

Em "Propósitos Entrelaçados: o debate liberal-comunitário", Taylor aponta como exemplos dos casos mais radicais, as teorias de Robert Nozick e Milton Friedman (TAYLOR, 2000f, p.198). No texto supracitado, o autor refere-se ao "primeiro Rawls" como defensor radical do *status* privilegiado da razão secular (TAYLOR, 2009a, p.vii). Nos casos menos radicais, há alguma rearticulação dos preconceitos – ontológico e epistemológico – de modo a evitar as formas mais exacerbadas de interpretá-los. Nesses casos, os preconceitos *ontológicos* e *epistemológicos* se traduzem em uma concepção não substancial de humano – por exemplo, como um agente autointeressado, racional ou comunicativo –, e em alguma regra de acomodação das razões não-seculares, de forma a preservar um espaço seguro para a realização dos debates e deliberações públicas (como no último Rawls e em Habermas). Em todo caso, o problema de se manter alguma versão dos dois preconceitos mencionados é que, nas palavras de Taylor,

> (a) não existe um conjunto tal de princípios eternos que pode ser determinado pela simples razão pura, pelo menos nos pormenores com que devem sê-lo para um determinado sistema político; (b) as situações diferem muito e requerem diferentes tipos de realização concreta dos princípios gerais

> acordados, de modo que certo grau de elaboração é necessário em cada situação. (TAYLOR, 2009a, p.vii; 2009b, p.1151-1152; 2010c, p.24; 2011f, p.310; 2012, p.168; 2011g, p.35)

Ao afirmar isso, Taylor pretende contrapor-se à interpretação liberal da ordem moral moderna. Para o autor, o liberalismo ainda se encontra preso a uma noção de racionalidade *estrita* herdada do paradigma naturalista moderno. Por isso, a posição liberal implicaria, para Taylor, em uma interpretação muito rígida e pouco acomodativa dos três bens constitutivos da ordem moral moderna: (1) direitos e liberdades (direitos humanos); (2) igualdade (não discriminação); e (3) consentimento (democracia). Mas a causa dessa interpretação rígida consiste em pretender sustentar os bens constitutivos da ordem moral moderna em "alguma autoridade supostamente superior", o que "priva certas famílias espirituais" de uma voz na elaboração e acomodação desses princípios, provocando "conflitos e dilemas difíceis" de resolver entre esses bens constitutivos (TAYLOR, 2009a, p.vii; 2009b, p.1152; 2010c, p.24; 2011f, p.310; 2012, p.168; 2011g, p.35).

É nesse sentido que uma defesa *particular* do princípio de *neutralidade* – na qual pensa o Estado como "cego às diferenças" – pode gerar *exclusão*. Para Taylor, o modo de exclusão presente no liberalismo – pensado nesses termos – não decorre da necessidade *política* de lidar com a diversidade, nem da necessidade de se adotar uma linguagem inclusiva – e nesse sentido mais neutra – por parte do Estado, mas por fazer uma interpretação pouco criativa do imperativo moderno de *não discriminação*, em virtude de preconceitos presentes em nosso imaginário social moderno.

Entretanto, seguindo a narrativa histórica de Taylor sobre a secularidade moderna, é possível observar que a interpretação liberal rígida e pouco criativa da ordem moral moderna poderia ser entendida não apenas como fruto de uma concepção desengajada do sujeito e uma compreensão restrita de racionalidade, mas também fundada em certos *valores fortes* do imaginário social moderno, oriundos de uma ética particular. Nas palavras do autor, em parte, o que aconteceu na modernidade

> foi que a experiência foi moldada por uma teoria poderosa que postulava a primazia do indivíduo, do neutro, do intramental como o local da certeza. O que estava impulsionando essa teoria? Certos "valores", virtudes, excelências: aqueles do sujeito independente e desvinculado, que controla reflexivamente seus próprios processos de pensamento, "autorresponsavelmente" [...]. Há uma ética aqui, de independência, autocontrole, autorresponsabilidade, de um desengajamento que traz o controle; uma postura que exige coragem, a recusa dos confortos fáceis da conformidade com a autoridade, dos consolos de um

> mundo encantado, da rendição aos estímulos dos sentidos. (TAYLOR, 2007b. p.61)

Através dessa interpretação de Taylor, o modelo liberal da ordem moral moderna – embora se reconheça como decorrente de um processo racional neutro, ancorado em condições gerais de validade – está, na verdade, *engajado* ao imaginário social de uma época e *comprometido* com determinados valores culturalmente situados: na postura autocontida e desprendida, no autocontrole racional e metódico, em detrimento dos sentimentos, do corpo, do pertencimento e das emoções. Sob esta perspectiva, a acusação comum feita ao liberalismo, de que "o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica", passa a fazer sentido. De acordo com essa acusação, "só as culturas minoritárias ou sumidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia" (TAYLOR, 2000b, p.254). Assim, de "modo *sutil* e *inconsciente*", as culturas não-hegemônicas encontram-se em meio ao processo de *secularização*, *racionalização* e *homogeneização* dos modos de vida, e, por conseguinte, sendo *excluídas.*

4.2.1.2 Ordem republicana e o problema da exclusão

Segundo Taylor, o problema da exclusão não está apenas circunscrito à interpretação liberal da ordem moral moderna, mas também ao outro paradigma teórico-político da modernidade: o *republicanismo*. Tal como o modelo liberal, as razões pelas quais o republicanismo pode manifestar-se excludente estão relacionadas ao nível *ontológico* e *político* da interpretação republicana da ordem moral moderna. Por um lado, diz respeito à compreensão de sujeito *engajado* em um contexto histórico-cultural particular, por outro, à necessidade de se produzir uma maior identificação e fortalecimento dos cidadãos com os vínculos patrióticos que sustentam os ideais normativos da ordem social.

No artigo "Democratic Exclusions: Political Identity and the Problem of Secularism", Taylor faz uma distinção elucidativa quanto ao "sentido daquilo pelo qual estamos comprometidos nas democracias modernas" (TAYLOR, 2017). Por um lado, afirma Taylor, "uma faceta" desse compromisso é constituída pelos princípios político-morais, que foram cristalizados na forma de (1) Direitos Humanos, (2) igualdade e não discriminação e (3) ideal de democracia. Ou seja, pelos aspectos gerais que definem a *ordem moral moderna*. Contudo, existe "outra faceta" que diz respeito aos "projetos históricos particulares", específicos para cada nação. Assim, a "fidelidade patriótica" pode ser dirigida, por exemplo, à República Brasileira, à República

Americana, à República Francesa, ou ao Reino Unido. E ainda, pode ser direcionada aos aspectos que estão envolvidos em uma identidade comum, como a história, a língua, a costumes e afins. Para Taylor, essas duas facetas constituem "*o duplo aspecto de toda de nossa identidade política*" (TAYLOR, 2017, grifo nosso).

Contudo, na interpretação republicana, os aspectos gerais da ordem moral moderna se encontram, apenas analiticamente, separados da faceta histórico-cultural da identidade política (TAYLOR, 2011j, p.127). Essa inseparabilidade ocorre por motivos *históricos* e *políticos*. Sob o ponto de vista histórico, as lutas contra a antiga ordem medieval e a concretização dos ideais de liberdade, igualdade e democracia foram realizadas em batalhas sangrentas, de forma que aqueles que se sacrificaram e deram suas vidas em nome da nova ordem moral foram os mesmos que lutaram e morreram pela pátria. Assim, a faceta histórico-cultural particular, em algumas nações, está *historicamente* fundida aos bens constitutivos da ordem moral moderna. No fim, quem venceu a batalha foi uma nação específica, com uma história, uma cultura, uma língua e costumes particulares. Por outro lado, também podemos entender esta fusão como um elemento crucial da *estratégia política republicana*: a necessidade de produzir um forte vínculo entre os cidadãos e os princípios normativos basilares da república, de tal forma que as identidades pessoais estejam também fundidas com a identidade histórico-cultural e política da nação.

Essa estratégia política pode ser observada na retórica das revoluções iluministas modernas: o objetivo revolucionário era promover a liberdade, a igualdade e a democracia. Por isso, no caso francês, afirma Taylor, a própria ordem moral moderna pode tornar-se

> a base de um orgulho nacional feroz na "última e melhor esperança para a espécie humana", na república que era portadora dos "direitos do homem". É por isso que a liberdade [...] pode se tornar um projeto de conquista. (TAYLOR, 2011j, p.128)

No final do século XVIII e início do XIX, na Europa, o sentimento democrático se expressou na luta transnacional pela emancipação dos povos contra o despotismo reinante, assegurado pela antiga ordem religiosa. Assim, muito do que estava em jogo nesse momento era o imperativo de que todos precisavam ser livres dos antigos mitos e do obscurantismo do passado. Por isso, no caso da "Primeira República Francesa", considera Taylor, essa luta se expressou como "parte de uma ideologia não religiosa, ou mesmo antirreligiosa" (TAYLOR, 2010c, p.32; 2011f, p.218; 2011g, p.47; 2012a, p.182; 2014c, p.69).

Embora a "redação" do republicanismo de Rousseau abrisse espaço para outras manifestações religiosas "benignas", havia uma forte desconfiança de que as exigências devocionais pudessem atrapalhar os planos da república, ou mesmo passassem a conspirar contra ela. E mesmo que as religiões estivessem ligadas à *liberdade* dos cidadãos, no mínimo, era preciso vigiá-las de perto. O receio de Rousseau era que a religião pudesse gerar uma tensão ou até mesmo uma ruptura no exercício da cidadania, ao conceder aos humanos "duas legislações, dois líderes, dois patriarcados, submete-os a deveres contraditórios e os impedem de serem ao mesmo tempo devotos e cidadãos" (ROUSSEAU, 1999, p.160). Em parte, tal desconfiança era justificada. A luta contra a antiga ordem medieval estava diretamente ligada à Igreja e implicava em uma disputa de poder com ela. Mas também se sustentava na ideia de que apenas a soberania popular poderia servir de *fonte* moral autônoma e independente em uma nova ordem moral secular.

O elemento básico envolvido na interpretação republicana da ordem moral moderna é que somente a *soberania popular* é a fonte de legitimação da ação do Estado. Ao se submeterem apenas às leis que forem estabelecidas por eles mesmos, através de uma "vontade geral", os cidadãos de uma república não mais precisam ser coagidos a submeterem-se às leis por meio de coerção física, nem indiretamente por medo de punições futuras, mas devem se submeter às suas leis de bom grado, uma vez que elas são expressão da *identidade* comum cuja *vontade* é geral. Nas palavras do autor, em "Democratic Exclusion (and its Remedies?)":

> Ao refletirmos sobre o que está envolvido na noção de autogoverno, e o que está implícito no modelo básico de legitimação dos estados democráticos, percebemos que eles estão fundamentados na soberania popular. Para que um povo seja soberano, ele precisa formar uma *entidade* e ter uma *personalidade.* (TAYLOR, 2011j, p.124-125)

Em contrapartida, os regimes republicanos precisam exigir um forte sentido de identificação patriótica de seus cidadãos. Se os cidadãos não possuírem essa identificação, eles não terão os elementos motivacionais necessários para carregar o fardo exigido por sua comunidade política. Os cidadãos de uma república devem pagar impostos, submeter-se a leis que, em muitos casos, são individualmente indesejáveis e inconvenientes, se alistar e eventualmente servir ao exército, estar prontos para combater em guerras quando forem convocados, estar dispostos a participar de conselhos e organizar eleições, e assim por diante. O argumento de Taylor é que, para os republicanos, somente é possível carregar o "fardo" de "bom grado" das exigências morais e cívicas se e somente se os cidadãos possuírem um forte sentimento de identificação e pertencimento com relação à comunidade política (2009b, p.1160). Por essa razão, Rousseau pensou que as democracias deveriam ser organizadas em torno de uma "religião civil", uma vez

que apenas a devoção à República poderia servir de suporte para a manutenção e reprodução da virtude cívica (ROUSSEAU, 1999, p.165).

Sob a perspectiva política, na interpretação republicana, a nova ordem moral moderna está fundada na ideia da autossuficiência moral de um *povo* enquanto uma unidade indivisível e soberana. Sob o ponto de vista ontológico, essa interpretação da ordem foi articulada em conformidade com outro paradigma teórico-filosófico da modernidade: o *expressivismo*. Apresentando-se de forma incipiente em Rousseau, tal paradigma assumiu uma "redação" mais acabada, segundo Taylor, em Johann Gottfried von Herder (TAYLOR, 2010a, p.408). Em referência à Herder, Taylor afirma que

> um *volk* [povo] deve ser fiel a si mesmo, isto é, à sua própria cultura. Os alemães não devem tentar ser franceses derivativos e (inevitavelmente) de segunda classe, como parecia encorajá-los o patronato de Frederico, o Grande. Os povos eslavos tinham de descobrir seu próprio caminho. E o colonialismo europeu tinha de ser reduzido, a fim de dar aos povos, daquilo que hoje denominamos Terceiro Mundo, sua oportunidade de serem eles mesmos sem empecilhos. Podemos identificar aqui a ideia seminal do nacionalismo moderno, em suas formas benignas e malignas. (TAYLOR, 2000b, p.245)

Para Taylor, na "interpretação" herderiana, o *locus* primário da realização da ordem moral moderna é o *povo.* É através dele que a ordem social deve ser moldada e desenvolvida. Por um lado, a defesa do "povo" enquanto o *locus* moral – e não o indivíduo – é uma reação ao processo de uniformização e homogeneização imposta pelo iluminismo reinante da época. Por outro, ela assume expressão através de uma compreensão ontológica do sujeito como engajado à sociedade e como expressão de sua cultura (TAYLOR, 2010a, p.681).

Em *Democratic Exclusion(and Its Remedies?)*, Taylor volta afirmar que "o nacionalismo nasceu da democracia, como um crescimento (benigno ou maligno)" (TAYLOR, 2011j, p.127). No nacionalismo, tal como no republicanismo, "o que é defendido e realizado no Estado nacional não é apenas a liberdade como ser humano, mas a expressão de uma identidade cultural comum" (TAYLOR, 2011j, p.127). Assim, poderíamos distinguir

> uma variante "republicana" e uma variante "nacionalista" do apelo à soberania popular, embora, na prática, os dois muitas vezes corram juntos e muitas vezes se encontrem indistintamente na retórica e no imaginário das sociedades democráticas. (TAYLOR, 2011j, p.127)

Nos casos "malignos" da variante "republicana" ou "nacionalista", a interpretação rígida da concepção ontológica do sujeito como engajado à sociedade e expressão de uma cultura se manifesta – como de fato ocorreu – em uma compreensão exacerbada do princípio de soberania

popular. Nesse caso, a necessidade democrática de identificação é revertida contra a democracia e o sentimento de que não se está vivendo aquilo que o "povo soberano" almeja viver, solapa o imperativo de *não discriminação* presente na ordem moral moderna.

Assim, o esforço conjunto em promover, manter e reproduzir a identidade comum, assume a forma de uma permanente desconfiança e vigilância do Estado em relação aos cidadãos, bem como entre os próprios cidadãos. O sentido de "identidade comum" passa a ser usado como meio de identificar e diferenciar "os verdadeiros cidadãos" de outras "identidades" consideradas desviantes. A assimilação forçada das identidades não-hegemônicas passa a ser entendida como parte do esforço conjunto para a realização de uma identidade nacional mais coesa. Em casos menos graves – mas ainda assim malignos – trata-se de uma política, implícita ou não, de assimilação e homogeneização das diferenças. Em casos mais graves, esse esforço assume a forma de segregação e/ou eliminação. Mas, em ambos os casos, quando isso ocorre, "o sentimento democrático começa a trabalhar contra a própria democracia", afirma o autor (TAYLOR, 2017). É nesse sentido que a *exclusão* pode vir a ocorrer em virtude das demandas inerentes à necessidade de realizar uma ordem política secular.

Tal interpretação nos permite pensar sobre o tipo de nacionalismo que se desenvolveu em sociedades influenciadas pela tradição republicana moderna. Nos permite também pensar em como o projeto de emancipação popular contra a antiga ordem hierárquica medieval pôde assumir outras formas de exclusão. Como exemplo, Taylor apresenta a proibição do "uso do *hijab* em escolas públicas pelas mulheres muçulmanas, que tem sido uma questão candente numa série de democracias ocidentais". Especialmente, no caso Francês, em que o uso do *hijab* foi interpretado como "um 'signe religieux ostentatoire' [símbolo religioso ostensivo], de acordo com a famosa Lei Stasi, de 2004" (TAYLOR, 2009b, p.1157; 2010c, p.28; 2011f, p.314; 2011g, p.41; 2012a, p.174-175; 2014c, p.64). Para o autor, por trás dessa proibição se encontram alguns dos preconceitos históricos arraigados do imaginário social moderno, que no caso do republicanismo assume a forma da defesa secularista da religião como ligada ao obscurantismo do passado, bem como na desconfiança de que algumas culturas e religiões poderiam atrapalhar a coesão social e a identidade nacional.

Com base no primeiro preconceito, um dos argumentos apresentados em defesa à proibição do *hijab* é de que "as meninas estavam sendo forçadas por suas famílias ou por seus pares masculinos" (TAYLOR, 2009b, p.1157; 2010c, p.29; 2011f, p.314; 2011g, p.42; 2012a, p.174-175; 2014c, p.65). E, por mais contraditório que isso possa significar, forçá-las a não usar seria

um gesto de libertá-las dos códigos de vestimentas ligados ao obscurantismo e ao patriarcado do passado. Como salienta Sebastián Rudas, em "Against Moralized Secularism"[25], de 2017, "o *laicismo* republicano assim concebido é antirreligioso porque entende a "liberdade" como a expressão de um ideal de autonomia individual que requer a emancipação de todas as crenças religiosas (RUDAS, 2017, p.49). Com base no outro preconceito mencionado, "o argumento principal era que o uso do véu na escola era menos um ato de devoção do que uma declaração de hostilidade contra a República e sua instituição essencial da *laïcité*" (TAYLOR, 2009b, p.1157; 2010c, p.29; 2011f, p.314; 2011g, p.42; 2012a, p.174-175; 2014c, p.65). Nesse caso, a exigência de *laïcité* não é entendida como uma regra geral do Estado ao procurar lidar com o pluralismo religioso, mas está fundida com uma forma historicamente particular de realizá-lo. É nesse sentido que uma manifestação religiosa "ostensiva" pode se apresentar ameaçadora.

Dessa forma, a interpretação de Taylor é de que, no caso do republicanismo, a exclusão pode ocorrer *pela* democracia e *apesar* da democracia. *Pela* democracia, uma vez que pode ser entendida como resultado de modulações exacerbadas do princípio republicano de soberania popular; e *apesar* da democracia, pois tais interpretações excludentes implicam na assimilação (em casos mais "leves") ou mesmo na segregação e eliminação (nos casos mais graves) da diversidade e das identidades culturais e, como consequência, também implicam na destruição dos direitos e das liberdades, da igualdade e da não discriminação e, por fim, da própria democracia.

Assim, os dois paradigmas teórico-políticos apresentados nesta seção – o liberalismo e o republicanismo – *podem*, para Taylor, se manifestar excludentes. No caso do liberalismo, o problema da exclusão relaciona-se à compreensão pouco acomodativa dos bens constitutivos da ordem moral moderna e, por procurar estabelecê-los sob um entendimento restrito de racionalidade, acaba por privar certas cosmovisões de um lugar na elaboração de formas mais inclusivas de efetivá-los. No caso do republicanismo, a exclusão ocorre em virtude de uma interpretação exacerbada do princípio de soberania popular, implicando em uma compreensão de identidade inflexível e cristalizada no tempo, tornando a assimilação forçada ou a segregação (confessadamente ou não) uma política permanente de Estado, excluindo igualmente outras identidades culturais da elaboração e realização dos valores constitutivos da ordem moral moderna.

[25] Na presente tese, com tradução nossa.

Até o momento, tratamos do problema da exclusão presente nos dois paradigmas teórico-políticos modernos, mas ainda não mencionamos seus efeitos. Para Taylor, talvez o maior problema presente em ambos os paradigmas políticos é que eles têm fracassado enquanto formas de sustentar uma ordem moral secular. Primeiramente, por gerar *exclusão*; e, consequentemente, por contribuir na consolidação e fortalecimento de "contraidentidades" hostis às culturas vistas como opressoras.

O perigo real que as democracias estão enfrentando hoje não é que culturas minoritárias e exógenas venham a atrapalhar a ordem social estabelecida, introduzindo elementos estranhos a ela, mas sim que, em virtude da exclusão, as minorias culturais não se integrem efetivamente à sociedade e passem a enxergar a cultura hegemônica e os elementos normativos da ordem moral moderna como avessos a elas. Nas palavras do autor, "o perigo real não é que os imigrantes mantenham suas identidades originais inalteradas, mas que desenvolvam *contraidentidades alienadas*" (TAYLOR, 2019a, p.xiv, grifo nosso). Assim, as culturas minoritárias, embora possam assumir pragmaticamente alguns elementos da cultura majoritária, por exemplo,

> podem falar alguma versão do francês ou uma versão do português, ou do alemão; aspiram a um emprego, à prosperidade, mas não são parte dela (sentem-se forasteiros e querem revidar). Temos aqui um fenômeno que é familiar em várias sociedades, como nos Estados Unidos e no Canadá – com a diferença de que nessas nações ele não acontece apenas entre os imigrantes, mas entre os afro-americanos (no caso dos EUA) e em algumas comunidades das First Nations (no caso canadense). (TAYLOR, 2019a, p.xiv)

Segundo Taylor, a verdadeira ameaça, então, não vem das culturas exógenas, mas da *integração fracassada*, em virtude de formas muitas vezes implícitas e tradicionalmente validadas de exclusão. Tal fracasso gera inevitavelmente, "um sentimento de alienação e ressentimento, que pode expressar-se em ações violentas e até mesmo em resistência aos esforços adicionais para promover a integração" (TAYLOR, 2019a, p.xiv). Mas poderíamos acrescentar mais um perigo, fruto da insistência em manter formas excludentes de democracia, que vivenciamos hoje: o perigo de que tanto o sentimento de ameaça – ligado à cultura hegemônica –, quanto o de ressentimento – provocado pela integração fracassada de culturas minoritárias – possam ser mobilizados politicamente contra a própria democracia e pôr em risco a própria ordem moral moderna.

A degradação das democracias contemporâneas foi tema de uma das últimas publicações de Taylor, *Degenerations of Democracy*[26], de 2022, escrito conjuntamente com Craig Calhoun e

[26] Na presente tese, com tradução nossa.

Dilip Parameshwar Gaonkar. De maneira atenta à situação atual das democracias, os autores apresentam três aspectos para os recentes "espirais regressivos de degeneração democrática" que se alimentam mutuamente na atualidade: (1) "a perda de poder dos cidadãos"; (2) "os fracassos da inclusão"; e (3) o "majoritarismo", entendido como a estratégia político-partidária de formação e consolidação de uma maioria apenas para de ganhos eleitorais.[27] Para os autores, tais aspectos "refletem a erosão ou perturbação dos fundamentos sociais da democracia" na atualidade (TAYLOR; COHARLES e GAONKAR, 2022, p.43). Por encontrar-se fora do escopo temático da presente seção, o problema em torno da degradação das democracias contemporâneas não fará parte desta exposição. Mas gostaríamos de acrescentar que, para Taylor, uma resposta a esse problema passa pela constituição de uma concepção secular do político não-secularista.

4.2.2 Uma concepção secular do político não-secularista

Embora Taylor considere que algumas interpretações do princípio republicano de soberania popular possam produzir exclusão e pôr em risco a diversidade de crença e pensamento, além da própria democracia, ele também sustenta que o sentimento de participar de uma comunidade mais ampla, de construir vínculos comunitários e de compartilhar propósitos comuns é igualmente essencial à democracia e às identidades pessoais.[28] Por outro lado, ainda que Taylor considere que o modelo liberal se sustenta em uma espécie errônea de autorreconhecimento, ao reivindicar para si, ter encontrado as condições de validade para o estabelecimento da forma correta de realizar a ordem moral moderna, também sustenta que a estratégia política liberal de lidar com a diversidade cultural e religiosa através da promoção de um consenso em torno de uma base moral comum, capaz de garantir a coexistência pacífica, também está "correta" (TAYLOR, 2009b, p.1153; 2010c, p.25; 2011f, p.310; 2011g, p.36; 2012a, p.169).

Devido a estes aspectos da defesa política de Taylor, algumas questões se impõem: como preservar as demandas por pertencimento, identidade e, ao mesmo tempo, conservar o

[27] Os autores têm em vista casos bem atuais de degeneração democrática, mais especificamente, o caso estadunidense, sob a presidência Donald Trump, e o Brexit, na Grã-Bretanha.

[28] Apenas para ilustrar como essa posição acompanha Taylor por toda sua carreira, cf. "Power and Participation", presente no livro *The Pattern of Politics*, de 1970, que reúne escritos de quando Taylor era dirigente partidário. Nele o autor já afirmava a necessidade do pertencimento como essencial à democracia (TAYLOR, 1970a, p.97). Cf. tb. *Reconstructing Democracy: How Citizens are Building from the Ground Up*, de 2020. Nesse escrito, o autor defende que a reconstrução da democracia passa pela recuperação do sentido de comunidade (TAYLOR, 2020, p.6).

imperativo de inclusividade e não discriminação? Como produzir e promover um entendimento em torno dos princípios morais básicos em condições de profunda diversidade cultural? Em suma: como é possível realizar contemporaneamente a ordem moral moderna? Nas três subseções que se seguem, apresentaremos os contornos gerais da posição *político-secular não-secularista* de Taylor, como resposta ao dilema presente nessas três questões. Assim, na subseção 4.2.2.1, apresentaremos a proposta de Taylor de *redefinir* a noção de *secularidade* enquanto uma rearticulação da concepção político-secular moderna. Após, na subseção 4.2.2.2, abordaremos como o autor entende ser possível a formação de uma *comunidade política* em condições de profunda diversidade.

4.2.2.1 Uma radical redefinição de secularismo

Taylor considera que a dificuldade em lidar com o problema da exclusão democrática, presente tanto no republicanismo como no liberalismo, consiste em um *erro* no tratamento adequado de tal questão. Para o autor, a dificuldade está ligada a uma "fetichização" das respostas historicamente consagradas enquanto solução *final* ao problema do político em condições seculares. Tal *fetichização* "tende a encobrir a visão dos dilemas reais que encontramos nesse domínio" (2010c, p.29; 2011f, p.315; 2011g, p.42; 2012a, p.16; 2014c, p.65). Do lado liberal, a fetichização se apresenta ligada à noção de neutralidade estatal como fundada (implicitamente ou não) em uma distinção epistêmica de fundo; e, do lado republicano, ligada a uma noção de identidade nacional rígida fundida com os ideais da República. Em ambos os casos, gerando inevitavelmente exclusão.

Tais respostas, no entanto, encontram-se enraizadas no imaginário social moderno e, portanto, são historicamente situadas. Sob essa perspectiva, tanto o liberalismo quanto o republicanismo defenderam a separação entre Igreja e Estado e a privatização da fé como respostas satisfatórias para o problema do político – isto é, o de como estabelecer uma ordem social secular. Mas uma *fetichização* contemporânea dessas soluções históricas acaba por produzir um *erro interpretativo*: conceber o processo de *secularização política* como sendo a outra face do processo de *secularização social*, por meio do qual o poder estatal finalmente se libertou do passado religioso.

Contudo, não é preciso tomar contemporaneamente tal interpretação histórica como a única possível, nem as estratégias historicamente consagradas como as únicas alternativas ao

problema do político. Ao contrário, é possível contar uma outra história do processo de secularização e, com isso, abrir novas possibilidades de pensar formas menos excludentes de realizar a ordem moral moderna. Por isso, uma das características cruciais do projeto filosófico-político de Taylor consiste em recontar a história da secularidade moderna, não apenas através das respostas historicamente dadas, mas sobretudo a partir das *fontes morais* que a motivaram.

Para o autor, se tomarmos a perspectiva das *fontes morais* motivacionais que ensejaram as mudanças institucionais modernas, é possível constatar que apenas em parte a separação entre Igreja e Estado está ligada a uma luta contra as religiões *per si*. Mas esta parte, por vezes, acaba por obscurecer a outra parte crucial dessa história: a de que as mudanças político-institucionais modernas estão diretamente ligadas à necessidade de dar uma resposta *secular* ao problema da *diversidade* e da *exclusão*. Nas palavras do autor,

> pensamos que o secularismo (ou *laicïté*) tem a ver com a relação entre o Estado e a religião, quando na realidade tem a ver com a resposta (correta) do Estado democrático à diversidade. (TAYLOR, 2009b, p.1153; 2010c, p.25; 2011f, p.310; 2011g, p.36; 2012a, p.169)

Assim, a *fetichização* de se pensar a secularidade estatal como estritamente ligada à separação entre Igreja e Estado, pode provocar, contemporaneamente, a repetição de uma estratégia política passada em um contexto histórico diferente. Isso significaria não apenas um erro de interpretação histórica, mas também um erro moral e político. Por esse motivo, recontar a história da secularidade moderna não é, para Taylor, uma necessidade estritamente histórica, mas sobretudo *política*.

Saba Mahmood, em "Can Secularism Be Other-wise?", de 2010, afirma que "a grande virtude" da reconstrução histórica de Taylor

> reside no facto de desmontar, com autoridade, a ideia de que a religião e o secularismo são visões do mundo antitéticas, eternamente presas numa batalha epistemológica e num desacordo fundamental sobre o que constitui o *bem público* nas sociedades modernas. (MAHMOOD, 2010, p.282, grifo nosso)

No entanto, essa demonstração não é apenas uma virtude secundária da narrativa histórica de Taylor, mas o próprio objetivo: tornar explícito e, assim, recuperar os *bens constitutivos* que se apresentam escondidos por trás das respostas – sobre como estabelecer uma ordem político-secular – historicamente consagradas e fetichizadas.

É verdade que os processos de secularização político e social estão historicamente entrelaçados. Como vimos (seção 4.1), por exigências reformistas internas, a ordem cosmorreligiosa

medieval foi suprimida e implicou na necessidade de oferecer uma alternativa secular ao problema do político. Dessa forma, o surgimento da secularidade moderna está entrelaçado ao engendramento "de uma sociedade na qual, pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente tornou-se uma opção amplamente disponível" (TAYLOR, 2010a, p.31). Mas seria um erro, para Taylor, pensar o estabelecimento da concepção político-secular na Modernidade como fundido ao processo secularização da sociedade. Para o autor, o surgimento do "humanismo autossuficiente", enquanto uma *alternativa* secular de autointerpretação, não pode ser confundido como sendo a matriz a partir da qual o problema do político deve ser pensado.

Como vimos na subseção 4.2.1, historicamente, a necessidade da constituição de uma concepção secular do político estava ligada à necessidade de pacificação de uma sociedade marcada por uma profunda diversidade religiosa e pela necessidade de suplantação de uma compreensão hierárquica da ordem social medieval. Assim, foi preciso pensar uma ordem social *não-religiosa* e *não-hierárquica*, isto é, em que *todos* pudessem ser considerados *livres* (liberdade de credo e de consciência) e *iguais* (não discriminação), e sob alguma forma de realizar e promover a participação de todos a fim de legitimar a ação do Estado (democracia). Por isso, o problema do político na Modernidade não pode ser confundido com alguma resposta historicamente particular de realizá-lo – como o liberalismo ou republicanismo –, mas está relacionado aos *bens constitutivos* da ordem moral moderna, enquanto *fins* ou *metas* a serem alcançados (TAYLOR, 2009b, p.1153; 2010c, p.25; 2011f, p.310; 2011g, p.36; 2012a, p.169). Dessa forma, a questão sobre como realizar uma ordem político-secular foi, é e será necessário *articularmos* alguma resposta *situacional* adequada.

A questão central, então, para Taylor, – tanto no passado como agora – é sobre a definição dos melhores meios para realizar a ordem moral moderna. Mas o problema é que há uma tendência à fetichização desses *meios* historicamente consagrados sem antes tratar dos *fins* ou, ainda, uma tendência a confundi-los. Assim,

> ouvem-se fórmulas do tipo mantra, como "a separação entre Igreja e Estado", ou a necessidade de remover a religião do espaço público ("les espaces de la République", como no recente debate francês). A segunda decorre da primeira ou pode facilmente parecê-lo. Se toda a questão é definida por uma *fórmula institucional*, então basta determinar qual arranjo das coisas melhor atende a essa fórmula, e não é preciso pensar adiante. Não se pode ficar num dilema, como facilmente ocorrerá caso se esteja buscando mais de uma meta, porque aqui há apenas uma fórmula mestre. (TAYLOR, 2009b, p.15; 2010c, p.27; 2011g, p.40; 2012a, p.173-174, grifo nosso)

A posição de Taylor é que, para não cairmos no erro de fetichizar as fórmulas institucionais historicamente consagradas, precisamos de uma "radical redefinição" do que significa um Estado secular, partindo de suas finalidades. Segundo o autor, os Estados denominados seculares deveriam ser aqueles que "procuram moldar seus arranjos institucionais não para permanecerem fiéis à tradição consagrada, mas para maximizarem as metas básicas de liberdade e igualdade entre as crenças básicas" de seus membros (TAYLOR, 2010c, p.33; 2011f, p.325; 2012a, p.194; 2011g, p.56; 2014c, p.77).

No entanto, é preciso entender essa posição de Taylor em consideração às necessidades prático-políticas vividas pelo autor. Em fevereiro de 2007, Taylor participa – na condição de copresidente – da *Commission de Consultation sur Les Pratiques d'Accommodements Reliées aux Différences Culturelles*, ou, como ficou conhecida, a *Commission Bouchard-Taylor*. Um dos objetivos dessa comissão era

> formular recomendações ao governo para garantir que as práticas de acomodação estivessem em conformidade com os valores da sociedade quebequense, enquanto uma sociedade *pluralista*, *democrática* e *igualitária*. (TAYLOR; BOUCHARD; QUÉBEC, 2008, p.6, grifo nosso)[29]

Nesse contexto, Taylor redige um escrito, conjuntamente com Jocelyn Maclure, que também integrou a *Comissão*, intitulado *Laïcité et liberté de Conscience*[30], publicado em 2010. Nele, os autores dedicam-se a apresentar uma resposta adequada a alguns dos principais dilemas éticos-políticos presentes nas sociedades pluralistas e democráticas da contemporaneidade. Tal como nos outros textos sobre o secularismo citados por nós e também redigidos no mesmo período e contexto, a posição de Taylor e Maclure aqui é a mesma dos escritos sobre a secularidade supracitados: é preciso *redefinir* a noção de *secularidade* estatal.

De maneira geral, o problema teórico-prático que Taylor encontra ao assumir a copresidência da *Comissão* poderia ser assim formulado: o que deveria um Estado democrático fazer diante da pluralidade de crença e pensamento das sociedades contemporâneas a fim de evitar a *exclusão*? O cerne da resposta apresentada por Taylor e Maclure consiste em distinguir claramente os *meios adequados* dos *fins constitutivos* de um Estado secular. Os autores consideram que uma das "fontes" da controvérsia envolvida no debate teórico-prático sobre a secularidade e neutralidade estatal consiste em não distinguir com "clareza suficiente" os

[29] Trata-se de uma passagem presente no relatório final da *Commission*, intitulado *Building The Future: A Time for Reconciliation*, publicado em 2008. Na presente tese, com tradução nossa.
[30] Na presente tese, com tradução nossa.

"objetivos" dos "modos operacionais" de um regime que se pretende secular (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.30).

Sonia Rodriguez García, no livro *Buscando Significados, Reencantando el Mundo: Ética, Política y Religión en Charles Taylor*[31], reforça o diagnóstico dos autores ao afirmar que a dificuldade

> é que não existe uma teoria adequada sobre a laicidade que tenha feito uma diferenciação entre bens e procedimentos e, tomando como base de tal diferenciação, estabelecesse um critério a fim de enfrentar os problemas éticos relacionados à acomodação das práticas religiosas e da diversidade moral e espiritual. (GARCÍA, 2020, p.249)

Segundo os autores supracitados, uma vez que não existe tal teoria, o resultado é uma espécie de confusão: "o que pertence aos *meios* acaba por assumir um status equivalente ou até maior do que os *objetivos* que o Estado secular busca alcançar" (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.30-31, grifo nosso).

No intuito de preencher essa lacuna, Taylor e Maclure apresentam dois princípios constitutivos básicos de todo Estado que se pretende secular: "igualdade de respeito" e "liberdade de consciência" (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.31). Em outros escritos sobre a secularidade, Taylor apresenta a tríade – liberdade, igualdade e democracia (também inclui, às vezes, fraternidade, como um aspecto da democracia) – como sendo os bens constitutivos basilares da ordem moral moderna (TAYLOR, 2007b, 2009a, 2009b, 2010c, 2011f, 2011g, 2011i, 2012a, 2014c e 2016b). Assim, tomando como base tais princípios, a pergunta sobre o que deveria um Estado secular fazer diante da pluralidade de crença e pensamento a fim de acomodá-la e evitar a exclusão – como bem salienta García – poderia ser respondida da seguinte maneira: "Primeiro, proteger as pessoas quanto às suas identidades (liberdade); segundo, todas as pessoas por igual (igualdade); e, terceiro, garantir que todas sejam ouvidas (fraternidade/democracia)" (GARCÍA, 2020, 249).

No entanto, para garantir e tornar possível tais bens constitutivos, Taylor e Maclure consideram que o Estado necessita de dois "modos operativos", a saber: "a separação entre Igreja e Estado" e a "neutralidade do Estado" em relação às cosmovisões religiosas e não religiosas. Nas palavras dos autores:

[31] Na presente tese, com tradução nossa.

> No nível dos princípios, um sistema político democrático reconhece o valor moral igual ou a dignidade de todos os cidadãos e, portanto, busca conceder a todos o mesmo respeito. A realização desse objetivo exige *a separação entre a Igreja e o Estado* e a *neutralidade do Estado* em relação aos movimentos de pensamento religiosos e seculares. (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.30, grifo nosso)

Para os autores, a separação entre Igreja e Estado e a neutralidade estatal não são meios arbitrários. Pelo contrário, são arranjos institucionais indispensáveis à realização dos princípios constitutivos básicos de um Estado secular. A razão pela qual o Estado deve permanecer *separado* da Igreja e *neutro* diante das diversas posições (religiosas e não religiosas) se sustenta nos princípios de "liberdade de consciência" e na "igualdade de respeito". Como o Estado deve ser para todos os cidadãos e como os cidadãos devem ser considerados livres para adotar uma ou mais concepções de bem, o Estado não deve se identificar com uma religião em particular – "exceto em um sentido vestigial e largamente simbólico, como na Inglaterra ou na Escandinávia" (TAYLOR, 2009a, p.xi; 2009b, p1150; 2010c, p.23; 2011f, p.309; 2012a, p.166; 2011g, p.34) – e, portanto, precisa permanecer *neutro* em relação às diversas concepções de bens defendidas pelos cidadãos (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.30). Mas também poderíamos justificar a necessidade da separação entre Igreja e Estado e a neutralidade estatal em vista do problema da *exclusão* e do princípio de igual respeito. Assim, um Estado de todos e para todos, a fim de evitar ser excludente, "não deve ser tendencioso". Isto é, não deve ser nem a favor e nem contra alguma concepção particular de bem, e, por isso, precisa manter-se neutro em relação às crenças básicas de seus cidadãos (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.31).

Como é possível constatar, Taylor e Maclure defendem a *secularidade* e a *neutralidade* estatal. Entretanto, a controvérsia que envolve especialmente a posição de Taylor não decorre da ampla aceitação dos *fins morais constitutivos*, nem dos *meios operacionais* necessários a um Estado secular defendidos pelos autores, mas se apresenta em relação à forma como tais *fins* e *meios* são tradicionalmente *interpretados.* Nesse sentido, se entendermos que o contexto da redação de *Laïcité et liberté de Conscience* seja o mesmo dos outros escritos de Taylor sobre a secularidade moderna, é possível considerar que as críticas de Taylor ao liberalismo e ao republicanismo relativas à "fetichização" das "respostas historicamente consagradas", por sua vez, dizem respeito à fixação ligada a certas *interpretações* de como realizar os *princípios morais constitutivos* através dos *meios operacionais* necessários de um Estado secular. Ou seja, é concernente a uma má compreensão sobre as *fontes morais* que ensejaram a separação entre Igreja e Estado, bem como o princípio de neutralidade estatal.

É sempre importante frisar: Taylor defende a secularidade e neutralidade estatal, mas entende por estes termos algo diferente das interpretações historicamente consagradas. Isto é, os termos são os mesmos, mas *precisam ser radicalmente redefinidos*. Os elementos basilares para tal reformulação são: os três *bens constitutivos* da ordem moral moderna, as *fontes motivacionais* que engendraram a secularidade e neutralidade estatal enquanto "meios operacionais" adequados. Nas palavras de Taylor, se

> olharmos para as três metas acima, elas têm em comum o fato de se ocuparem com (1) proteger as pessoas em seu pertencimento e/ou prática seja qual for a perspectiva que elas escolham ou na qual se encontrem; com (2) tratar as pessoas igualmente qualquer que seja sua opção; e com (3) dar ouvido a todas elas. Não há nenhuma razão para dar destaque à religião, em oposição aos pontos de vista não religioso, "secular" [...] ou ateu. (TAYLOR, 2009b, p.1153; 2010c, p.25; 2011f, p.310-311; 2011g, p.36-37; 2012a, p.169; 2014c, p.60)

A ideia central aqui é que *todos* em um Estado democrático-secular precisam ser ouvidos e que as razões apresentadas pelo Estado não devem privilegiar nenhuma das perspectivas particulares, sejam elas religiosas ou não, e nisso consiste sua *neutralidade*. Por isso, complementa o autor:

> Na verdade, a questão da neutralidade estatal é precisamente evitar favorecer ou desfavorecer não só as posições religiosas, mas qualquer posição básica, religiosa ou não religiosa. Não podemos favorecer o cristianismo sobre o islamismo, mas também não podemos favorecer a religião em detrimento da descrença na religião, ou vice-versa. (TAYLOR, 2009b, p.1153; 2011f, p.311; 2011g, p.37; 2012a, p.169; 2014c, p.60-61)

Assim, para Taylor, a *secularidade*, enquanto garantia da *neutralidade* do Estado, não deve ser interpretada como decorrente de uma perspectiva *secularista* epistemologicamente privilegiada, nem ligada aos valores cívicos de uma identidade nacional particular, mas decorre da inevitável condição pluralista que se encontram as sociedades contemporâneas. Por isso, a defesa da secularidade e neutralidade estatal não são opcionais à democracia. É preciso defendê-la frente às posições *secularistas* ou *religiosas* de Estado, se quisermos realizar os *princípios morais constitutivos* da ordem moral moderna. Portanto, "de acordo com o argumento da necessidade da neutralidade do Estado em relação às concepções do bem e às convicções de consciência, o Estado deve procurar se tornar *politicamente secular*, mas *sem promover a secularização social*" (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.24 grifo nosso). Isto é, a ordem moral moderna precisa ser sustentada por uma concepção *político-secular não-secularista*.

De acordo com Taylor, uma concepção secular do político *não* implica *necessariamente* em uma interpretação da "secularidade" enquanto uma retirada da religião do espaço público, nem em uma interpretação de que a concepção moderna do político seja *unicamente* consequência do declínio das práticas religiosas, enquanto um *desencantamento* do mundo, ocorrido nas sociedades ocidentais. Essas interpretações expressam sentidos possíveis da noção de secularismo – que Taylor denomina, em *Uma Era Secular* como "sentido 1" e "sentido 2", respectivamente (TAYLOR, 2010a, p.13-15). Mas, para o autor, precisamos deixar "as conotações da palavra 'secular', tais como se desenvolveram ao longo da história ocidental, tranquilamente de lado" para então concebermos um terceiro sentido de secularismo, mais adequado às condições do pluralismo contemporâneo (TAYLOR, 2009a, p.xxi; 2009b, p.1150; 2011f, p.309; 2011i, p.36; 2012a, p.166; 2016b, p.9). Taylor nos convoca a

> nos desligarmos dos mantras entoados em certas sociedades ocidentais com vocações autoconcedidas de validade universal, como "separação entre igreja e estado" ou "*laïcite*", e analisar nossas situações reais à luz dos valores indispensáveis da sociedade democrática. (TAYLOR, 2009a, p.xxii)

A tese de Taylor é a de que se levarmos a sério os valores constitutivos da ordem moral moderna, isso implicaria diretamente na redefiniçao dos "modos operacionais" necessários à sua realização. Se quisermos defender o ideal democrático de que *todos* devem ser ouvidos, não devíamos pensar a necessidade de neutralidade e secularidade estatal enquanto uma *oposição* às concepções religiosas de mundo, nem como constituindo um domínio racional epistemologicamente *superior* ou *anterior*, nem *independente* ou *autossuficiente*. Deveríamos pensá-las como *garantias* de que o Estado, ao não se comprometer com alguma concepção particular de mundo, seja religiosa ou secularista, não imponha algum padrão identitário cristalizado no tempo aos cidadãos ou adote alguma política de homogeneização das diferenças, de maneira implícita ou não. Isto é, a neutralidade e secularidade estatal devem ser entendidas como garantias contra a *exclusão* (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.75).

Assim, para Taylor, tal como os modernos fizeram, ao apresentar respostas paradigmáticas ao problema de como estabelecer uma ordem político-secular, é preciso mais uma vez rearticular uma resposta de como estabelecer uma concepção político-secular a fim de dar sustentação ao conjunto de princípios morais constitutivos da ordem moral moderna. A ideia aqui não é pensar um núcleo imune a todas essas crenças religiosas ou seculares conflitantes (estratégia liberal), ou fomentar e reproduzir o secularismo ou laicidade como fundida a uma identidade nacional fixa (estratégia republicana). Como vimos nas subseções 4.2.1 e 4.2.2, tais estratégias, para

Taylor, se mostraram excludentes em suas tentativas de realização de uma ordem político-secular. Ao contrário, a secularidade precisa ser entendida enquanto "uma característica essencial de sociedades religiosamente diversas, cujo objetivo seja garantir a liberdade de crença e descrença, bem como a igualdade entre os cidadãos" (TAYLOR, 2009a, p.xxi-xxii). Nesses termos, a secularidade deveria ser pensada como um "espaço" em que pessoas de tradições "religiosas e seculares" muito diferentes possam criar conjuntamente formas de garantir "um diálogo contínuo", em que *todos* possam ser capazes de estabelecer e formular os compromissos que consideram fundamentais para as sociedades em que vivem (TAYLOR, 1998c, p.32; 2009b, p.1150; 2016c, p.253). A "secularidade" assim pensada

> leva em conta o fato de que as fórmulas de convivência evoluíram em muitas tradições religiosas diferentes e não são monopólio daqueles cuja perspectiva foi formada pela díade ocidental moderna, na qual o secular reivindica a realidade exclusiva. (TAYLOR, 2009a, p.xxi; 2009b, p.1150; 2011f, p.309; 2011i, p.36; 2012a, p.166; 2016b, p.9)

Na redefinição proposta por Taylor, as "razões seculares" não são frutos de uma perspectiva *secularista* de mundo, nem se encontram em um domínio separado do conjunto de crenças que compõem a sociedade, e sim resultado de tentativas de encontrar, *em cada caso*, "modos de coexistência equitativos e harmoniosos entre as comunidades religiosas" e também, vale destacar, não religiosas (TAYLOR, 2009a, p.xxi; 2009b, p.1150; 2011f, p.309; 2011i, p.36; 2012a, p.166; 2016b, p.9). Nesse sentido, Oliveira é enfático:

> Para Taylor, o projeto do secularismo de justificar uma moralidade independente das tradições culturais e religiosas fracassou. Seria preciso, segundo ele, repensar um novo sentido do secularismo que considere as tradições e religiões como fontes essenciais na formação e constituição das identidades. (OLIVEIRA, 2022, p.77)

Em resposta a Rajeev Bhargava, em "A Secular Age Outside Latin Christendom: Charles Taylor Responds"[32], de 2016, Taylor afirma que – "tal como Rajeev" – considera que a noção de secular deveria ser entendida como "um *espaço comum* no qual se possa incentivar o entendimento mútuo e que permita um intercâmbio relativamente facilitado entre diferentes posições religiosas e não religiosas" (TAYLOR, 2016c, p.253, grifo nosso).

[32] Trata-se de um artigo de respostas, publicado em *Beyond the Secular West*, em que Taylor se preocupa em tratar alguns dos questionamentos dirigidos a *Uma Era Secular*. Um dos aspectos interessantes desse livro dedicado a Taylor é que ele é composto por ensaios redigidos por estudiosos do fenômeno da modernidade e secularidade em países não ocidentais. Na presente tese, o artigo aqui citado conta com tradução nossa.

No entanto, é sempre importante lembrar que a redefinição da noção de secularidade, concebida como um *espaço público* e, no sentido proposto por Taylor, *pluralista*, *inclusivo* e epistemologicamente *aberto*, não deve ser entendida como uma *reação religiosa* à Modernidade, pensada enquanto uma volta ao passado pré-moderno, mas como uma tentativa de concretizar e realizar os três bens constitutivos da ordem moral moderna. Ou seja, é entendido como consequência dos próprios imperativos morais que historicamente herdamos *da* Modernidade.

Contudo, se Taylor estiver certo e aceitarmos que uma das consequências da Modernidade é a própria *redefinição* da noção de secularidade em termos de um espaço plural de coexistência, ainda será preciso pensar em um modo político de concretizá-lo. Ou, de maneira inversa, a concretização da ordem moral moderna *secular* implica que busquemos formas de vivermos juntos mesmo em condições de profunda pluralidade.

4.2.2.2 Sobre a possibilidade de realizar uma comunidade política em condições de diversidade

A discussão sobre como estabelecer uma comunidade política em condições de diversidade não é nova e se confunde com os próprios dilemas morais e políticos que o autor vive e viveu em seu país. Em *"*A Canadian Future?", de 1970[33], em um contexto de forte crescimento dos movimentos separatistas no Canadá, Taylor discute sobre as duas alternativas postas para o futuro do Quebec. Já nessa época, o autor defendia que um compromisso comum que preservasse a união canadense e a identidade cultural quebequense seria "uma posição mais interessante" do que os simplórios "'Sim' ou 'Não' em diálogo"; e que a pluralidade cultural canadense não deveria ser encarada como sinal de uma debilidade, mas como "uma condição essencial para uma unidade mais significativa, ou mesmo, para sobrevivência" futura (TAYLOR, 1993, p.29).

Em um contexto mais geral e em um escrito mais recente, intitulado "Democratic Exclusion (and Its Remedies)", de 1999, Taylor avalia que a constituição de uma comunidade política em torno dos bens constitutivos da ordem moral moderna é a única alternativa viável às condições de pluralidade cultural das sociedades contemporâneas (TAYLOR, 2011j, p.138). Contudo,

[33] Originalmente publicado em *The Pattern of Politics*, em 1979, posteriormente incluído na coletânea de artigos *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, organizada por Guy Laforest. Na presente tese, seguiremos a paginação desta última publicação, com tradução nossa.

nesse mesmo escrito, afirma que a necessidade de concretizar uma comunidade política não deve ser confundida como a busca por uma "identidade original mais absoluta e incontestável" (TAYLOR, 2011j, p.138). Ao contrário, Taylor defende que a necessidade de estabelecer uma comunidade política está ligada aos desafios de realizar uma ordem político-secular.

De acordo com o autor, se considerarmos os elementos envolvidos na moderna noção de democracia, veremos que

> o *povo* é levado a governar. Isto significa que os membros deste "povo" formam uma unidade de decisão, um órgão que toma decisões conjuntas. Além disso, ela deve tomar suas decisões através de um *consenso*, pelo menos de uma maioria, de agentes considerados iguais e autônomos. Não será "democrático" se alguns cidadãos fiquem sob o controle de outros. Isso até pode facilitar a tomada de decisões, mas não será democraticamente legítimo. (TAYLOR, 2011j, p.129, grifo nosso)

O que está em jogo nessa observação de Taylor não se restringe a alguma "redação" da ordem moral moderna, e sim à condição historicamente e culturalmente situada de qualquer projeto político que se pretenda secular e democrático em condições de pluralidade. No contexto moderno e contemporâneo, os cidadãos são convocados a realizar *conjuntamente* o que no passado era imposto pela própria hierarquia social (TAYLOR, 2009b, p.1160; 2010c, p.31; 2011f, p.316-317; 2011g, p.44-45; 2012a, p.179; 2014c, p.67). Uma democracia moderna requer de nós, por sua natureza igualitária e plural, um "grau mais elevado de solidariedade" e uma necessidade de negociação e acomodação maior dos "compromissos comuns", diferentemente do que era exigido pelas sociedades hierárquicas e autoritárias do passado (TAYLOR, 2011j, p.130). Na ordem moral medieval, não havia a necessidade de tomar decisões conjuntas sobre a melhor forma de realizar um projeto político específico, nem procurar construir, sob condições de diversidade, formas pacíficas e estáveis de coexistência. Diferentemente das concepções de ordem política do passado, uma ordem político-secular moderna precisa possuir, enquanto compromissos comuns *incontornáveis*, três *bens constitutivos* (liberdade, igualdade e democracia), enquanto *fins* a serem buscados, e os dois *modos operacionais* (secularidade e neutralidade estatal), enquanto *meios* indispensáveis para a sua realização e manutenção.

Taylor avalia que o estabelecimento de uma *comunidade política* em torno desses três bens constitutivos e desses dois modos operacionais foi e ainda é o principal desafio para as democracias (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.31). Como vimos na subseção 4.1.3, há duas estratégias paradigmáticas em torno das quais esse desafio se organizou na Modernidade – a

liberal e a republicana. Do lado liberal, a defesa consistia em estabelecer uma "ética independente" anterior ao pacto social, sustentada por uma distinção epistêmica de fundo como forma de garantir um *consenso* em torno dela. Assim, intrinsecamente ligada a essa estratégia, existia a certeza de que todas as crenças básicas da sociedade *inevitavelmente* – apesar de suas diferenças – possuíam um núcleo comum autossuficiente. Nesse caso, os bens constitutivos e os modos operacionais eram entendidos como vinculados aos *interesses* pessoais dos grupos envolvidos. Do lado republicano, a estratégia consistia em fundir os bens constitutivos e modos operacionais necessários à *identidade política nacional*. Isto é, tais bens e modos operacionais eram entendidos, conjuntamente com outros elementos (por exemplo, língua, história e cultura), como expressão de uma identidade histórico-culturalmente situada.

Agora, independentemente das estratégias adotadas, Taylor considera que se analisarmos a exigências morais e políticas implicadas nos três imperativos morais e nos dois modos operacionais modernos, concluiremos:

> (1) Ninguém deve ser forçado no domínio da religião ou da crença básica. Isto é o que usualmente é definido como liberdade religiosa, incluindo, naturalmente, a liberdade de não acreditar. [...] (2) Deve haver igualdade entre pessoas de diferentes credos ou crenças básicas; nenhuma perspectiva religiosa ou *Weltanschauung* (religiosa ou não religiosa) pode desfrutar de um *status* privilegiado, muito menos ser adotada como a visão oficial do Estado; Então, (3) todas as famílias espirituais devem ser ouvidas, incluídas no processo contínuo de determinação do que é a sociedade (sua identidade política), e como ela vai concretizar essas metas (o regime exato de direitos e privilégios). (TAYLOR, 2009a, p.xi-xii; 2009b, p.1151; 2010c, p.23; 2011f, p.309; 2012, p.167; 2011g, p.35)

Se concordarmos com Taylor e considerarmos que tais implicações morais e políticas são resultantes dos três bens constitutivos e dos dois modos operacionais, ainda será preciso *articular* uma estratégia política para construir uma *comunidade política* em torno de tais implicações. Defendemos nesta subseção que Taylor adota uma estratégia *complexa* que envolve elementos tanto da estratégia liberal quanto da republicana. Assim, compreendemos que Taylor se aproxima e ao mesmo tempo se distancia da estratégia liberal de estabelecer um consenso em torno de uma ética independente, bem como se aproxima e se distancia da estratégia republicana de vincular os princípios normativos da república a uma identidade política nacional. Esse movimento de aproximação e distanciamento das estratégias historicamente consagradas tem dificultado uma compreensão mais adequada da filosofia política do autor. Por vezes, se ficarmos presos a apenas uma obra ou a um ensaio, ou ainda a um período de publicação, podemos cair no erro de interpretá-lo como defensor um lado *frente*

ao outro.[34] Por isso, consideramos que seja mais profícuo compreendermos o movimento argumentativo de Taylor, presente em suas diferentes obras, como uma busca na direção da melhor maneira de realizar os bens constitutivos e os modos operacionais da ordem moral moderna, e não como uma defesa expressa ao liberalismo ou ao republicanismo, ou mesmo, ao comunitarismo. Nas páginas que se seguem, explicitaremos esse movimento de aproximação e distanciamento em relação às estratégias historicamente consagradas e, após, mostraremos como o autor combina as duas estratégias em sua proposta de como realizar os bens constitutivos e os modos operacionais da ordem moral moderna.

Taylor se aproxima da estratégia liberal ao concordar que, dentro das condições de pluralidade das sociedades contemporâneas, é preciso formar um *consenso* "entre pessoas de diferentes crenças, ou diferentes compromissos fundamentais" (TAYLOR, 1998c, p.34). Para Taylor, em virtude do imperativo da ordem moral moderna de dar às diferentes famílias espirituais – religiosas ou seculares – igual consideração, "estamos condenados a viver um *consenso sobreposto*" (TAYLOR, 2010c, p.33; 2011f, p.319; 2011g, p.48; 2012a, p.183; 2014c, p.70).[35] Segundo a noção rawlsiana de "consenso sobreposto", afirmam Taylor e Maclure:

> Um cristão, por exemplo, poderá defender os direitos e as liberdades fundamentais invocando a ideia de que o ser humano foi criado à imagem de Deus; um racionalista kantiano dirá que é necessário reconhecer e proteger a dignidade igualitária dos seres racionais; um utilitarista sustentará que se deve buscar maximizar a felicidade dos seres sencientes capazes de sentir prazer e dor; um budista invocará o princípio fundamental da *ahimsa*, a não-violência; e um indígena ou ecologista profundo, referindo-se a uma concepção holística do mundo, sustentará que os seres vivos e as forças naturais estão em uma relação de complementaridade e interdependência e que, consequentemente, cada um deles, inclusive os seres humanos, deve receber igual respeito. Todos eles concordam com o princípio, embora não consigam chegar a um acordo sobre os motivos que o justificam. (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.20)

[34] Algumas das interpretações de Taylor apresentam sua posição política dessa maneira. Enquanto alguns intérpretes o consideram comunitarista (KYMLICKA, 1990 e MULHALL e SWIFT, 1996), outros, por sua vez, o consideram mais próximo do liberalismo (BONIN, 1995; NAVARRO, 2000); e, outros ainda, observam uma mudança no pensamento de Taylor, de uma fase inicial comunitarista para uma tardia liberal (GAGNON, 2012). Não faremos aqui uma exposição dos elementos presentes nessa controvérsia. Respeitando o escopo da presente tese, nos restringiremos à apresentação da posição política de Taylor através dos seus próprios textos, a fim de explicitarmos a maneira como o autor considera ser possível a realização de uma comunidade política em condições de pluralidade cultural e religiosa.

[35] Ressaltamos também que não será nosso intuito desenvolver aqui uma comparação interpretativa entre a ideia original de Rawls e a apropriação que Taylor faz dela. Nosso intuito é mostrar como Taylor se apropria da noção de consenso sobreposto de Rawls, incorporando-a à sua própria rede conceitual. Para um estudo comparativo entre as noções de consenso sobreposto de Rawls e Taylor, cf. Jay Drydyk (2015), "Two Concepts of Overlapping Consensus"; e "An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approaches", de Barnhart Michael (2004).

Contudo, é preciso ter certo cuidado ao analisarmos essa aproximação de Taylor à noção de "consenso sobreposto" presente no liberalismo político de Rawls, para não a interpretarmos simplesmente como uma adesão. A intenção de Taylor, ao defender a noção de "consenso sobreposto", é rearticulá-la a seu próprio modo.

A noção rawlsiana de "consenso sobreposto" aparece pela primeira vez em um escrito de Taylor de 1998, em "Modes of Secularism". Depois, com exceção de "The Polysemy of the Secular", de 2009, e "Can Secularism Travel", de 2016, todos os outros textos de Taylor sobre a secularidade moderna que fizemos referência até agora – inclusive em *Uma Era Secular* – a noção de consenso sobreposto aparece. Mas, em geral, o autor é muito conciso ao abordá-la, deixando muitas lacunas sobre o quanto sua interpretação de "consenso sobreposto" diverge ou não da concepção original de Rawls. O único escrito em que Taylor esclarece um pouco melhor a sua compreensão acerca da noção de consenso sobreposto, em comparação à de Rawls, foi em "Modes of Secularism". Nesse escrito, ele considera que a "Filosofia Política está muito em dívida com Rawls pela definição desse termo" (TAYLOR, 1998c, p.48), mas afirma também que o filósofo americano não apresenta uma compreensão adequada dele, por "estar apegado demais" à estratégia liberal de estabelecer uma "ética independente" (TAYLOR, 1998c, p.51).

Observa-se que Taylor não se dedica muito a fazer uma interpretação da noção rawlsiana de consenso sobreposto. Em vez disso, ele se preocupa em compreendê-la a partir do seu projeto de redefinição da noção de secularismo. Em *Uma Era Secular*, a noção de consenso sobreposto aparece ligada à nossa condição secular. Em suas palavras:

> A justiça exige que uma democracia moderna mantenha uma distância igual das diferentes posições de fé. A linguagem de alguns órgãos públicos, por exemplo, das cortes, deve ser isenta de premissas extraídas de uma ou outra posição. Nossa coesão depende de uma ética política, da democracia e dos direitos humanos, basicamente extraídos da ordem moral moderna, à qual diferentes comunidades religiosas e não religiosas aderem, cada uma por sua própria razão divergente. Vivemos em um mundo que John Rawls descreveu como "consenso sobreposto". (TAYLOR, 2010a, p.625)

Em decorrência das exigências concretas para realizar uma ordem moral moderna em condições de pluralismo, é preciso encontrar formas de intercâmbio cultural e religioso a fim de construir conjuntamente soluções que não impliquem nem no favorecimento, nem na exclusão de algum grupo em particular. Nesse aspecto, as diferenças culturais ou religiosas não podem *sobrepor-se* aos *bens constitutivos* da ordem moral moderna. Assim, sejam quais forem as crenças às quais os cidadãos estejam comprometidos, e sejam quais forem as suas divergências, eles

necessitam ao menos *convergir* quanto à defesa dos bens constitutivos da ordem moral moderna – se quiserem realmente viver em uma democracia.

A noção de consenso sobreposto, segundo Taylor, é importante para pensarmos a possibilidade de como realizar a ordem moral moderna em condições de profundo pluralismo cultural e religioso, sem impor aos cidadãos uma concepção rígida do exercício da cidadania, e nem favorecer ou excluir alguma doutrina filosófica ou religiosa em particular. Taylor avalia que, através da noção de consenso sobreposto, a estratégia liberal sofre uma importante modulação. O liberalismo político abandona a pretensão de sustentar os princípios normativos da ordem moral moderna a partir de um único domínio epistemologicamente neutro de razões e passa a defender a construção de um consenso sobreposto – de diversas razões – em torno dela. Por isso, afirma Taylor:

> A vantagem da visão de consenso sobreposto é que ela elimina a exigência de um fundamento comum. Ela visa apenas à aceitação universal de determinados princípios políticos (o que já é bastante difícil de conseguir). Mas ela reconhece desde o início que não pode haver uma base universalmente aceita para esses princípios, sejam eles *independentes* ou *religiosos*. (TAYLOR, 1998c, p.38, grifo nosso)

Assim, para Taylor, em uma sociedade baseada em um consenso sobreposto, não é mais aceitável que "uma base" – "religiosa" ou "independente" – autodeclarada "universalmente aceita" seja considerada o *único* fundamento para tomada de decisões políticas. Nesse sentido, para Taylor, a vantagem da noção de consenso sobreposto em relação à antiga estratégia liberal de estabelecer um *consenso simples* em torno de um núcleo comum independente e epistemologicamente superior, é que a primeira é epistemologicamente aberta e mais compatível com as condições de pluralidade das sociedades contemporâneas. Através da noção de consenso sobreposto, não é mais necessário que todos de uma mesma sociedade convirjam às *mesmas razões*, mas que – sob *diferentes razões* – convirjam a um conjunto de *bens* constitutivos indispensáveis à realização e manutenção de uma ordem político-secular.

Para Taylor, o que faz com que um consenso se sobreponha "é o fato de as razões subjacentes serem *diferentes*" (TAYLOR, 1998c, p.51, grifo nosso). O consenso, nesse caso, é *resultado* de um processo público de compartilhamento de razões politicamente *indeterminado* (TAYLOR, 2009a, p.xvi). A interpretação de consenso sobreposto de Taylor não envolve dar algum privilégio a alguma forma de racionalidade em particular, nem a concepção de "razões puramente políticas" e "autossustentadas" se apresenta como um resultado necessário da

formação de um consenso sobreposto.[36] Nesse caso, o resultado dependerá sempre dos contextos práticos de justificação.

Assim, os valores que as pessoas realmente defendem e os códigos morais que elas realmente usam não são excluídos do processo de deliberação pública. Para Taylor, não há "*uma* resposta" ou "*um* corpo canônico de pensamento", ou "*uma* matriz consensual independente", mas *várias* que possam auxiliar – em cada caso – a tomada de decisões políticas de uma sociedade (TAYLOR, 1998c, p.50). Na condição de pluralidade das sociedades contemporâneas, conclui Taylor:

> Os princípios reais são os que podemos chegar a um consenso, é algo que todos podem justificar a partir dos respectivos pontos de vista. Isso significa que, em qualquer situação concreta, não podemos saber de antemão (antes de negociar) quais são eles. Seria escandaloso se usássemos o consenso sobreposto como *critério* para os princípios corretos; nesse caso, os princípios aceitos estariam reféns de um grupo iliberal com o qual seríamos forçados a negociar. Não, cada um de nós deve determinar, de seu ponto de vista, o que é certo. Mas o que será estabelecido como regime governamental deve ser *negociado*. A democracia não permite outra coisa. (TAYLOR, 2009a, p.xvi, grifo nosso)

Por mais reconfortante que seja pensar na possibilidade de se estabelecer razões puramente políticas e autossustentáveis, para Taylor, isso violaria o terceiro imperativo da ordem moral moderna, que é o de "*realmente* dar às diferentes famílias espirituais uma voz na determinação das regras pelas quais viverão" (TAYLOR, 2009a, p.xvi, grifo nosso). Assim, a noção de consenso sobreposto de Taylor diz respeito à busca de uma *comunidade política* por formar um *consenso*, sempre histórico-situacionalmente construído, que leva em conta as crenças básicas em diálogo, mas sem privilegiar ou excluir nenhuma delas. Nesse sentido, o consenso sobreposto é o resultado *inevitável* de *uma comunidade* diversa que precisa aceitar a existência de várias tradições "como as bases para decisões políticas autorizadas" (TAYLOR, 1998c, p.50). É através de tais bases que o *compromisso mútuo* precisa ser *constantemente negociado e renovado* (TAYLOR, 2009a, p.xvi). Assim, as decisões políticas, afirma Taylor,

> não podem ser enquadradas de uma forma que dê reconhecimento especial a uma dessas visões. Isso não é fácil fazer; as linhas são difíceis de traçar, e devem ser traçadas sempre de novo. Mas tal é a natureza do empreendimento

[36] Fizemos uso aqui das expressões "razões puramente políticas" e "autossustentadas", presentes em uma passagem de "A Justificação por Consenso Sobreposto em John Rawls", de Denis Coutinho Silveira. Em relação a Rawls, Silvera afirma: "O liberalismo político é possível porque sua proposta é apresentar uma concepção de justiça política que estabeleça os princípios fundamentais para a estrutura básica da sociedade e que especifique os termos da cooperação social com base em *valores puramente políticos* que sejam *autosustentados* (freestanding view) (SILVEIRA, 2008, p.16, grifo nosso).

> que é o Estado secular moderno. E que melhor alternativa existe para democracias diversas? (TAYLOR, 2009b, 1164; 2011f, p.321; 2011g, p.51; 2014c, p.72; 2012a, p.186, grifo nosso)

Jay Drydyk, em "Two Concepts of Overlapping Consensus", de 2015, faz uma interessante crítica à concepção de consenso sobreposto de Taylor. Para Drydyk, a concepção de Taylor não consegue dar uma *solução* ao problema de como se chegar a um consenso em relação aos princípios normativos da ordem moral moderna. Na interpretação de Drydyk, esse consenso em Taylor "ocorreria por pura sorte" ou fruto de um "acaso feliz" (DRYDYK, 2015, p.89).

Contrariamente ao que parece sugerir Drydyk, não consta entre as pretensões de Taylor apresentar uma solução para o problema apontado. A posição de Taylor é a de que seria antidemocrático e secularista esperar que uma filosofia em particular seja capaz de dar uma resposta adequada à questão (TAYLOR, 1998c, p.50-51). Taylor concordaria com a avaliação de Drydyk em relação à concepção de consenso sobreposto. Em condições de pluralidade cultural e religiosa, o consenso sobreposto não garante que os bens consensuados, ao final do processo de sobreposição, sejam os três bens constitutivos da ordem moral moderna. Agora, seria errado afirmar que Taylor não apresenta uma resposta de como *buscar* realizar os bens constitutivos da ordem moral moderna. Mas, de maneira oposta ao que Drydyk considera, Taylor não se prende à concepção de consenso sobreposto em sua resposta, mas a considera *insuficiente*.

Nesse momento, Taylor se afasta da estratégia liberal ao mesmo tempo em que se aproxima da republicana. Para ele, o consenso sobreposto não é suficiente para garantirmos uma *fidelidade* aos bens constitutivos da ordem moral moderna (TAYLOR, 1998c, p.50). Para o autor, o problema presente na estratégia liberal de vincular os bens constitutivos à formação de um consenso sobreposto consiste em uma má compreensão da natureza dos bens em questão. Tais bens não podem ser entendidos como *simplesmente* convergentes, redutíveis *apenas* aos *interesses* ou às *razões* dos agentes em debate, mas devem ser compreendidos como *irredutivelmente sociais* (TAYLOR, 2000f, p.214).

Em um escrito intitulado "Bens irredutivelmente sociais", de 1990, afirma que tais bens são: "(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" (TAYLOR, 2000g, p.155). Sob este aspecto, tais bens estão ligados à maneira como uma determinada cultura se autointerpreta, dando sentido às suas instituições e organizando suas ações em uma sociedade. A posição de Taylor é que tais bens são anteriores aos processos de

formação de consensos, uma vez que em virtude deles podemos avaliar e produzir consensos sobre as formas corretas de mantê-los e realizá-los. Além disso, tais bens não podem ser compreendidos como *simplesmente* redutíveis aos *interesses* individuais e coletivos. É certo que temos interesse em mantê-los e realizá-los, mas tal interesse não é redutível *apenas* aos autointeresses ou às razões particulares. Também possuímos interesse em preservá-los porque tais bens são *constitutivos* de nossa *identidade* histórica e cultural, e precisamos, para preservar essa identidade, estarmos interessados em manter e realizar tais bens. No caso específico da nossa discussão, os três imperativos da ordem moral moderna constituem parte significativa de nossa *identidade política*, por esse motivo temos interesse, *enquanto sociedade*, em preservá-los e mantê-los (TAYLOR, 2011j, p.127).

O argumento de Taylor é de que a manutenção e realização de uma democracia secular moderna não está vinculada *apenas* ao bem-estar do maior número possível de indivíduos ou *apenas* aos interesses individuais da maior parte da população, mas diz respeito ao modo como queremos viver, porque os valores defendidos nos importam, dão sentido às nossas vidas, nos orientam e, por fim, constituem o que somos. Sem eles, ficamos desorientados, perdemos nossa capacidade de orientação, nos tornamos incapazes de avaliar e organizar nossas ações. Nas palavras de Taylor:

> A república cidadã deve ser valorizada *não apenas* como uma garantia de utilidade geral, ou como um baluarte de direitos. [...] Nós a valorizamos *também* porque geralmente sustentamos que a forma de vida em que os homens governam a si mesmos, e decidem seu próprio destino através de deliberação comum, é mais elevada do que aquela em que se vivem como súditos, até mesmo de um despotismo esclarecido. (TAYLOR, 2000g, p.246, grifo nosso)

Por isso, Taylor avalia que *apenas* a estratégia liberal de construir um consenso sobreposto em torno dos três bens constitutivos não é capaz de dar conta de uma resposta adequada à questão de como realizá-los e mantê-los. Precisamos, *principalmente* e *inevitavelmente*, de uma estratégia que vincule tais bens à nossa *identidade política*. Assim, consideramos que Taylor está defendendo uma estratégia *complexa* que busque formar um *consenso sobreposto* em torno dos bens e dos modos operacionais necessários à realização de uma ordem político-secular, *ao mesmo tempo* que busque formas de garantir, fomentar e reproduzir *uma identidade política* em torno dos bens constitutivos da ordem moral moderna.

Tal estratégia operaria em dois níveis: um em relação aos *fins* (aos bens constitutivos: liberdade, igualdade e democracia) e outro em relação aos *meios* (aos modos operacionais: secularidade e

neutralidade estatal). De modo geral, podemos pensar a estratégia complexa de Taylor organizada da seguinte maneira: em relação aos *fins*, a estratégia liberal de construir um consenso sobreposto é *necessária*, mas *não suficiente*, e, em relação aos meios, ela é *necessária* e *suficiente*. Por outro lado, em relação aos *fins*, a estratégia republicana de vinculá-los a uma identidade política é *necessária*, mas *não suficiente*, e, em relação aos meios, ela nem é necessária e nem suficiente, mas prejudicial e excludente.

É preciso constatar que, segundo Taylor, estamos condenados a viver um consenso sobreposto. Isso implica que precisamos sempre contar que as crenças básicas (religiosas e não religiosas) de uma sociedade são a base a partir da qual precisamos sempre e continuamente negociar nossos propósitos comuns. Assim, é certamente de suma importância que cada cidadão ou grupo seja capaz de justificar a adesão aos bens constitutivos da ordem moral moderna a partir de sua própria cosmovisão de mundo.

Entretanto, para Taylor, a estratégia de procurar estabelecer um consenso sobreposto não garante que o seu *resultado* seja os três bens constitutivos da ordem moral moderna. Esse resultado até poderia ocorrer em uma determinada sociedade, mas seria consequência da influência implícita que tais bens exercem sobre ela, e não um resultado necessário (TAYLOR, 2010a, p.237). Os bens constitutivos da ordem moral moderna, embora possam ser parte das cosmovisões de mundo de uma sociedade, não são redutíveis a elas. Os bens constitutivos são o *background* que conforma as ações institucionais através das quais podemos estabelecer algum consenso sobreposto. Por esse motivo, Taylor considera que tais bens não podem ser compreendidos como *apenas* autointeressadamente convergentes – eles precisam ser entendidos como expressão de uma *identidade política* que precisa ser garantida, fomentada e reproduzida.

Assim, na avaliação do autor, *apenas* o consenso sobreposto não é suficiente para a manutenção e realização de uma ordem político-secular, uma vez que o processo de formação de consensos – a depender do contexto histórico-cultural – pode nos conduzir até mesmo para fora da ordem moral moderna (TAYLOR, 2010a, p.237). Para realizarmos uma ordem político-secular, *necessitamos* principalmente constituir uma *comunidade* em torno de uma *identidade política*, como expressão dos três bens constitutivos da ordem moral moderna. Precisamos defender tais bens como parte do que somos, enquanto comunidade, e como parte de nossa autorrealização coletiva (TAYLOR, 2012b, p.19-20). Assim, tanto a estratégia liberal como a republicana são *insuficientes, mas necessárias*, uma vez que, ao mesmo tempo em que estamos condenados a

viver sob um consenso sobreposto, precisamos também defender, garantir, fomentar e reproduzir uma identidade política em torno dos três bens constitutivos como parte significativa de nossa herança moral histórica.

No entanto, esse quadro não se repete ao analisarmos a estratégia adequada aos modos operacionais considerados necessários à concretização de uma ordem político-secular. Nas palavras do autor:

> Na visão liberal e pluralista, a exigência de neutralidade é dirigida às instituições e não aos indivíduos. Na concepção republicana, os indivíduos também são obrigados a exercer autocontrole e demonstrar neutralidade, abstendo-se de exibir sua fé quando frequentam instituições públicas ou, na visão mais radical, quando entram na esfera pública. (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.52)

Por diversas vezes Taylor deixa claro que a *neutralidade* e a *secularidade* devem dizer respeito ao Estado, e não aos indivíduos ou grupos sociais. (TAYLOR, 2009b, p.1157; 2010c, p.28; 2011f, p.314; 2011g, p.41; 2012a, p.174-175; 2014c, p.64). Assim, Taylor julga ser *excludente* – como no caso do uso do *hijab* na França – que se exija secularidade ou neutralidade aos indivíduos ou aos grupos sociais. Na avaliação do autor, a promoção ou a vinculação de tais modos operacionais à identidade política da sociedade seria contrária ao *primeiro* imperativo da ordem moral moderna, mas considera que seja necessário formar um consenso sobreposto em relação a eles. É preciso que os grupos e indivíduos, por meio de suas respectivas cosmovisões de mundo, sejam capazes de convergir quanto à necessidade de garantir a neutralidade e secularidade estatal. Assim, em relação aos modos operacionais da ordem moral moderna, a estratégia liberal de formar um consenso sobreposto é necessária e suficiente, enquanto o uso da estratégia republicana nesse domínio se manifestaria excludente e contrária aos seus bens constitutivos.

Ao defender uma estratégia complexa, que envolve uma combinação da estratégia liberal e republicana em diferentes níveis, Taylor considera ser possível atender o desafio de estabelecer uma *comunidade política* em torno dos três bens constitutivos e dos dois modos operacionais necessários a qualquer tentativa de estabelecer uma ordem político-secular, sem que, com isso, se gere *exclusão*. Assim, embora estejamos condenados a viver em consenso sobreposto, isso não pode nos impedir de *buscar* construir uma *comunidade* em torno de uma *identidade política*.

Taylor não pensa que a busca por propósitos comuns e a formação de uma identidade política necessariamente implique na anulação das diferenças e, consequentemente, gere um processo de homogeneização das identidades ou na exclusão. Para ele, o problema da exclusão presente na estratégia republicana não provém da necessidade de constituição de uma identidade política em torno dos três bens constitutivos da ordem moral moderna, mas na *forma* como essa necessidade foi historicamente interpretada. O problema da exclusão surge na estratégia republicana, quando a identidade de um povo é compreendida como original, "absoluta e incontestável, como se de alguma forma ela pertencesse essencialmente a um certo povo com seu território e sua história, e que ela apenas pode ser organizada sob esta e nenhuma outra identidade" (TAYLOR, 2011j, p.138).

Para o autor, o *passado* não pode ser o *único locus* possível para a constituição de uma identidade política. Esse "apego às origens", segundo o autor, é potencialmente degenerativo à própria democracia. Em uma de suas últimas publicações – *Degenerations of Democracy* – Taylor reforça o caráter de "télico" presente nos três bens constitutivos da ordem moral moderna (TAYLOR, 2022, p.18). A posição de Taylor é a de que a sociedade que pretenda realizar tais bens normativos básicos, é sempre um *projeto*, uma *busca*, que precisa sempre ser renovada. Dessa forma, ela não pode estar vinculada a um passado originário perdido no tempo, em um ideal de identidade nacional completa e acabada. Ao contrário, a sociedade deve ser um projeto político, constituída através de um "espaço" de discussão e por meio da constituição de "propósitos comuns" que todos precisam se empenhar.

Assim, as pessoas e os grupos, dispostos a viverem juntos, precisam estar inclinados a negociar os compromissos comuns e a se manterem comprometidos com a manutenção da sociedade em que vivem. O importante é que, ao fim,

> o debate e o confronto intelectual não cessem. Posso tentar convencer um budista, um muçulmano ou um descrente de que eles podem ver seu budismo, islamismo ou humanismo de forma diferente e, portanto, aceitar consequências diferentes. Eles devem estar prontos para retribuir esse favor. Esse tipo de debate é certamente essencial para uma sociedade saudável em condições de diversidade e é sinal e apoio do verdadeiro respeito mútuo entre pessoas de diferentes compromissos fundamentais. O tipo de "ecumenismo" pálido em que cada um se sente constrangido a não falar sobre as crenças do outro é, na verdade, uma forma de preservar, sob a proteção do silêncio respeitoso, todos os velhos equívocos e desprezos. No entanto, na arena política, temos que operar com base no pressuposto de que a discordância continuará, de que não haverá acordo sobre o cânone autorizado para julgamento. E isso significa que teremos de conviver e aceitar compromissos entre dois ou mais pontos de vista. Ou seja, isso terá de ser entendido não

> como uma mudança anormal, escandalosa e, espera-se, temporária, mas como o estado normal das coisas em um futuro indefinido. (TAYLOR, 1998c, p.50-51)

Assim, em sociedades genuinamente diversas e condenadas a viverem sob um consenso sobreposto, em virtude da permanente necessidade de negociação, os grupos e as pessoas precisam estar também sujeitos à *mudança*. Mas, para continuarmos vivendo juntos, é necessário que vinculemos os três bens constitutivos da ordem moral moderna à identidade política dessa sociedade (TAYLOR, 2012b, p.19-20). Isso não significa, contudo, que a identidade política deve ser pensada *apenas* em torno desses bens. Outros elementos como o idioma e a cultura podem e devem ser negociados. A defesa de Taylor é que no caso das democracias seculares os três bens constitutivos da ordem moral moderna se apresentam como *incontornáveis*. Isto é, não temos escolhas a não ser vinculá-los a nossa identidade política. Ou melhor, até temos, mas o resultado será a perda da própria democracia e, por consequência, a exclusão.

Como vimos na subseção 4.2.1, para Taylor, o problema da exclusão se apresenta "porque algumas definições identitárias historicamente consagradas [implicitamente ou não] não são capazes de *acomodar* todos os que têm uma reivindicação justa de cidadania" (TAYLOR, 2011j, p.138). Por isso, é sempre necessário *buscar* formarmos continuamente *consensos sobrepostos* sobre formas mais inclusivas de realizar essa identidade comum necessária. Por isso, todas as pessoas e os grupos – que precisam e estão dispostos a constituir uma *comunidade* – devem ser ouvidos, *incluídos* no processo contínuo em torno da constituição de uma *identidade política*; bem como também *incluídos* no processo de formação de consensos sobre os arranjos institucionais e o regime de direitos e liberdades aos quais *todos* estarão sujeitos (TAYLOR, 2009a, p.xiii; 2009b, p.1152; 2011f, p.310; 2011g, p.36; 2012a, p.168).

Por isso, na interpretação de Taylor, o sistema de direitos e liberdades e os arranjos institucionais estão sempre sujeitos à negociação e à acomodação. O autor deixa isso claro ao considerar que os arranjos institucionais podem ser relativamente "permissivos" ou "restritivos", a depender das condições de vantagem ou desvantagem em que grupos sociais se encontram, bem como em relação às condições sociais, ambientais e econômicas em que práticas comunitárias – religiosas e não religiosas – estão submetidas (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.30). Assim, os regimes que se pretendem democráticos precisam atribuir um valor positivo à liberdade individual, mas também podem incorporar demandas acerca das necessidades pertinentes ao pertencimento comunitário,

> como uma injunção negativa contra a interferência do Estado ou de outras organizações poderosas e, a depender do caso, uma injunção positiva que encoraje a sociedade a ajudar a fornecer algumas das condições para o pleno autodesenvolvimento e a autoexpressão. (TAYLOR, 1998c, p.48)

No entanto, seja qual for a posição acomodativa tomada pelo poder estatal, Taylor também deixa claro que o Estado "deve ser capaz de *justificar* a *todos* as decisões que toma". Isto é, tais decisões devem ser "potencialmente aceitáveis por todos os cidadãos" (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.31, grifo nosso).

Ao fim, o desafio democrático é sempre criar laços de identidade e pertencimento, tanto no diálogo intercultural como intergeracional. Por meio de um espaço plural, o desafio é constituir propósitos comuns, em um duplo movimento: consolidando os bens constitutivos da ordem moral moderna junto à identidade política e construindo consensos públicos sobre a forma mais adequada de como realizar tais bens. Assim, a concepção secular do político não-secularista de Taylor "tem a função principal de proteger a igualdade moral e a liberdade de consciência e de religião dos cidadãos, mas também contribui para a integração cívica" (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.40).

Nesse sentido, se estivermos certos em nossa interpretação, Taylor não está defendendo o liberalismo ou o republicanismo, nem espera que as sociedades que moldaram suas instituições sob a influência desses paradigmas venham a se converter apenas a um deles. Sua defesa, ao contrário, é a de que

> as democracias contemporâneas, à medida que se diversificam progressivamente, terão de passar por redefinições de suas identidades históricas, que podem ser abrangentes e dolorosas. (TAYLOR, 2009b, p.1161; 2010c, p.32; 2011f, p.317; 2011g, p.46; 2012a, p.181; 2014c, p.68)

Em condições de pluralidade cultural e religiosa, todos deveriam discutir e formar alternativas a fim de moldar seus arranjos institucionais na busca por realizar os três bens constitutivos da ordem moral moderna.

Contudo, é importante deixar claro que, ao defender uma abertura epistemológica ampla e um modelo político que não privilegia nenhuma cultura ou racionalidade em particular, Taylor não está

> defendendo nenhuma tese "pós-moderna" no sentido de que cada um de nós está aprisionado em seu próprio ponto de vista e nada pode fazer para convencer racionalmente o outro. Pelo contrário, penso que podemos apresentar argumentos para induzir outros a modificar seus juízos e (o que está

> estritamente ligado a isso) a ampliar suas simpatias. Porém, essa tarefa é muito difícil e, o que é mais importante, jamais estará completa. Nós não nos decidimos de uma vez por todas a deixar nossos "valores" diante da porta antes de entrarmos na classe de sociologia. Eles não contam apenas como premissas conscientes que podemos descartar. Eles continuam a moldar nosso pensamento em um nível mais profundo, e somente um intercâmbio franco continuado com quem tem pontos de vista diferentes nos ajudará a corrigir algumas distorções que eles engendram. (TAYLOR, 2010a, p.502)

Na perspectiva de Taylor, admitir uma abertura epistemológica contra as concepções *restritas* de racionalidade, e considerar que vivemos em condições de pluralidade de valores e razões, não implica necessariamente escorregar para um modelo em que não é mais possível *arbitrar* sobre o que é correto ou mais adequado. O erro das concepções "pós-modernas" e "neonietzschianas", segundo ele, é que tomam a correta posição *pluralista* – que implica na impossibilidade de se defender *bens ahistóricos* e *aculturais* –, e a interpretam erroneamente como se não fosse mais possível desenvolver alternativas plurais de construir uma comunidade política.

Para Taylor, admitir que vivemos em condições de pluralidade de bens não deve significar que as cosmovisões (religiosas e não religiosas) sejam *incorrigíveis*, mas apenas que se tratam de cosmovisões *situadas*, que fazem referência a uma cultura, a um povo, a um grupo. Em suma, que elas são *ad hominem* (TAYLOR, 2000a, p.51). Mas isso não deveria significar que tais cosmovisões façam referência *apenas* a um povo ou a uma cultura, nem que em casos de conflitos entre os bens, que eles não possam ser resolvidos por meio de acomodação e negociação. Ao contrário, no caso de sociedades multiculturais, que estão dispostas a continuarem a viver juntas, é preciso – em cada caso – buscar *acomodar* as exigências dos grupos culturais a fim de realizar os imperativos morais implicadas nos bens constituíveis dessa sociedade. Assim, a tese de Taylor é a de que, em virtude da *pluralidade de valores,* as *cosmovisões* se encontram sempre em um espaço público em que as razões apresentadas, em nome de alguma reivindicação, precisam levar em conta o ponto de vista *situado* das tradições envolvidas, de seus valores e da maneira como se orientam. Nessas condições, a única maneira de arbitrar entre os bens em disputa é de maneira *comparativa*. É preciso sempre se perguntar – dentre as posições em diálogo – qual é a *melhor* forma disponível para realizar os bens constitutivos da sociedade em questão.

Assim, no âmbito da Filosofia Política, os critérios de discussão e elaboração de consensos precisam ser *imanentes* às culturas em diálogo e, por isso, precisam assumir uma posição

comparativa justificada em relação a outras *posições* possíveis em disputa.[37] Para seres autointerpretativos como nós, não há alternativas: precisamos inevitavelmente admitir que não temos respostas últimas sobre a forma correta de realizar uma comunidade política em condições seculares e que qualquer das razões apresentadas serão sempre *limitadas* e *falíveis.* Inclusive a estratégia de Taylor que acabamos de apresentar.

No entanto, no caso das sociedades que histórico-culturalmente moldaram seus arranjos institucionais sob a influência de bens constitutivos como liberdade, igualdade e democracia, podemos, ou melhor, *devemos* oferecer uma *estratégia* de realização dos bens constitutivos que melhor se adeque às condições de pluralidade de valores das sociedades contemporâneas, a fim de evitar a *exclusão*. A estratégia complexa apresentada na presente subseção, que entrelaça elementos tanto da estratégia liberal quanto da republicana, historicamente consagradas, é *uma* resposta nessa direção.

Até o momento, concentramo-nos em fazer uma apresentação e uma interpretação de como Taylor concebe sua concepção secular do político não-secularista, enquanto uma consequência dos imperativos morais presentes no que ele denomina "ordem moral moderna". Em um primeiro momento, na seção 4.1, preocupamo-nos em reconstruir historicamente como tal ordem engendrou e assumiu expressão nos dois paradigmas teórico-políticos da Modernidade – o liberal e o republicano. Após, na seção 4.2 – em dois momentos: um crítico e outro propositivo –, buscamos mostrar como o autor, através da uma análise crítica e da determinação do problema da exclusão presente nos dois modelos políticos paradigmáticos, procura articular uma resposta sobre como é possível realizar, em condições de pluralidade cultural e religiosa, os três bens constitutivos da ordem moral moderna. Na próxima e última seção da presente tese, buscaremos explicitar como a resposta de Taylor ao problema do político se apresenta intrinsecamente relacionada a questões ontológicas. Nossa tese é a de que *ontologia*, *história* e *política* se encontram articuladas à tese do *humano como um animal que se autointerpreta* na obra de Taylor.

[37] Essa posição de Taylor é também válida para Antropologia Filosófica e História, e foram discutidos por nós na seção 2.5 e subseção 3.2.3, respectivamente.

4.3 UMA ARTICULAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA, HISTÓRIA E POLÍTICA

Em um ensaio, intitulado “A Catholic Modernity”, de 1999, Taylor considerou que

> a cultura moderna, ao romper com as estruturas e crenças da cristandade, também levou certas facetas da vida cristã mais longe do que jamais poderiam ter sido levadas dentro da cristandade. [...] Por exemplo, a cultura política liberal moderna é caracterizada por uma afirmação dos direitos humanos universais – à vida, à liberdade, à cidadania, à autorrealização – que são vistos como radicalmente incondicionais, ou seja, não dependem de fatores como gênero, pertencimento cultural, desenvolvimento civilizacional ou fidelidade religiosa, que sempre os limitaram no passado. Enquanto vivêssemos dentro dos termos da cristandade – ou seja, de uma civilização cujas estruturas, instituições e cultura deveriam refletir a natureza cristã da sociedade [...] – isso nunca alcançaria essa incondicionalidade radical. É difícil para uma sociedade “cristã”, nesse sentido, aceitar a igualdade total de direitos para os ateus, para as pessoas de uma religião completamente estranha a elas ou para aqueles que violam o que parece ser o código moral cristão (por exemplo, os homossexuais). (TAYLOR, 2011d, p.170)

Segundo Taylor, foi necessária uma ruptura com a cultura da cristandade e com as estruturas hierárquicas do “velho *cosmos*” assimétrico para que alguns imperativos morais cristãos transcendessem a fronteira da própria cristandade e viessem a florescer no interior de uma concepção de ordem mais compatível a eles. Em parte, esses imperativos morais explicam o impulso revolucionário da Modernidade em direção à defesa da liberdade e da igualdade para *todos*, bem como o sentimento anticlerical e anti-hierárquico posteriores. Mas, sobretudo, ajuda-nos a entender a concepção do político que engendrou na Modernidade sob uma nova compreensão de ordem secular. É nesse sentido que devemos entender a afirmação de Taylor – diversas vezes repetida na primeira seção do presente capítulo – de que “a rejeição da radicação cósmico-religiosa foi realizada por uma nova concepção do ‘político’” (TAYLOR, 2010c, p.32; 2011g, p.47; 2012a, p.182; 2014c, p.69).

Assim, as questões relativas ao político se apresentam intrinsecamente vinculadas a aspectos ontológicos histórico-culturalmente situados. Isto é, as respostas sobre como realizar o poder político – tanto as do passado como as do presente – se encontram intrinsecamente ligadas à maneira como a própria realidade e o próprio humano se apresentam ou se apresentaram histórico-culturalmente *interpretados*. Por isso, Taylor pensa ser necessário, para dar conta do problema do político, tratar de questões de ordem ontológica e não apenas *estritamente* políticas. Ou melhor: considera que qualquer resposta sobre como realizar uma ordem política (religiosa, secularista ou secular – no sentido tayloriano) envolve, implicitamente ou não, dar alguma resposta a questões de ordem ontológica.

Em “Propósitos Entrelaçados: O debate liberal-comunitário”, de 1989, Taylor assume a distinção entre “questões *ontológicas* e questões de *defesa*” como crucial para qualquer resposta ao problema “do *político*” (TAYLOR, 2000f, p.197, grifo nosso). Por um lado, as “questões *ontológicas*” dizem respeito aos termos que consideramos como “os últimos na ordem da explicação” (TAYLOR, 2000f, p.197). Contudo, não é necessário que o nível ontológico de uma teoria política se apresente *explicitamente*. Ao contrário, um dos problemas das filosofias políticas tradicionalmente consagradas, para Taylor, é justamente o de contarem, de forma não declarada, com a *força* e a *validade* de determinadas teses ontológicas que se encontram “escondidas” em nosso imaginário social (TAYLOR, 1984, p.18). Por exemplo, noções como *razão*, *indivíduo* ou *contrato*, em algumas teorias políticas, não se apresentam como formas histórico-culturalmente situadas de interpretações do humano e da sociedade, nem como respostas a uma compreensão de realidade hierárquica e assimétrica, mas como formas de compreensão da realidade social e autocompreensão humana tidas como “naturais” e “primeiras”, de antemão válidas e racionalmente aceitáveis (TAYLOR, 2007b, p.69).

Já as “questões de *defesa*” referem-se “à posição moral ou à política que se adota” (TAYLOR, 2000f, p.197, grifo nosso). São questões como: se o poder político deve ser de todos ou de uma elite; se deve refletir a ordem religiosa de uma cultura ou se deve ser secular; se ele deve intervir na sociedade ou se deve manter-se neutro a ela; se ele deve organizar-se em torno de uma identidade política; ou ainda, se ele deve refletir as convicções morais da maioria de seus membros, dentre outras. As questões de defesa dizem respeito aos aspectos *normativos* envolvidos nas teorias políticas. No entanto, o autor nos exorta: “Assumir uma posição *ontológica* não equivale a *defender* alguma coisa; contudo, ao mesmo tempo, o *ontológico* ajuda de fato a definir as opções que são importantes sustentar por meio da *defesa*” (TAYLOR, 2000f, p.197, grifo nosso).

Assim, a *relação* entre os níveis ontológico e de defesa de uma teoria política não pode ser entendida enquanto uma simples correspondência entre eles, mas também não podemos compreendê-los como domínios *independentes*, como se a posição tomada em um não apresentasse implicações ao outro. Ao contrário: “as teses ontológicas estão longe de serem inocentes” (TAYLOR, 2000f, p.197). Nesse sentido, qualquer projeto filosófico-político – seja ele revolucionário, reformista ou conservador – é também uma resposta a questões de ordem ontológica, mesmo que implicitamente.

No caso do projeto político reformista de Taylor, ele considerou que, da mesma maneira que o cosmorreligioso medieval precisou malograr para que determinados imperativos morais cristãos pudessem ir mais longe, alguns elementos ontológicos da Modernidade precisam também ruir para que a própria ordem moral moderna (em seus três bens constitutivos: liberdade, igualdade e democracia) possam se realizar em condições ontologicamente mais compatíveis a ela. Ou seja: na contemporaneidade, Taylor avalia que é preciso voltar-se de maneira crítica à Modernidade em nome dos valores morais modernos. Mais especificamente, voltar-se contra as respostas *ontológicas* que deram sustentação às estratégias *políticas* historicamente consagradas em nome dos imperativos morais que historicamente herdamos da Modernidade e *devemos* realizar. Sua avaliação é a de que muitos dos erros e confusões presentes nas estratégias políticas paradigmáticas modernas não se apresentam apenas no nível da defesa, mas sobretudo no nível ontológico da teoria (TAYLOR, 2000f, p.197).

Mesmo de forma incipiente, Taylor havia manifestado preocupações acerca do nível ontológico de seu projeto político desde o início de sua carreira. Na entrevista a De Lara – que citamos na abertura deste capítulo –, o autor declarou que foram as questões de ordem política que o levaram às questões ontológicas, e não o contrário (TAYLOR; DE LARA, 1998b, p.352). Seu desconforto inicial era com as teorias políticas hegemônicas da época, que julgava serem incapazes de dar conta dos problemas políticos enfrentados em seu país. Sob esta avaliação, considerou ser preciso uma "agenda" filosófica que integrasse os desafios prático-políticos vividos por ele a uma crítica às respostas historicamente consagradas.

Assim, poderíamos *rearticular* a "agenda" filosófica de Taylor (que apresentamos na seção 1.1) como estruturada em dois compromissos fundamentais interligados: o primeiro, ligado às questões *ontológicas* e, segundo, às questões *políticas*. Mas, em virtude desses dois compromissos estarem relacionados às respostas historicamente consagradas, sua "agenda" filosófica precisou se desenvolver em estreita conexão com a *história* dessas respostas. Por esse motivo, a metodologia histórico-filosófica (que desenvolvemos no terceiro capítulo) constitui uma dimensão decisiva na articulação da "agenda" filosófica de Taylor, em um duplo sentido: *do presente em direção ao passado* – enquanto uma crítica às *respostas* políticas e ontológicas historicamente consagradas – e *do passado em direção ao presente* – enquanto uma nova história da Modernidade, a fim de resgatar as *fontes morais* que deram expressão aos paradigmas teórico-políticos modernos.

Em direção ao passado, a filosofia de Taylor se desdobrou enquanto uma crítica ao naturalismo, ao atomismo social, às histórias da subtração, à concepção desengajada da natureza humana, à concepção de racionalidade restrita, ao monismo metodológico, à compreensão da linguagem humana como simplesmente denotativa, à compreensão restrita de secularismo e, por fim, ao problema da exclusão democrática. Em direção ao presente, sua filosofia se desenvolveu na tese do humano como um animal que se autointerpreta, em uma concepção hermenêutica de história, em nova narrativa histórica da secularidade moderna e em uma concepção secular do político não-secularista.[38]

Em nossa interpretação, a tese do humano como um animal que se autointerpreta e a concepção secular do político não-secularista, constituem a face *positiva* da resposta de Taylor ao problema do político na contemporaneidade, no que se refere aos níveis *ontológico* e da *defesa*, respectivamente. Na presente seção, justificaremos nossa interpretação. Mas, para isso, precisamos relembrar alguns elementos envolvidos tanto na tese antropológico-hermenêutica (que discutimos no primeiro e no segundo capítulo), quanto na reconstrução histórica de Taylor (desenvolvida no terceiro capítulo), a fim de mostrarmos em que medida a tese do humano como um animal que se autointerpreta se apresenta implicada na concepção secular do político não-secularista de Taylor (que discutimos na subseção 4.2.2).

Se por um lado o projeto filosófico-político de Taylor efetivou-se como uma investida contra as estruturas ontológicas que davam sustentação às estratégias políticas paradigmáticas, a fim de despojar os imperativos morais modernos, por outro, tal projeto realizou-se através do estabelecimento de uma compreensão ontológica do humano e de suas relações interpessoais de forma mais adequadas e compatíveis a tais imperativos morais. Assim, em um primeiro momento (como exposto na seção 1.2), a posição de Taylor foi a de reconduzir a discussão política a um nível mais fundamental. De forma crítica, a ideia era de que o *humano* não poderia ser pensado em termos "naturalistas". Para Taylor, segundo a perspectiva ontológica naturalista,

> deveríamos tratar o homem, como todo o resto, como um objeto dentre outros objetos, caracterizando-o puramente em termos de propriedades que são *independentes* da nossa experiência – neste caso, *independente* da sua *auto-experiência.* (TAYLOR, 1997a, p.51, grifo nosso)

[38] Todos esses desdobramentos, tanto críticos como construtivos presentes na obra de Taylor, foram discutidos ao longo da presente tese.

Na interpretação tayloriana, na Modernidade, parte da Filosofia, em geral, e da Filosofia Política, em particular, assumiram enquanto orientação metodológica básica que uma investigação sobre o humano e sobre a sociedade não deveria adotar uma perspectiva *interpretativa* (TAYLOR, 1985c, p.20), isto é, deveria descrever a atividade humana de forma *independente* tanto do *sujeito* como do *contexto* de sua ação. Assim, como apresentado na seção 1.3, a *identidade humana*, em geral, e a *identidade política*, em particular, foram compreendidas como *desengajadas*. Isto é: independentes dos seus contextos *sociais* e *históricos* e, com isso, independentes da maneira como os agentes humanos se *autointerpretam*.

Foi em oposição à compreensão naturalista sobre o humano que Taylor desenvolveu seu projeto político reformista. Para ele, a noção de identidade política, entendida como *desengajada*, é "estéril", deixa de lado "dimensões importantes da vida humana" (TAYLOR, 1985c, p.21) e, consequentemente, implicitamente ou não, geram *exclusão* (TAYLOR, 2000b, p.254). Na concepção de Taylor, a tese do humano como animal que se autointerpreta seria uma alternativa mais viável aos desafios políticos contemporâneos.

No entanto, seria um erro – e até contraditório com a tese antropológico-hermenêutica – se entendermos o projeto filosófico de Taylor – tanto do ponto de vista *crítico* como *reconstrutivo* – como *historicamente desengajado*. Ao contrário, o projeto filosófico de Taylor, em geral, e político, em particular – tanto do ponto de vista *ontológico* como da *defesa* – se encontra inserido no *imaginário social moderno.*

Como discutimos nas seções 3.3 e 4.1, a interpretação da identidade (humana e política) como *desengajada* não foi a única base teórica paradigmática para se pensar o humano ou político na Modernidade. Em sua reconstrução histórica, tanto em *As Fontes do Self* e como em *Uma Era Secular*, Taylor identifica uma "virada expressivista" na Modernidade cuja tradição romântica é o seu principal expoente (TAYLOR, 2997a, p.475; 2010a, p.252). Na interpretação histórica de Taylor, o expressivismo se tornou um paradigma *concorrente* através do qual uma nova concepção de identidade humana, em geral, e de uma identidade política, em particular, pode florescer na Modernidade. De maneira geral, poderíamos afirmar que, para os românticos (e Taylor inclui Rousseau como precursor desse movimento)[39] as identidades individuais e coletivas são culturalmente distintas e originais, e é em conformidade com essa distintividade e originalidade cultural que se deve conceber a identidade política de um povo. Assim, as

[39] Sobre a interpretação e importância de Rousseau para o romantismo, cf. 1997a, p 231-240.

diferenças culturais humanas não são apenas variações de uma natureza humana básica, mas fundamentalmente diferentes e impõem a todos nós, inevitavelmente, obrigações morais culturalmente distintas (TAYLOR, 1997a, p.481).

Contudo, como vimos anteriormente, na subseção 4.2.1.2, Taylor não considera a concepção de identidade política presente no paradigma expressivista moderno seja isento de problemas. Ao contrário: em sua avaliação, a maneira como a concepção de identidade expressivista foi historicamente interpretada também gerou e gera *exclusão*. Mas, para o autor, o problema da exclusão nas democracias contemporâneas não pode ser reduzido simplesmente a um dilema político circunscrito às questões *de defesa*, mas também diz respeito às questões *ontológicas*.

A posição de Taylor é a de que precisamos estabelecer uma compreensão ontológica do humano e de suas relações interpessoais de maneira mais adequada às condições de pluralismo cultural. Para o autor, em condições de profundo pluralismo cultural, uma compreensão mais profícua do humano, relativa às questões de sua identidade, deveria ser desenvolvida em termos *hermenêuticos* (TAYLOR, 1985c, p.26). Assim, o nível ontológico de sua concepção político-secular não envolve compreender o humano como universal, como um produto final e acabado da história, muito menos que uma compreensão do humano como engajado implique na defesa de uma identidade fixa e excludente. De forma geral, a tese antropológico-hermenêutica defendida por Taylor (discutida na seção 2.1), é a de que o humano, cujo ser está em jogo, precisa "dar conta" de sua existência no interior de um "espaço moral" (TAYLOR, 1997a, p.44).

No entanto, é preciso destacar que, ao procurar compreender o humano em termos hermenêuticos, Taylor segue o desdobramento histórico das críticas românticas à concepção desengajada de humano proferidas aos iluministas e racionalistas modernos. Após o romantismo, a compreensão humana – pelo menos para uma parte dos intelectuais do século XIX na Modernidade – não é mais *exclusiva* da razão universal humana, mas também parte do processo histórico e cultural de geração e transmissão de *significados*. E a racionalidade humana, segundo essa tese, também deve ser entendida como possuindo uma natureza histórica e cultural.[40] Dessa forma, a tese antropológico-hermenêutica de Taylor não é nova, mas está engajada em uma tradição histórica *moderna*.

[40] Tanto Herbert Schnädelbach (1991) como Frederick Beiser (2011) também entendem o surgimento da hermenêutica filosófica como um desdobramento das críticas do romantismo ao iluminismo, em especial, o alemão (SCHNÄDELBACH, 1991, p.142 e BEISER, 2011, p.99).

Na versão tayloriana da concepção hermenêutica humana (exposta na seção 1.5), para compreendermos os *significados* que se encontram *incorporados* às ações humanas, precisamos levar em conta (como visto na seção 2.3): (1) os *bens* que historicamente e socialmente estão intrinsecamente envolvidos na ação; (2) a resposta *afetiva* dos agentes aos *bens* incorporados à ação; e (3) a *linguagem* utilizada pelos agentes comprometidos na ação que torna a comunicação significativa para eles mesmos. Todos esses elementos estão intrinsecamente relacionados nas ações significativas humanas, enquanto *horizonte* semântico e valorativo que dá sentido às ações humanas e, por meio do qual, os humanos se orientam nos *espaços comuns* (TAYLOR, 1991a, p.309 e 1997a, p.30).

No entanto, os *bens, os afetos* e *a linguagem* envolvidos nas ações humanas apenas podem se apresentar significativos por dizerem respeito aos *agentes* que a praticam, ou seja, o significado das ações apenas pode se manifestar como tal *em conformidade* com o tipo de ser que os agentes envolvidos são e/ou almejam ser. Em termos gerais, a tese de Taylor é a de que, para compreendermos as ações significativas humanas, é preciso entendê-las em conformidade com a maneira como os próprios humanos *interpretam* o mundo e se *autointerpretam* no mundo (TAYLOR, 1985b, p.54).

Através dessa tese antropológico-hermenêutica, podemos entender a afirmação de Taylor de que a vida humana sempre se realiza em um "*espaço* de indagações morais" através do qual precisamos "dar conta" do sentido do nosso próprio ser (TAYLOR, 1982, p.111-112, grifo nosso). *Uma* identidade humana, enquanto *uma* autointerpretação situada, é *uma* resposta (implícita ou não), e nunca totalmente completa, sobre o que *somos* e o que almejamos ser. Mas, tal resposta possui duas *dimensões* intrinsecamente ligadas, discutidas na seção 2.4: *temporal* ou *narrativa* e *dialógica* ou *social*. De maneira geral, poderíamos afirmar que uma resposta sobre o que somos envolve uma interpretação *conjunta* a outras identidades (*dialógica* ou *social*) sobre nossa condição no presente (*temporal* ou *narrativa*).

Sob a perspectiva *temporal*, a questão sobre a identidade humana está necessariamente ligada a uma *interpretação narrativa* de nossa condição no presente. Isto é, ela *sempre* se constitui a partir de uma estrutura temporal segundo a qual a maneira como nos autointerpretamos no *presente*, decorre de uma *articulação* entre uma *interpretação* de nosso *passado* e uma *projeção* sobre nosso *futuro*. (TAYLOR, 1997a, p.72). Para Taylor, de maneira implícita ou explícita, sempre nos autointerpretamos como parte de uma narrativa, tanto em uma *biografia* pessoal quanto como parte de uma *história comum*, que estão intrinsecamente ligadas. Assim, as

autointerpretações narrativas sempre envolvem a defesa ou a crítica de um *legado*, uma tomada de posição frente a uma *tradição* e como possuindo uma determinada *origem*.

Assim, as autointerpretações narrativas podem assumir uma perspectiva de *progresso* ou *declínio* moral (ou um misto das duas), e/ou uma perspectiva *engajada* ou *desengajada* (ou também um misto das duas), e/ou ainda, através de uma postura *crítica*, *conservadora* ou *reformista*. Mas, seja qual for a perspectiva interpretativa que se adote, ela sempre reflete uma *autointerpretação* individual e coletiva de nossa condição *do presente*, através de *noções, linguagem* e *valores* que *inevitavelmente* se apresentam como parte de nosso imaginário social *incontornável* (TAYLOR, 2010a, p.212). No caso particular das autointerpretações narrativas modernas, noções como sujeito, pessoa, indivíduo, identidade, comunidade, sociedade, secularidade etc., bem como valores como verdade, liberdade, igualdade, democracia, neutralidade etc., precisam incontrolavelmente, em virtude de nosso *horizonte* semântico e valorativo historicamente herdado, serem levadas em conta.

Contudo, para Taylor, nossas autointerpretações nunca são simplesmente definidas em termos de "propriedades individuais". Ao contrário, nossas autointerpretações "nos colocam em algum *espaço social*. Definimo-nos, em parte, em termos do que viemos a aceitar como nosso lugar adequado dentro das *ações dialógicas*" (TAYLOR, 1989b, p.307). A posição de Taylor é a de que a *identidade humana*, enquanto uma resposta autointerpretativa sobre o que somos, possui inevitavelmente uma *dimensão dialógica* ou *social*. Em *As Fontes do Self* e em *A Política do Reconhecimento*, respectivamente, Taylor afirma que nós, invariavelmente, existimos em "redes de interlocução" (TAYLOR, 1997a, p.55) com "outros significativos" (TAYLOR, 2000b, p.246), dos quais nunca podemos escapar completamente. Essa "rede de interlocução" é pensada, enquanto *locus* dos significados incorporados às práticas sociais e da linguagem socialmente compartilhada, como condição de possibilidade da autointerpretação. A comunidade não é pensada como um agregado de indivíduos. Ao contrário, a comunidade é constitutiva das identidades, no sentido de que as autointerpretações que as definem estão necessariamente implicadas no intercâmbio comunitário que os agentes realizam.

No entanto, através dessa tese ontológica, Taylor não pensa a noção de comunidade em um sentido fechado, como se os bens ou as linguagens ligadas a ela fossem *exclusivas*, muito menos pensa as "redes de interlocução" como dizendo respeito a apenas *uma* comunidade. Ao contrário, a tese do humano como um animal autointerpretativo aponta para uma *pluralidade* de crenças, cosmovisões, paradigmas teóricos, linguagens, valores, concepções e estilos de

vida, em *diálogo* – mas também em *disputa* – presentes nas tradições históricas herdadas, através das quais é possível "dar conta" do que somos enquanto seres sociais e históricos. Um aspecto crucial de nossa condição contemporânea é que as "redes de interlocução" com as quais estamos comprometidos e através das quais precisamos "dar conta" do que somos se *ampliaram* e se *multiplicam* de tal forma que não podemos pensar em *um* imaginário social moderno, mas em uma *pluralidade* de "*imaginários sociais modernos"* aos quais estamos inevitavelmente engajados (TAYLOR, 2010a, p.211, grifo nosso).

Essa constatação implicou em uma *nova* compreensão histórica sobre o fenômeno da secularidade moderna. Na interpretação de Taylor, a concepção de ordem político-secular moderna (exposta na seção 4.1) se desenvolveu na esteira da consolidação do "humanismo exclusivo" enquanto uma alternativa viável à concepção de ordem hierárquica religiosa. Contudo, esse não foi o único movimento produzido pela secularidade moderna. Houve também uma série de *reações* contrárias ao humanismo exclusivo e à concepção do político *secularista* vinculada a ele como parte da história da Modernidade. Essas reações deram início a uma ampliação considerável "de novas posições – algumas crentes, outras descrentes, outras difíceis de classificar – que se tornaram opções disponíveis para nós" (TAYLOR, 2010a, p.495).[41]

Segundo Taylor, esse processo de pluralização das possibilidades autointerpretativas – religiosas, não religiosas e até antirreligiosas – foi um dos *efeitos* tardios da secularidade moderna, que o autor denomina, de forma peculiar, de "o efeito *nova* [*the nova effect*]" (TAYLOR, 2010a, p.358). Por meio dessa noção, o autor procura descrever *um efeito não previsto* pelas teorias tradicionais da secularidade moderna, em especial, pela tese weberiana do "desencantamento do mundo". A ideia central aqui é que o *efeito* produzido pela rejeição da concepção *cósmico-religiosa* de mundo, não foi *apenas* o desencantamento das formas de vida, nem *apenas* a retirada da religião dos espaços públicos, mas *também* o *recrudescimento* das possibilidades autointerpretativas. Nas palavras de Taylor, "agora vivemos numa supernova espiritual, uma espécie de *pluralismo* galopante no plano espiritual" (TAYLOR, 2010a, p.358, grifo nosso).

[41] Aqui, optamos por fazer uma alteração na tradução brasileira de *Uma Era Secular*. Originalmente o trecho "some believing, some unbelieving" foi traduzido por "algumas críveis, algumas não críveis". Contudo, os termos "believing" e "unbelieving" são utilizados por Taylor, ao longo da obra, para caracterizar as doutrinas religiosas e não religiosas ou antirreligiosas. Por isso, optamos por traduzir o trecho por "algumas crentes, outras descrentes" (TAYLOR, 2017a, p.423, original).

Correlato a esse "efeito *nova*", há outro aspecto determinante para Taylor que tem contribuído para a crescente pluralização das possibilidades autointerpretativas disponíveis. Na contemporaneidade, a Modernidade não pode ser entendida como um processo *exclusivo* de uma tradição europeia. Há, segundo Taylor, diversas culturas no mundo hoje que foram e são, por diversos motivos (econômicos, migratórios, colonização, conflitos, globalização etc.), influenciadas pelos bens constitutivos modernos (liberdade, igualdade e democracia) e, de formas *alternativas* à Europa, estão buscando aos seus próprios modos realizá-los.[42] E mais: muitas dessas culturas "não ocidentais" não apenas dividem um *espaço* de interlocução *transnacional*, mas, por questões de refúgio e migração forçada ou por problemas históricos de integração social, dividem um espaço *intercultural* de diálogo e negociação em diferentes nações, não ocidentais, ocidentais ou ocidentalizadas. Nas palavras de Taylor,

> estamos a ultrapassar a visão da modernidade como um processo único e singular de que a Europa é o paradigma; que compreendamos o modelo europeu como o primeiro, decerto, como o objeto de alguma imitação criativa, naturalmente, mas também como, no final do dia, um modelo entre muitos. (TAYLOR, 2010d, p.188)

Assim, na interpretação histórica de Taylor, a consequência da Modernidade, ao romper com as estruturas cosmorreligiosas medievais, não pode ser identificada ao processo de racionalização, secularização e homogeneização das formas culturais. Houve, de maneira paralela, uma *pluralização* de formas alternativas de realização da ordem moral moderna fora da Europa; bem como uma *multiplicação* de formas autointerpretativas religiosas, não religiosas e antirreligiosas (TAYLOR, 2010a, p.358).

Contudo, as teorias políticas consagradas da Modernidade, decorrentes de interpretações paradigmáticas da ordem secular moderna – o liberalismo e o republicanismo – estão diretamente ligadas ao desenvolvimento do *humanismo exclusivo* e, por conseguinte, se manifestam *secularistas* e *inadequadas* às condições de pluralidade contemporânea. Por esse motivo, a história da secularidade moderna de Taylor possui como um de seus intuitos principais estabelecer uma crítica às concepções tradicionais do processo de secularização moderno, que concebem o *humanismo exclusivo* como seu resultado final. O esforço histórico-reconstrutivo de Taylor se encontra articulado à necessidade de se engendrar uma concepção

[42] Esse tema, para o desenvolvimento do qual Taylor contribuiu, ficou conhecido como a questão das "modernidades alternativas". Para uma maior compreensão desse debate cf. *Alternative Modernities* de Dilip Parameshwar Gaonkar, de 2001. Esse livro conta com a reedição de um ensaio de Taylor de 1995, intitulado "Two Theories of Modernity", em que o autor lança bases para se pensar o processo da Modernidade fora da Europa e como isso implica recontar a própria história da Modernidade europeia.

secular do político mais adequada às condições de pluralidade das sociedades contemporâneas em dois níveis: o *ontológico* e o *de defesa*. Assim, o autor busca mostrar como as doutrinas políticas consagradas, no *nível ontológico*, estão comprometidas com concepções restritas de humano e racionalidade, que, no *nível da defesa*, estruturaram respostas *secularistas* sobre como realizar uma ordem político-secular moderna. Sob a perspectiva ontológica, a história da secularidade de Taylor procura *mexer o terreno* que mantém as concepções secularistas do humano ainda de pé. Sob o ponto de vista político, busca *desenterrar* os bens constitutivos modernos presos a esse terreno secularista. É nessa medida que ontologia, história e política se encontram articuladas no pensamento de Taylor e não poderiam ser entendidas de maneira separada.

Por outro lado, somado ao esforço crítico e reconstrutivo histórico, surge a necessidade de dar uma resposta no nível *ontológico* e *de defesa* ao problema do político na contemporaneidade. Ou seja, é necessário conceber uma compreensão do humano mais adequada às condições de pluralidade cultural, na qual a ordem político-secular não seja pensada em termos excludentes. Assim, no nível ontológico, Taylor considera que as identidades humanas são constituídas em um "*espaço* de indagações morais", por meio do qual estabelecermos trocas, disputamos, dialogamos, negociamos, compartilhamos os bens, as linguagens e os afetos que constituem e tornam significativas nossas ações compartilhadas e dão sentido ao que somos, tanto no plano individual e coletivo como na dimensão histórica e social.

Contudo, nem todas as culturas e nem todos os períodos históricos conceberam o humano como ontologicamente constituído em um espaço epistemologicamente aberto de *diálogo*. Ao contrário, a ideia do humano como um ser ontologicamente indefinido e, portanto, *interpretativamente* aberto é uma *interpretação* historicamente situada. É apenas na modernidade tardia que o humano passa a ser entendido como um ser cujos *bens* pelos quais ele *deve* se orientar em uma comunidade não estão sustentados por estruturas ontológicas que definem de antemão os limites autointerpretativos de suas ações. Por isso, é na contemporaneidade que o humano passa a ser concebido em meio a um *diálogo* epistemologicamente *aberto,* onde ele se encontra forçosamente em contato com diversas outras culturas e autointerpretações, diante das quais precisa apresentar *respostas* sobre como realizar uma *ordem político-secular*.

Na contemporaneidade, nos encontramos forçosamente no interior de um espaço moral cujos *bens constitutivos* da ordem moral moderna (liberdade, igualdade e democracia) e outros bens

culturais importantes (como línguas, crenças, costumes, rituais, instituições sociais, espaços de convivência, monumentos, memórias coletivas, símbolos nacionais, manifestações culturais, calendário de festas etc.) se encontram em *diálogo,* em *negociação* e em *disputa* com diversas formas de autointerpretações culturalmente distintas. É em meio a esse espaço moral que precisamos dar respostas interpretativas sobre nossas *identidades*, e também encontrar formas como realizá-las *conjuntamente*.

Sob a perspectiva histórica, para Taylor, os mesmos impulsos morais que fizeram malograr as estruturas cosmorreligiosas medievais e reivindicaram na Modernidade um mundo *igual* para *todos* são também aqueles que reclamam hoje por uma forma *não-secularista* de realizar a *ordem político-secular* na contemporaneidade. Por isso, no *nível da defesa*, uma democracia necessita de "*um espaço de compartilhamento de identidades"*, onde as identidades pessoais e coletivas, por um lado, e a identidade política, por outro, sejam trabalhadas, negociadas, a fim de que *todos* os que precisam e/ou querem viver juntos sob o mesmo "teto político" busquem soluções – embora nunca definitivas – sobre como melhor realizar a sociedade e se autorrealizarem na sociedade em condições de profundo pluralismo cultural e religioso (TAYLOR, 2011j, p.140). Um espaço em que não *apenas* se reivindica questões relativas ao *reconhecimento*, mas *também* se construa propósitos *comuns*.

Sobre este aspecto, Taís Silva Pereira, em *Pluralismo, política e julgamento: para um projeto crítico à luz da filosofia de Charles Taylor*, é enfática ao afirmar que, para Taylor,

> o espaço público tem um papel capital para o lugar da política, pois não está centralizado no reconhecimento, produção e execução de regras de obrigação. Ao contrário, é o lugar no interior do qual laços de pertencimento são reforçados, compreensões comuns se estabelecem e podem ser reelaboradas. (PEREIRA, 2013, p.145)

Em relação ao *espaço público*, Taylor afirma ser "*loci* pelos quais a sociedade se reúne como *corpo* e *age*". (2000h, p.233, grifo nosso). Mas a qualificação desse *espaço* como *público*, para Taylor, o caracteriza como ligado às *nossas preocupações comuns*, e não apenas "designando o que é comumente reconhecido como de preocupação comum. Assim, público é o que *importa* à sociedade como um *todo*, ou *pertence* a essa sociedade como um *todo*" (2000h, p.233, grifo nosso). No entanto, Taylor defende que as pessoas de diferentes regiões, origens, linguagens e culturas apenas poderiam se unir em torno de algum projeto comum, se esse projeto for realmente significativo para elas e não apenas convergentes aos interesses comuns. Por esse motivo, no nível da defesa, é preciso que os três bens constitutivos da ordem moral moderna

sejam parte da maneira como os agentes interpretam o mundo e se autointerpretam no mundo. Não podem ser *apenas* frutos de um *consenso sobreposto*, mas sobretudo parte de nossa *identidade política*.

A defesa é por um modelo de comunidade política que sustente, mantenha e reproduza os princípios políticos *comuns*, apesar das possíveis diferenças culturais e das razões subjacentes para defender tais princípios. Essa sociedade precisa estar ciente de que não apenas sua identidade política não deve residir na *unanimidade* sobre o significado e os objetivos da existência, mas também de que qualquer tentativa na direção dessa *uniformização* seria *excludente*. Assim, a defesa de Taylor é a que todas as sociedades democráticas – que pretendam manter-se democráticas – deverão procurar estabelecer sua *identidade política* em um diálogo epistemologicamente aberto intercultural e intergeracional, e "não em alguma *unanimidade filosófica"* (TAYLOR; MACLURE, 2010, p.26-27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese propôs uma interpretação sobre a filosofia de Charles Taylor, de modo a discutir e explicitar como ontologia, história e política se encontram articuladas à tese do humano como um animal autointerpretativo. Tal proposta visou contemplar – mas sem procurar exaurir – ao menos três lacunas interpretativas que identificamos como cruciais para uma compreensão mais holística sobre a filosofia de Taylor: (1) a falta de uma interpretação que articulasse temas aparentemente inconciliáveis presentes na obra do autor; (2) a carência de uma compreensão sobre a metodologia histórica utilizada; (3) e a ausência de uma recepção mais abrangente em língua portuguesa sobre a obra de quem consideramos ser um dos mais importantes filósofos contemporâneos.

Primeiramente, buscamos entender a "agenda" filosófica de Taylor, tanto do ponto de vista *crítico* quanto *propositivo*, como direcionada a preocupações que, embora possam explicitamente enfatizar temas diferentes em momentos distintos – como Ontologia, Antropologia Filosófica, História da Modernidade e questões de ordem política –, se apresentam articuladas a um projeto comum: estabelecer uma compreensão sobre a condição humana contemporânea sob a perspectiva de sua historicidade e compatível à pluralidade cultural existente, sem ignorar os compromissos morais e políticos herdados. Por isso, os temas que abordamos no primeiro capítulo, como a crítica ao *naturalismo* e a defesa do *método hermenêutico* para as Ciências Humanas (seção 1.3 e 1.4, respectivamente), foram também entendidos como partes cruciais da concepção secular do político do autor e que deveriam ser articuladas em uma exposição que as vinculasse de maneira explícita.

Assim, nosso estudo procurou mostrar que os temas abordados no início da carreira de Taylor fazem parte de sua busca por uma linguagem epistemologicamente mais aberta e compatível com a pluralidade cultural humana. Procuramos mostrar que a tese hermenêutica, que entende a racionalidade como *imanente* às atividades significativas humanas, presente desde seus primeiros trabalhos, se apresentou como uma alternativa

válida e o acompanhou até seus escritos mais recentes, mesmo que implicitamente. Por isso, não consideramos arbitrário conjugar seus trabalhos de Antropologia Filosófica – em especial os das décadas de 1970 e 1980 – aos seus escritos mais recentes sobre a secularidade moderna. Ao contrário, nosso esforço foi na direção de mostrar que tais conexões não são apenas possíveis de serem feitas, mas necessárias para uma compreensão mais abrangente sobre o pensamento do autor.

Com esse intuito em vista, no primeiro capítulo (especialmente na seção 1.5), buscamos reconstruir o que consideramos ser a principal – e nunca abandonada – tese ontológica de Taylor: de que *o humano é um animal autointerpretativo*. A ideia principal dessa tese é que o humano, enquanto uma interpretação, sempre se realiza em um "campo valorativo e semântico" prévio, no qual seu próprio ser "está em jogo". Assim, os significados das ações humanas, individuais ou coletivas, precisam levar em conta, por um lado, o *horizonte semântico* e *valorativo* mais amplo no qual os agentes estão inseridos e, por outro, a maneira como os agentes se *autointerpretam*, implícita ou explicitamente, no interior desse horizonte. Nosso ponto de partida foi a constatação de que esses dois aspectos se apresentam, para Taylor, como cruciais para uma compreensão das atividades significativas humanas, tanto do ponto de vista de uma investigação histórica quanto para um melhor entendimento sobre nossas instituições políticas.

No entanto, mesmo que a tese antropológico-hermenêutica do humano se apresente como central para filosofia de Taylor, não existe um escrito em que o autor exponha de forma estruturada todos os elementos e dimensões envolvidas nas autointerpretações humanas. Mesmo assim, existe uma compreensão comum por parte de seus principais intérpretes de que a tese do humano como um ser autointerpretativo é central na filosofia de Taylor. Por isso, todas as reconstruções da tese antropológico-hermenêutica são de comentadores, em especial Rosa (1998), Abbey (2000), Llamas (2001) Smith (2002). Na mesma direção desses comentadores, nosso segundo capítulo pode ser entendido como parte desse esforço conjunto interpretativo em rastrear e reconstruir os aspectos cruciais envolvidos na tese da condição hermenêutica humana em Taylor.

É preciso advertir que Taylor sempre esteve ciente de que qualquer tentativa de estabelecer uma Antropologia Filosófica não poderia ocorrer em termos *ahistóricos*. Como vimos no terceiro capítulo (seção 3.1), Taylor compreende seu trabalho como parte da tradição historicista. Ele sustenta que toda Filosofia se situa no interior de um processo

histórico e não existem princípios extrínsecos capazes de avaliar e determinar as "condições normais" de interpretar o mundo e de se autointerpretar no mundo. Por esse motivo, a agenda filosófica de Taylor, tanto do ponto de vista das questões ontológicas como de sua *defesa* política, precisa ser entendida a partir de uma *reconstrução* histórica de nossa atual condição no mundo. Isto é: para compreendermos *melhor* – e não finalmente – o que somos, e para *defendermos* os imperativos morais que herdamos, que *queremos* e *precisamos* sustentar, necessitamos *reconstruir* a forma como nossos imaginários sociais se constituíram e conformaram às respostas historicamente consagradas – sejam elas ontológicas, antropológico-filosóficas, epistemológicas, políticas ou até históricas. E, em diálogo com tais respostas, articularmos nossas próprias respostas contemporâneas. A posição de Taylor é a de que, para seres autointerpretativos como nós, não há alternativa: tanto para nos desprendermos de certas respostas historicamente consagradas quanto para articularmos novas respostas, *precisamos contar uma história*.

Sob esta perspectiva interpretativa, desde o início da presente tese, buscamos salientar a importância das reconstruções históricas como parte do "método tayloriano" que, enquanto tal, implicava também suas considerações ontológicas e políticas. Assim, no intuito de preencher a primeira das lacunas – mencionadas logo no início destas considerações finais – foi preciso, em dois momentos (na seção 2.4 e na seção 3.2), desafiar um veredito comum, formulado por diversos críticos[1], no qual a filosofia de Taylor apresenta uma ambiguidade não resolvida entre a parte *histórica* e a parte *ontológica*. Nessa mesma direção, buscamos nos contrapor às interpretações que procuraram resolver tal suposta ambiguidade através de uma leitura bidimensional do autor (especialmente, ABBEY, 2000 e SMITH, 2002). Em tais leituras, os intérpretes consideram existir uma "tarefa" *ontológica* e outra *histórica*: uma investigação sobre os "universais humanos" e outra sobre os aspectos histórico-culturalmente contingentes. O problema de tais interpretações é que compreendem tais "tarefas" como separadas e não procuram explicitar suas relações intrínsecas. Assim, não procuraram reconstruir historicamente a ontologia de Taylor.

Em oposição à tal leitura bidimensional e no intuito de preencher a segunda lacuna acima mencionada, foi preciso (no terceiro capítulo) reconstruir dois aspectos que se encontram

[1] Cf. nota 2 e 3 do terceiro capítulo. Cf. também seção 3.2.

parcialmente explícitos na letra de Taylor: a sua metodologia histórico-filosófica (seção 3.2) e a sua história do humano como um animal autointerpretativo (seção 3.3). O desafio do terceiro capítulo foi explicitar, por um lado, como a concepção de história presente nos trabalhos de Taylor – especialmente, em *As Fontes do Self*, de 1989 e *Uma Era Secular*, de 2007 – se encontra em conformidade com a tese antropológico-hermenêutica do autor; e, por outro, foi apresentar as reconstruções históricas presentes em tais obras como parte da argumentação em defesa da tese do humano como um animal autointerpretativo. Assim, buscamos mostrar que ontologia e história não podem ser pensadas como "tarefas" separadas, mas *entrelaçadas*.

Por meio da interpretação histórica de Taylor, um dos propósitos do presente estudo foi expor (nas seções 3.3 e 4.1) as razões das transformações históricas modernas e evidenciar o contraste entre um mundo em que as autointerpretações eram fixas e determinadas, e outro no qual o humano passou a ser pensado como um ser que precisa "dar conta" de sua existência mundana. Assim, consideramos que a própria narrativa histórica de Taylor sobre o surgimento da secularidade moderna é *também* uma história da própria tese ontológica do humano como um animal autointerpretativo. Nesse sentido, a tese antropológico-hermenêutica foi entendida como uma *autointerpretação narrativa* tardia do processo de secularização moderno, e inexistente sem ele.

Contudo, como vimos também nas seções 3.1 e 4.1, a história que Taylor conta não é uma história da superação dos mitos e dogmas de uma concepção de mundo hierárquica e de uma sociedade inculta e não esclarecida. Ao contrário, houve uma transvaloração a partir de apelos morais inerentes à sociedade e ao mundo medieval que implicou em uma reformulação ontológica da maneira como os humanos passaram a compreender o mundo, a sociedade e a eles mesmos. Nos termos de Taylor, houve uma mudança nas autointerpretações e, com isso, nas ações humanas institucionalizadas. Assim, as modernas "redações" da ordem político-secular (discutidas na subseção 4.1.3) foram entendidas como expressões de um forte apelo à uniformidade, à homogeneização e à racionalização das formas de vida, enquanto reação à ordem hierárquica e religiosa medieval. Por essa razão, foram concebidas sob uma concepção *secularista* do político.

Contudo, na seção 4.2, buscamos mostrar e discutir como Taylor, por meio de uma reconstrução histórica – *ontológica* e *política* – da Modernidade, *rearticulou* a concepção político-secular moderna, mas de forma *não-secularista*. E na seção 4.3, procuramos

explicitar como a reformulação da concepção secular do político defendida por Taylor apresenta-se articulada à tese do humano como um animal autointerpretativo. A posição de Taylor é a de que, contrariamente às concepções onto-antropológicas que sustentavam as concepções político-seculares modernas, o humano *não* pode ser entendido como dotado de "propriedades características" definidas por alguma filosofia política em particular. Ao contrário, o humano é um ser constituído por suas autointerpretações histórico-culturalmente situadas. Nesse sentido, a *defesa* da concepção secular do político não-secularista de Taylor, na qual *todas* as *autointerpretações* em diálogo deveriam contar com o mesmo *status* epistemológico na discussão política, encontra apoio em sua compreensão de humano enquanto autointerpretações situadas. Sua *defesa política* é que, diferentemente das sociedades hierárquicas do passado, na qual as autointerpretações estavam previamente estruturadas, precisamos agora "dar conta" de nossa existência no interior de um *espaço plural* de coexistência, sustentado pelos três bens constitutivos – liberdade, igualdade e democracia – que herdamos e que necessitamos preservar, garantir e reproduzir.

Ao propormos uma interpretação mais holística da obra de Taylor, nosso esforço interpretativo se somou a outras colaborações presentes na língua portuguesa (ainda escassas), na medida em que não negligencia os elementos políticos presentes na filosofia de Taylor. No entanto, ao pretender contemplar a última lacuna mencionada no início destas considerações finais, nossa interpretação contribui com a recepção da obra de Taylor à medida em que buscou dar importância a outros temas presentes no pensamento do autor ainda não recepcionados em língua portuguesa, além de procurar integrá-los ao debate atual de sua obra. Com isso, nosso esforço nesse estudo foi na direção de propiciar uma interpretação que articulasse as recentes colaborações do autor sobre política às questões ontológicas presentes predominantes em seus trabalhos iniciais.

REFERÊNCIAS

Escritos de Charles Taylor:

_____. “The Poverty of the Poverty of Historicism”. **Universities and Left Review**, n.4, 1958, p.77-78.

TAYLOR, Charles. “Ontology”. **Philosophy**, n.34, 1959a, p.125-141.

_____. “Phenomenology and Linguistic Analysis”. **Proceedings of the Aristotelian Society**, n. 33, 1959b, p.93-110.

_____. The Explanation of Behaviour. London. Routledge and Kegan Paul, 1964.

_____. *“*Power and Participation”. **The Pattern of Politics**. Toronto and Montreal: McClelland and Stewart, 1970a, p.97-127.

_____. “The Opening Arguments of the Phenomenology”. **Hegel: A Collection of Critical Essays**, New York: University of Notre Dame Press, 1972, p.151-187.

_____. Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. “Comments on Ricoeur's ‘History and Hermeneutics’”. In: YIRMIAHU, Yovel. **Philosophy of History and Action**: Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter December 1974. London: Springer, 1978, p.21-25.

_____. “Action as Expression”. **Intention and Intentionality**: Essays in Honour of G.E.M. Anscombe, Ithaca: Cornell University Press, 1979, p.73-89.

_____. “Understanding in Human Science”. **Review of Metaphysics**, 34, 1980a.

_____. “Responsibility for Self”. **Free Will**, Oxford: Oxford University Press, 1982, p.111-126.

_____. “Philosophy and its history”. In: RORTY, R; SCHNEEWIND, J; SKINNER Q. (Org.), **Philosophy in History**: Essays in the Historiography of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.17-30.

_____. “Introduction”. **Philosophical Papers 1 e 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a.

_____. “Self-interpreting Animals”. **Human Agency and Language**: Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b, p.45-76.

_____. “Interpretation and the Sciences of Man”. **Philosophy and the Human Sciences**: Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985c, p.15-58.

_____. “Theories of Meaning”. **Human Agency and Language**: Philosophical Papers 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1985d, p.248-292.

_____. “Hegel's Philosophy of Mind”. **Human Agency and Language**: Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985e, p.77-96.

_____. “What is Human Agency?”. **Human Agency and Language**: Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985f, p.15-44.

_____. “Language and Human Nature”. **Human Agency and Language**. Cambridge: Harvard University Press, 1985g, p.215-247.

_____. “The Person”. **The Category of the Person**: Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press, 1985h, p.266-281.

_____. “The Concept of a Person”. **Human Agency and Language: Philosophical Papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985i, p.97-114.

_____. “Understanding and Ethnocentricity”. **Philosophy and the Human Sciences**: Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985j, p.116 - 133.

_____. “Foucault on Freedom and Truth” **Philosophy and the Human Sciences**: Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985l, p.152-184.

_____. “Understanding and Ethnocentricity”. **Philosophy and the Human Sciences:** Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985m. 116-133.

_____. “Atomism”. **Philosophy and the Human Sciences**: Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985n, p.187-210.

_____. “Uncompromising Realist: Review of The View from Nowhere by Thomas Nagel”. **Times Literary Supplement** (5 September), 1986, p.962.

_____. “The Moral Topography of the Self”. **Hermeneutics and psychological theory**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988, p.298-320.

_____. **Sources of the Self**: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

_____. “The dialogical Self”. **The interpretative Turn**. Ithaca: Cornell University Press, 1991a, p.304-314.

_____. **The Ethics of Authenticity**. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

_____. “Comments and Replies”. **Inquiry**, n.34, 1991, p.237-524.

_____. “Modernity and the Rise of the Public Sphere”. In: **The Tanner Lectures on Human Values**, vol. 14. Salt Lake City: University of Utah Press, 1993, p.203-260

_____. “The Motivation Behind a Procedural Ethics”. **Kant & Political Philosophy.** Yale, University Press: 1993, p.337-360.

_____. **Reconciling the Solitudes:** Essays in Canadian Federalism and Nationalism. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993.

_____. “A Canadian Future?”. **Reconciling the Solitudes:** Essays in Canadian Federalism and Nationalism. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993, p.23-39.

_____. “Reply and Rearticulation”. **Philosophy in an Age of Pluralism**: The Philosophy of Charles Taylor in Question. Org. Daniel M. Weinstock. Cambridge: Cambridge University Press, 1994a, p.213-257.

_____. “Reply to Commentators”. **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 54, 1994b, p.203-213.

_____. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

_____. “The Politics of Recognition” **Philosophical Arguments**. Cambridge, Harvard University Press, 1995b, p.225-256.

_____. “A Most Peculiar Institution”. **World, Mind, and Ethics**: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams. Org. J. E. J. Altham e Ross Harrison, Cambridge: Cambridge University Press, 1995b, p.132–55.

_____. “Two Theories of Modernity”. **The Hastings Center Report**, n.25, 1995c, p.24-33.

_____. **As fontes do self:** A construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997a.

_____. “Leading a Life”. **Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning**. Org. Ruth Chang, Cambridge: Harvard University Press, 1997b, p.170-183.

_____. “Le Fondamental dans l'Histoire”. In: LAFOREST, G., & LARA, P.(Org.), **Charles Taylor et l’interprétation de l’identité Moderne.** Les Paris: Editions du CERF, 1998a, p.35-52.

_____. DE LARA, Philippe. “De L’anthropologie Philosophique à la Politique de la Reconnaissance”: Entretien de Philippe de Lara avec Charle Taylor. In: LAFOREST, G., & LARA, P.(Org.), **Charles Taylor et L’interprétation de L’identité Moderne.** Les Paris: Editions du CERF, 1998b, p.351-364.

_____. “Modes of Secularism”. In: BHARGAVA, Rajeev. **Secularism and its Critics**. Oxford: Oxford University Press, 1998c, p.31-53.

_____. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. “Explicação e Razão Prática”. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000a, p.47-72.

_____. “A Política do Reconhecimento”. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000b, pp.241-274.

_____. “A validade dos argumentos transcendentais”. **Argumentos Filosóficos**, São Paulo: Loyola, 2000c, p.33-45.

_____. “Comparação, História, Verdade”. **Argumentos Filosóficos**. São. Paulo: Loyola, 2000d, p.163-180.

_____. “Seguir uma regra”. **Argumentos Filosóficos**, São Paulo: Loyola, 2000e, p.181-196.

_____. “Propósitos Entrelaçados: o debate liberal-comunitário”. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000f, p.197-220.

_____. “Bens irredutivelmente sociais”. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000g, p.143-162.

_____. “Invocar a Sociedade Civil”. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000h, p.221-239.

_____. “Two Theories of Modernity” GAONKAR, Dilip Parameshwar. **Alternative Modernities**. London: Duke University Press, 2001.

_____. “On Identity, Alienation and Consequences of September 11th. An Interview with Charles Taylor”. In: LAITINEN, Arto e SMITH, Nicholas (Org.), **Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor**. Acta Philosophica Fennica. 2002, p.165-195.

_____. “The ‘Weak Ontology’ Thesis”. **The Hedgehog Review**, Vol. 7, p.35-42, 2005.

_____. **Varieties of Religion Today:** William James Revisited. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

_____. **Modern Social Imaginaries**. Durham: Duke University Press, 2003.

_____. **A Secular Age**. Cambridge: Harvard University Press, 2007a.

_____. “What is Secularity?” In: VANHOOZER, Kevin; WARNER, Martin. **Transcending Boundaries in Philosophy and Theology:** Reason, Meaning, and Experience. Aldershot: Ashgate, 2007b, p.97-130.

_____. BOUCHARD, Gérard. QUÉBEC, Gobierno de Québec. **Building The Future:** A Time for Reconciliation. Québec: Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2008.

_____. “Foreword: What is secularism?”. In: LEVEY, Geoffrey. e MODOOD, Tariq (org.). **Secularism, Religion and Multicultural Citizenship.**Cambridge: Cambridge University Press, 2009a, pp.xxi-xxi

_____. “The Polysemy of the Secular”. **Social Research**, n. 4, The Religious-Secular Divide: The U.S. Case, 2009b, p.1143-1166.

_____. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010a.

_____. “Afterword: Apologia pro Libro Suo”. In: WARNER, Michael (Org.). **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge: Harvard University Press, 2010b, p.300–322.

_____. “The Meaning of Secularism”. **The Hedgehog Review**, vol. 12, n. 3, 2010c, p.23-33.

_____; MACLURE, Jocelyn. **Laïcité et Liberté de Conscience**. Québec: Les Éditions du Boréal, 2010.

_____. **Imaginários Sociais Modernos**. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010d.

_____. **A ética da autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2011a.

_____. “Religious Mobilizations”. **Dilemmas and Connections**. Cambridge, Harvard University Press, 2011b, p.146-164.

_____. “The Future of the Religious Past”. **Dilemmas and Connections**. Cambridge, Harvard University Press, 2011c, p.214-286.

_____. “A Catholic Modernity?”. **Dilemmas and Connections**. Cambridge, Harvard University Press, 2011d p.167-187.

_____. “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes”. **Dilemmas and Connections**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011e, p.24-38.

_____. “What does Secularism Mean?”. **Dilemmas and Connections**. Cambridge: Harvard University Press, 2011f, p.303-25.

_____. “Why we Need a Radical Redefinition of Secularism”. In: MENDIETA, Eduardo; ANTWERPEN, Jonathan. **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011g, p.34-59.

_____; HABERMAS, Jürgen. “Dialogue.” In: MENDIETA, Eduardo; ANTWERPEN, Jonathan. **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011h, p.60-69.

_____. “Western Secularity”. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M. e ANTWERPEN, J. **Rethinking Secularism**, Oxford: Oxford University Press, 2011i, p.31-53.

_____. “Democratic Exclusion (and Its Remedies?)”. **Dilemmas and Connections**. Cambridge: Harvard University Press, 2011j, p.124.

_____. “O que Significa Secularismo?”. In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). **Esfera Pública e Secularismo**: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: UERJ, 2012a. p.157-195.

_____. “Algunas Condiciones para una Democracia Viable”. **Democracia Republicana /Republican Democracy**. Santiago de Chile, LOM, 2012b.

_____. **Hegel**: sistema, método e estrutura. São Paulo: Realizações Editora, 2014a.

_____. “History, Critique, Social Change and Democracy: An Interview with Charles Taylor”. In: BOHMANN, Ulf e MONTERO, Darío. **Constellations**, n.21, 2014b, p.3-15.

_____. “How to Define Secularism”. **Boundaries of Toleration**, New York: Columbia University Press, 2014c, p.59-78.

_____ e DREYFUS, Hubert. **Retrieving Realism**. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

_____. **The Language Animal:** The language animal: the full shape of the human linguistic capacity. Massachusetts: Harvard University Press, 2016a

_____. “Can Secularism Travel?” In: BILGRAMI, Akeel. **Beyond the Secular West**. New York: Columbia University Press, 2016b, p.1-27.

_____. “A Secular Age Outside Latin Christendom: Charles Taylor Responds”. In: BILGRAMI, Akeel. **Beyond the Secular West**, New York: Columbia University Press, 2016c, p.246-251.

_____. “Democratic Degeneration: Three Easy Paths to Regression”. **Fritz Stern Lecture**, 16 de novembro, 2017a.

_____. “Democratic Exclusions: Political Identity and the Problem of Secularism”. **ABC Religion & Ethics**, Australia, 27 Setembro de 2017b.

_____. **The Explanation of Behaviour**. London. Routledge and Kegan Paul, 2021.

_____. R**econstructing Democracy**: How Citizens are Building from the Ground Up. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020.

_____. COHARLES, Craig; GAONKAR, Parameshwar. **Degenerations of Democracy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2022.

Escritos sobre Charles Taylor:

ABBEY, Ruth. **Charles Taylor**. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

_____. “Introduction: The Thought of Charles Taylor”. **Charles Taylor**. New York: Cambridge University Press, 2004, p.1-29.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão”. **Esfera Pública e Secularismo**: Ensaios de Filosofia Política. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012a, p.7-25.

_____. A ordem moral moderna e a política do secularismo. **ETHIC@** (UFSC), v. 10, 2012b, p.39-53.

ARAÚJO, Paulo R. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento.** São Paulo: Loyola, 2004.

BARNHART, Michael G. “An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approaches”. **The Review of Politics**, Vol.66, n.2, 2004, p.257-283.

BEINER, Ronald. Taylor, “Rawls, and Secularism”. In: **Interpreting Modernity:** Essays on the Work of Charles Taylor. Chicago: McGill-Queen's University Press, 2020, p.82-92.

BERLIN, Isaiah. “Introduction”. In: TULLY, James (ed.), **Philosophy in an Age of Pluralism**: The Philosophy of Charles Taylor in Question. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p.1-3.

BLAKELY, Jason. “How Charles Taylor Philosophizes with History”: A Review of Dilemmas and Connections. **Journal of the Philosophy of History**, n.7(2), p.231-243.

BOHMANN, Ulf. “Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie”. In: BUSEN, Andreas; WEIß, Alexander (Org.). **Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens**. Baden-Baden: Nomos, 2013, p.185-214.

BONIN, Pierre-Yves. “Les deux libéralismes de Charles Taylor”. **Philosophiques**, 22, 1995, p.3-20.

CLARK, Stephen. “Taylor's waking dream: No one's reply”. **Inquiry**, n. 34, 1991, p.195-215.

De LARA, Philippe. “L’anthropologie philosophique de Charles Taylor”. **La liberté des modernes**. Paris: PUF, 1999.

DRYDYK, Jay, “Two Concepts of Overlapping Consensus”. In: PEETUSH, Ashwani, e DRYDYK, Jay. (Org.), **Human Rights: India and the West.** Delhi: Oxford Academic, 2015.

DUNN, john. “Elusive Community: The Political Theory of Charles Taylor”. **Interpreting Political Responsibility**. Princeton: Princeton University Press, 1990, p.179-191.

FLANAGAN, Owen. “Identity and Strong and Weak Evaluation”. **Identity, Character, and Morality**: Essays in Moral Psychology. Cambridge, Mass: MIT Press, 1990, p.37-67.

GAGNON, Bernard. “Du communautarisme à la neutralité libérale: Un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor”. **Politique et Sociétés**, 31(1), 2012, p.127-147

GARCÍA, Sonia Rodriguez. **Buscando Significados, Reencantando el Mundo**: Ética, Política y Religión en Charles Taylor. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB editorial, 2020.

GEERTZ, Clifford. "O estranho estranhamento: Charles Taylor e as Ciências Naturais". **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001

GORDON, Peter. "The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's A Secular Age". **Journal of the History of Ideas**, n.4, 2008, p.647-673.

_____. "Must the Sacred be Transcendent?". **Inquiry**: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, n.2, 2011, p.126-139.

Hoyeck, Philippe-Antoine. "Religion and Democracy: Jürgen Habermas and Charles Taylor on the Public Use of Reason", **The European Legacy**, 2020, p.1-20.

HUN, Andrew Tsz Wan. "Language, Meaning, Morality, And Community: A Philosophical Note On Charles Taylor's Phenomenology of Language". **Philosophia Christi**, n.19, 2017: p.217-230.

JAY, Martin. "Faith-Based History". **History and Theory**, n.1, 2009, p.76-84.

JAGER, Colin. "This Detail, This History: Charles Taylor's Romanticism". In: WARNER, Michael (Org.). **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Boston: Harvard University Press, 2010, p.166-92.

KYMLICKA, Will. "The Ethics of Inarticulacy: Review of Charles Taylor's Sources of the Self". **Inquiry**, n.34, 1991, p.155-182.

_____. "Two theories of justice. Inquiry: An Interdisciplinary". **Journal of Philosophy** 33, 1990, p.99-119.

LAFOREST. Guy. "Introduction". **Reconciling the Solitudes:** Essays in Canadian Federalism and Nationalism. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1993, p.ix-xv.

LAFOREST, Guy; DE LARA, Philippe. (Org.), **Charles Taylor et l'interprétation de l'identité Moderne.** Les Paris: Editions du CERF, 1998, p.35-52.

LAITINEN, Arto. **Strong Evaluation Without Sources:** On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008.

LARMORE, Charles. "How Much Can We Stand?", **The New Republic**, n.9, 2008.

LEVY, Jacob; MACLURE, Jocelyn e WEINSTOCK, Daniel (Org.) **Interpreting Modernity**: Essays on the Work of Charles Taylor. Chicago: McGill-Queen's University Press, 2020.

LLAMAS, Encarna. **Charles Taylor**: Una Antropología de la Identidad**.** Barcelona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.

MAHMOOD, Saba. "Can Secularism be otherwise?". **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge: Harvard University Press, 2010, p.282-299.

MEIJER, Michiel. **Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation**: Ethics and Ontology in a Scientific Age. Oxford: Rowman & Littlefield International, 2018.

MULHALL, S. e SWIFT, A. **Liberals and Comumunitarians.** Oxford: Blackwell Publishing, 1996.

NAVARRO, Antonio Schlatter. **El liberalismo político de Charles Taylor**. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 97, 2000.

NUSSBAUM, Martha. "Our Pasts, Ourselves". **Philosophical Interventions: Reviews 1986-2011**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p.84-95.

OLAFSON, Frederick. "Comments on Sources of the Self by Charles Taylor". **Philosophy and Phenomenological Research,** Vol.54, 1994, p.191-196.

OLIVEIRA, Juliano C. da Costa. **Charles Taylor:** identidade, reconhecimento e religião. Porto Alegre: Editora FI, 2022.

PEREIRA, Taís Silva. **Pluralismo, política e julgamento: para um projeto crítico à luz da filosofia de Charles Taylor**. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: Universidade Estatual do Rio de Janeiro (UERJ), 2013.

PINKARD, Terry. “Taylor, History, and the history of philosophy”. In: ABBEY, Ruth (ed.). **Charles Taylor**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.187-213.

RICOEUR, Paul. “History and Hermeneutics”. In: YIRMIAHU, Yovel. **Philosophy of History and Action**: Papers Presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter December 1974. London: Springer, 1976, p.3-20.

RORTY, Richard. “Taylor on Self-Celebration and Gratitude: Review of Sources of the Self.” **Philosophy and Phenomenological Research**, n.54, 1994, p.197–201.

ROSA, Hartmut. “Ideengeschichte und Gesellschaftstheorie: Der Beitrag der 'Cambridge School' zur Metatheorie”. **Politische Vierteljahresschrift**, Vol.35, n.2, 1994, p.197-223.

_____. **Identität und kulturelle Praxis**: Politische Philosophie nach Charles Taylor. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1998.

RUDAS, Sebastián. “Against moralized secularismo”. **Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum**, Vol.12, n.2-3, 2017, p.37-59.

SHAPIRO, Ian. **Political Criticism**. Los Angeles: University of California Press, 1990.

SHAPIRO, Michael. “Charles Taylor’s Moral Subject: Philosophical Papers Volumes 1 and 2”. **Political Theory**, n.14, 1986, p.311–324.

SKINNER, Quentin. “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”. **Political Theory**, vol.2, n.3, 1974, p.277-303.

_____. “Who are ‘we’? Ambiguities of the modern self”. **Inquiry**: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, n.34, 1991, p.133-153.

SMITH, Nicholas H. “Contingency and Self-Identity: Taylor’s Hermeneutics vs Rorty’s Postmodernism. Theory”, **Culture and Society**, vol.13, 1996, p.105–120.

_____. **Charles Taylor:** Meaning, Morals and Modernity. Cambridge: Polity Press, 2002.

_____. “Taylor and the Hermeneutic Tradition”. **Charles Taylor**. New York: Cambridge University Press, 2004, p.29-51.

SILVEIRA, Denis. C. A "Justificação por Consenso Sobreposto em John Rawls". **Philósophos**, Goiânia, v.12, n.1, 2008.

STOREY, David E. "Breaking the Spell of the Immanent Frame: Charles Taylor's A Secular Age". **Rethinking Secularization: Philosophy and the Prophecy of a Secular Age**. New York: Cambridge Scholars Press, 2009, p.177-208.

TULLY, James e WEINSTOCK, Daniel (Org.). **Philosophy in an age of pluralism**: the philosophy of Charles Taylor in question. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

VANHEESWIJCK, Guido. "Does History Matter? Charles Taylor on the Transcendental Validity of Social Imaginaries." **History and Theory**, vol.54, n.1, 2015, p.69–85.

WEINSTOCK, Daniel. "The Political Theory of Strong Evaluation". **Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p.171-193.

WHITE, Stephen. "Weak Ontology: Genealogy and Critical Issues". **The Hedgehog Review Special Issue:** "Commitments in a Post-Foundationalist World: Exploring the Possibilities of "Weak Ontology", 2005, p.11-25.

WOODFORD, Peter. "Specters of the Nineteenth Century: Charles Taylor and the Problem of Historicism". **Journal of Religious Ethics**, n.40, 2012, p.171-192.

Escritos de outros autores citados:

ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro. Zahar. 2009.

BEISER, Frederick. **The German Historicist Tradition**. Oxford: Oxford Academic, 2011.

BENJAMIN, Walter: **Sobre o Conceito de História**. In: Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENHABIB, Seyla. **Situando o self:** gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea. Brasília: Editora UNB, 2021.

BERLIN, Isaiah. “O ouriço e a raposa”. **Estudos sobre a Humanidade**: Uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BURKE, Peter; BOTTMANN, Denise. **Cultura Popular na Idade Moderna**: Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BUTTERFIELD, Herbert. **The Whig interpretation of history**. London: Bell, 1931.

CHOMSKY, Noam. “A review of B. F. Skinner's Verbal Behavior”. **Language**, n.35, p.26-58.

LEFORT, Claude. **Essais Sur Le Politique: XIXe – XXe Siècles**. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p.330-395.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. **Esboço de Um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano**. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

CUSSET, François. **Filosofia Francesa**: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo*:* Abril Cultural, 1974.

DIDEROT, Denis. “Autoridade política”. **900 Textos e Documentos de História**. v. III. Lisboa: Plátano, 1977.

DILTHEY, Dilthey. **Introdução às Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

DREYFUS, Bert. **Being in the World**, Cambridge, Mass., MIT Press,1988.

ENDERLE, Rubens. “Apresentação de a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”. In: MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p.7-26.

FILMER, Robert. **Patriarcha**: or the Natural Power of Kings. Indianapolis: Liberty Fund, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Power/Knowledge**: selected interviews and other writings 1972-1977 by Michel Foucault. New York: Pantheom Books, 1980.

_____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1985

_____. **Vigiar e Punir**: O Nascimento da Prisão. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

FRANKFURT, Harry G. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". **The Journal of Philosophy**, Vol.68, 1971, p.5-20.

FREGE, Gottlob. "Sobre o Sentido e a Referência". **Lógica e Filosofia da Linguagem**. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1978, p.61-86.

_____. "Leis básicas da Aritmética (Prólogo)". **Três Aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong**. Florianópolis: Rocca Brayd, 2005, p.13-41.

FULBROOK, Mary. **Historical Theory**. London: Routledge, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I e II**. Vozes, Petrópolis, 1998.

GAONKAR, Dilip Parameshwar. **Alternative Modernities**. London: Duke University Press, 2001.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz** (De Jure Belli ac Pacis). Ijui: UNIJUI, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. Vol 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. "On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason". **Justification and Application**. Cambridge, and London: MIT Press, 1993, p.1-18.

_____. "Remarks on Discourse Ethics". **Justification and Application**. Cambridge, MA and London: MIT Press, 1993, p.19-111.

_____. **Entre Naturalismo e Religião**: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Campinas: Ed. Unicamp; Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

HERDER, Johann G. **Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade**. Lisboa: Antigona, 1995.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss de Sinônimos e Antônimos**. Rio de Janeiro: Instituto Antonio Houaiss; Objetiva, 2003.

ILLIES, Christian. **The Grounds of Ethical Judgement**: New Transcendental Arguments in Moral Philosophy. Oxford/New York: Oxford University Press, 2003.

KANT. Immanuel. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. "Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita". **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

KRIPKE, Saul A., **Wittgenstein on Rules and Private Language**. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

LE GOFF, Jacques, and Jean-Claude SCHMITT. **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LOCKE, John. **Carta acerca da Tolerância**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Segundo tratado sobre o governo civil.** Rio de Janeiro: *Vozes*, 1994.

_____. **Ensaio sobre o Entendimento Humano**. Tradução: Eduardo Abranches Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

LOSURDO, Domenico. **Contra-História do Liberalismo**. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo sobre teoria moral. Campinas: Vide Editorial, 2021.

_____. “Epistemological Crisis, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science” **Monist**, vol.60, n.4, 1977, p.453-472.

MAYR, Ernst. “When Is Historiography Whiggish?”. **Journal of the History of Ideas**, vol.51, n.2, 1990, p.301–309

MCDOWELL, John. **Mind and World**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

NAGEL, Thomas. **Visão a Partir de Lugar Nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. 2.ed. São Paulo. Escala, 2002.

_____. **Escritos sobre história**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

POPPER, Karl. **A miséria do historicismo**. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1980.

POPE, Alexander. **An Essay on Man**. Princeton University Press, 1734.

QUILLET, Jeannine. **Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age**, Paris, Flammarion,1972.

RORTY, Richard. “Philosophy-Envy”. **On Human Nature**. Vol.133, n.4, 2004, p.18-24.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**: princípios do direito político. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Ed. ampliada. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **La filosofia en Alemania** (1831-1933). Madrid: Cátedra, 1991.

SKINNER, B. F. **Verbal behavior**. New York: Appleton-Century-Crofts, 1957.

TROELTSCH, Ernst. “A crise atual da história”. **Locus**: Revista de História, n.11, 2005, p.11-19.

TUGENDHAT, Ernst. “Koreferat zu Charles Taylor: 'What is Human Agency' (1977)”. **Philosophische Aufsätze**. Frankfurt, 1991, p.441-452.

_____. **Lições sobre ética**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

WHITE, Hayden. **Metahistory**: the historical imagination in nineteenthcentury Europe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978

_____. **Meta-história**: a imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

_____. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the limits of Philosophy**. London: Fontana Press, 1985.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. **Investigações Filosóficas.** 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

ZAGNI, Rodrigo. M. “Tolerância e Emancipação: O Tolerantismo no Debate Teórico e na Experiência Histórica Moderna”. **Revista Hades**, vol.1, n.1, dezembro de 2017, p.1-25.