

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Maximino Gomes da Silva

Os hiperbens de Charles Taylor e a fundamentação transcendente da moral: As Fontes do Self e o Teísmo

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

MAXIMINO GOMES DA SILVA

**OS HIPERBENS DE CHARLES TAYLOR E A FUNDAMENTAÇÃO
TRANSCENDENTE DA MORAL: AS FONTES DO SELF E O TEÍSMO**

**Dissertação apresentada à Banca
Examinadora como exigência
parcial para obtenção do título de
MESTRE em Ciências da Religião
pela Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, sob a
orientação do Professor Dr.
Eduardo Rodrigues Cruz.**

SÃO PAULO

2010

ERRATA

SILVA, Maximino Gomes da. **Os hiperbens de Charles Taylor e a fundamentação transcendente da moral: As Fontes do Self e o Teísmo**. São Paulo. 2010. N f. Dissertação para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010.

FOLHA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
108	21-27	A acusação de que a obra <i>As fontes do Self</i> não trata de questões econômicas e políticas que certamente estão envolvidas nas questões morais, é resultado de uma opção muito clara do filósofo canadense justificada pelo foco na transvaloração dos valores e suas relações para a compreensão do self. Veja o que você escreve: Veja o que você escreve: “A acusação de que Taylor . . . é resultado de uma opção do autor . . .”. São dois sujeitos, os que acusam e o próprio Taylor. É isso mesmo? Se for o caso, faça referência à página específica do texto onde isto é melhor explicado.	O filósofo canadense, por vezes, é acusado de em sua obra <i>As Fontes do Self</i> , não tratar de questões econômicas e políticas que certamente envolvem as questões morais. Tais questões são de fato relevantes e por isso mesmo demandaria talvez uma obra a parte, mas penso que Taylor não deseja perder de vista a temática tão profunda da transvaloração dos valores para a compreensão do self neste momento.
109	21-24	Com diz o filósofo canadense, diante da epistemologia cientificista só uma violência nos faz perceber a realidade dos bens morais e de Deus sua fonte principal (referir-se à pg. do texto onde esta noção de “violência” é explicada)..	Porém, como avalia Lima Vaz, diante da epistemologia cientificista, só uma violência nos faz perceber a realidade dos bens morais e de Deus sua fonte principal.

MAXIMINO GOMES DA SILVA

**OS HIPERBENS DE CHARLES TAYLOR E A FUNDAMENTAÇÃO
TRANSCENDENTE DA MORAL: AS FONTES DO SELF E O TEÍSMO**

Aprovado pela Banca Examinadora em 22 de junho de 2010

Professor Dr. Eduardo Rodrigues Cruz

Professor Dr. Luiz Felipe Pondé

Professor Dr. Étienne Alfred Higuét

DEDICATÓRIA

Aos meus pais que me falaram do Deus cristão;

À minha esposa pela incansável ajuda e filhos que me supriram das necessidades materiais, físicas, emocionais e espirituais da minha presença/ausência no lar;

Ao meu orientador Prof. Dr. Eduardo Rodrigues Cruz, pela disposição, firmeza e paciência em indicar caminhos para o melhor êxito dessa tarefa;

De maneira especial ao amigo e mestre Andrei Venturini Martins que de maneira impositiva me colocou nesta estrada.

AGRADECIMENTO

Aos Professores do Departamento em Ciências da Religião, especialmente ao Coordenador Prof. Dr. Silas Guerriero e a secretária Andréia B. de Souza, pela confiança, incentivo e estímulo dedicados a este aluno mestre;

Ao Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito meu professor na graduação e no *Stricto sensu*, um dos primeiros a indicar a busca deste objetivo acadêmico;

À CAPES, que considerou relevante o desenvolvimento deste trabalho que se soma ao de outros pesquisadores no desafio de sempre procurar uma possível compreensão de alguns aspectos da vida humana moderna;

Aos amigos professores Waldir Aparecido Augusti e Prof. Dr. Paulo Cesar pela leitura e comentários sobre este trabalho;

Aos meus irmãos, familiares e amigos que de alguma maneira estimularam a completude desse trabalho.

EPÍGRAFE

Mais dolorida que seja o
Acúleo no caminho, mais fria a
Xepa que alimenta as
Incertezas humanas...
Misteriosamente se procura pela
Ida, mesmo que sua busca
Não seja entendida, o
Objetivo será voltar com as respostas

Galgar os limites do seu
Oásis interior, cavoucar, revolver para
Mostrar aos que se emudecem e aos
Eloqüentes o quão difícil
Seria falar ou calar sem ter ido

De que adianta
Apropriar-se do caminho dos

Sábios sem ter ao menos uma
Idéia de viver a própria vida,
Lutar suas conquistas e
Vencer suas guerras, sendo
Ainda um ser dependente do outro.

SILVA, Maximino Gomes. Os hiperbens de Charles Taylor e a fundamentação transcendente da moral: As Fontes do Self e o Teísmo. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. PUC-SP, São Paulo, 2010.

RESUMO

O objeto da presente pesquisa é analisar, em uma obra específica do filósofo canadense Charles Taylor; *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*, do filósofo canadense Charles Taylor, a possibilidade de fundamentação da moral transcendente.

A discussão a respeito da noção de bem moral e do hiperbem é fundamental em Taylor para se compreender a desarticulação da moral segundo as principais teorias da moral na modernidade. O plural e confuso campo das teorias da moral atuais requer o recurso da fenomenologia e hermenêutica, linguagens possíveis para a melhor descrição e análise dessa realidade.

A hipótese que se levanta neste trabalho é que a crítica a fundamentação naturalista da moral que Taylor desenvolve nesta obra serve de base para justificar a defesa de uma moral transcendente no sentido religioso, especificamente a moral judaico-cristã, que no seu entender não diminui a dignidade da racionalidade humana bem como pode ser uma hermenêutica chave para entender os dilemas morais na contemporaneidade.

Palavras-chaves: Razão, self, transcendência, bem moral, configurações, hiperbens.

SILVA, Maximino Gomes. The hypergoods of Charles Taylor and the transcendent moral reasoning: The Sources of the Self and Theism. Dissertation in religious studies. PUC-SP, São Paulo, 2010.

ABSTRACT

The object of this study is to analyze the possibility of transcendent moral reasoning through the specific work *Sources of the Self: The construction of modern identity* from the Canadian philosopher Charles Taylor.

The discussion about the notion of good or hyper good moral is fundamental on Taylor in order to understand the moral disarray according the main theories of morality in modernity. The plural and confusing field of current theories of morality requires the use of phenomenology and hermeneutics, which are the best possible languages for description and analysis of that reality.

The proposed hypothesis in this work is that the whole rationale for the naturalistic moral that Taylor developed in this work provides the basis to justify the defense of a transcendent moral in the religious sense, specifically the judeo-cristian tradition, which in their view does not diminish the dignity of human rationality and it can be a hermeneutical key for understanding the moral dilemmas in contemporary society.

Keywords: Rationality, self, transcendence, moral, frameworks, hypergoods

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
I Capítulo – Vida e obra.	5
1.1 - Biografia.	5
1.2 - Influências teóricas.	7
1.3 – Taylor: Fraturas da modernidade liberal.	8
1.4 – Principais obras de Charles Taylor, segundo alguns de seus comentadores.	12
1.5 – A epistemologia moderna	22
1.5.1 – A epistemologia e razão.	22
1.5.2 – Uma epistemologia fenomenológica.	27
II Capítulo - Antropologia e realismo ontológico do bem moral	32
2.1- Fenomenologia e hermenêutica da moral.	32
2.2 - Obstáculos à fundamentação da moral	35
2.3 - Três eixos da moral e a avaliação forte tayloriana	37
2.4 - As configurações morais enquanto horizontes de sentido	43
2.4.1. Importância das configurações enquanto distinções qualitativas	43
2.4.2 - A crise das configurações e significado da vida	46
2.4.3 - Configurações e construção da identidade	48
2.4.4 - A configuração do homem: animal que se auto-interpreta ou ser de significados	50
2.4.5 - Configurações e corpo	52
2.4.6 - Configurações e linguagem	54
2.4.7 – Configuração e compreensão narrativa da vida	56

2.4.8 - Configurações e realismo moral.	57
2.4.9 – Realismo moral e ambigüidade.	61
2.5 – O self relacionado ao bem.	63
2.5.1 - Natureza dos hiperbens	66
2.5.2 - O bem: fundamento e fonte da moral humana	70
2.6 - À guisa de conclusão.	73
III CAPÍTULO – A fundamentação transcendente da moral cristã.	76
3.1- Sentidos do bem transcendente	77
3.2 – A pluralidade das fontes do bem	81
3.3 – Discussão sobre hiperbens transcendentais.	84
3.4 – Como os comentadores reagem à idéia de hiperbens em Taylor.	90
3.5 – Justificativa da moral teísta (transcendente cristã) de Charles Taylor na obra <i>As Fontes do Self</i>	92
3.6 – O Bem constitutivo cristão e as influências do tempo presente.	96
3.6.1 – Hiperbem cristão e razão desprendida	96
3.6.2 – Hiperbem cristão e expressivismo.	98
3.6.3 – Hiperbem cristão e individualismo	101
3.7 – A fonte, o Bem e suas exigências: o indivíduo e a comunidade.	102
Conclusão	106
Bibliografia.	112

INTRODUÇÃO

No período entre 2001 e final de 2005 estive envolvido com uma proposta de revisão curricular promovida pela coordenação pedagógica de uma escola particular em que trabalhei. Nesta revisão a seleção dos conteúdos bem como seu enfoque deveria observar as contribuições da filosofia pós-moderna com sua crítica à noção moderna de razão, ciência, racionalidade e progresso constante.

Esta experiência apresentou um atraente potencial de mudança em relação aos conteúdos a serem ensinados, novos olhares para as questões educativas e um potencial conflitivo difuso, ora no campo da teoria do conhecimento, ora em questões metodológico-didáticas, no campo conceitual, dentre outros.

Porém, os conflitos que surgiram no campo dos valores me foram mais significativos, isto porque toda proposta pedagógica implica a defesa de princípios e valores que se deseja reforçar ou estabelecer. No contexto de revisão curricular, foi marcante a leitura que se fazia de qualquer conteúdo religioso, e na minha observação, os mesmos eram vistos com indiferença ou obstáculos para a implantação exitosa da concepção pós-moderna de educação.

Dada esta descrição da situação, duas questões se seguiram: a primeira foi querer compreender sob quais bases se pode fundamentar a moral; a segunda procura problematizar o fundamento mesmo da moral religiosa no contexto contemporâneo.

As preocupações acima descritas implicam uma justificativa mais acadêmica. De maneira geral a cultura ocidental vivencia os efeitos dos ideais iluministas de construção de uma sociedade ancorada nos valores da liberdade, igualdade e fraternidade que seriam conquistados pelo poder absoluto da razão, tendo a ciência como norma da verdade universal.

Entre os séculos XIX e XX, os modernos fazem um balanço de seus objetivos enquanto civilização e constatam que parte significativa desses ideais iluministas provocou experiências difusas. Ao lado de benefícios resultantes de descobertas e invenções científicas e tecnológicas, está o sentimento de fragmentação e incerteza quanto ao presente e o futuro.

Ao lado dos imensos benefícios científicos constatamos dilemas éticos no campo social, político, científico, familiar, religioso, educacional. As preocupações éticas neste contexto contemporâneo são objeto da reflexão do filósofo Charles Taylor na obra *As fontes do Self: A construção de Identidade Moderna* (2005), onde procura historicizar e descrever em grande parte dessa obra os principais modos de compreensão a respeito do ser humano produzidos no ocidente ao longo da idade antiga, média e moderna. Tal mapeamento histórico é acompanhado de descrições a respeito das implicações que essas diferentes visões operaram e do lugar ocupado pelos valores ou o bem objeto de interesse desse trabalho.

Recolocar o problema da pertinência da moral religiosa no contexto atual seria uma forma de voltar a refletir e procurar explicações sobre o que somos, como e por quê. Por um lado, o problema se coloca em como seria possível falar em objetividade de “hiperbens” de natureza transcendente ou como considerar relevante tal idéia. Charles Taylor acena para a possibilidade de fundamentação de hiperbens transcendentais, mas não desenvolve com maior profundidade o tema na obra que escolhemos para análise nesta dissertação. De outra forma o problema está em determinar fatores que constroem a desconfiança ou impossibilidade de se objetivar a moral religiosa considerando o contexto descrito anteriormente.

Na obra acima citada o filósofo canadense apresenta sua noção de objetividade moral e de “hiperbens”. Bens são objetivos, fins, metas, apelos de realização tidos como algo de valor, bom, correto, digno, verdadeiro que se apresentam no interior de uma configuração e se tornam, ao mesmo tempo, horizontes de sentido ou mapas que orientam a vida moral das pessoas. Esses bens ou valores não aparecem por si mesmos, mas se tornam tangíveis por meio de um pano de fundo, horizonte de sentido ou ainda uma configuração teísta ou secular.

Taylor afirma que no contexto atual a maioria dos modernos leva a vida motivada por diversos valores (bens ou fins) como a auto-expressão, a justiça, a vida familiar, o culto a Deus, a decência comum da sensibilidade, mas ao mesmo tempo sente a necessidade de hierarquizar esses bens de forma a escolher um deles como mais importante ou valioso.

Assim, o objeto desta dissertação gira em torno da racionalidade do “hiperbem” e dos valores religiosos. Bens religiosos têm sido negados, ocultados,

disfarçados ou tolerados por parte dos intelectuais que mais se destacaram no campo filosófico, para não dizer em outros campos do conhecimento. Bens religiosos considerados entes, objetos descritos como reais, são dependentes, sobretudo, de diferentes epistemologias teístas que articulam a lógica de sua existência. A argumentação do trabalho busca explicitar o quanto os bens religiosos não são incompatíveis com os objetivos de realização humana identificados pela modernidade, a partir do pensamento de Taylor.

Nosso trabalho está estruturado de maneira que, no Capítulo 1 procuramos apresentar a vida e obra de Taylor em seu contexto de tempo e espaço: a especificidade multicultural da província do Quebec no Canadá e os embates políticos estão presentes na reflexão sobre a noção de reconhecimento que marca a vida do filósofo; a trajetória acadêmica de Taylor, suas opções teóricas, produção literária e atuação como professor e político; a influência e a posição pessoal em relação às idéias de Isaiah Berlin (1909-1997) relacionadas com a noção de liberdade e comunitarismo; as referências filosóficas que lhe permitem estabelecer um debate com liberais e com a epistemologia moderna, objeto de atenção especial e crítica, e uma visão geral de suas preocupações no campo da moral. Apresentaremos também, a partir de Taylor uma breve localização das idéias que estruturam a epistemologia moderna atual com a finalidade de construir uma alternativa antropológica. Por fim justificaremos o recurso à fenomenologia que lhe propicia a construção de uma ontologia mais adequada ao contexto plural moderno.

No Capítulo 2 destacamos a obra *As Fontes do Self* (2005), procurando apresentar um conjunto de conceitos elaborados por Taylor que lhe permite a construção de uma antropologia alternativa à descrita pela epistemologia moderna atual. Procedemos, então, mostrando a importância da fenomenologia e da hermenêutica como recursos para uma explicação das reações morais, com a finalidade de expor a visão do filósofo canadense sobre a natureza humana cujo agir possui finalidade dirigida pela noção de bem. Em contrapartida procuramos detalhar a noção de self desprendido que ampara a epistemologia e a moral moderna, sobretudo a ética kantiana, contrastando com os três eixos da moral tayloriana.

Na seqüência desenvolvemos conceitos específicos de Taylor como configurações, distinções qualitativas, avaliações fortes, e o quanto esse pano de

fundo impede os modernos de verem esclarecidos seus compromissos morais. Avançamos na descrição tayloriana da natureza humana mostrando como o conceito de configurações se relaciona com o que podemos compreender sobre nós mesmos como selfs relacionados ao bem, engajados por diferentes contextos com o corpo, linguagem e identidade narrativa. Falaremos também sobre a natureza dos hiperbens e o bem como fundamento da moral.

No Capítulo 3 o núcleo central de nossa reflexão é a opção de Taylor (2005) pelo hiperbem cristão, fundamento da moral cristã em diálogo com outras fontes morais atuantes na modernidade: a racionalista e a expressivista. Princípios este capítulo esclarecendo os sentidos do termo transcendente e o preciso sentido religioso cristão que marca definitivamente a cultura ocidental. Coloco em discussão as diferentes fontes morais já citadas no horizonte da fonte moral transcendente cristã, buscando fundamentar a natureza do Bem judaico-cristão e as formas de acesso a esse Bem.

Ampliamos de maneira especial a compreensão da fonte cristã e sua relação com os principais hiperbens seculares como a liberdade e autenticidade que geram, respectivamente, o individualismo e o subjetivismo enclausurante. Apresentamos então a pluralidade de fontes do bem enquanto condição conflituosa inevitável para aqueles que adotam a fonte cristã da moral.

1. Vida e Obra

Iniciamos este trabalho procurando situar no tempo e espaço informações a respeito da vida e obra do filósofo canadense Charles Taylor, rica em temáticas que inspiram diferentes autores a refletirem seu pensamento.

1.1 - Biografia

Charles Margrave Taylor nasceu em 05 de novembro de 1931, na província de Quebec, Canadá. A província de Quebec, que data de 1608, marca o início da colonização francesa na América, porém os britânicos a conquistam em 1759. Esta conquista teve implicações políticas e através do *Ato do Quebec*, garantiu entre outras coisas a permanência de tradições culturais como leis jurídicas, prática da língua francesa e do catolicismo. Em 1840 esses direitos quebequenses foram temporariamente proibidos por lei, até que em 1867, uma nova política foi estabelecida para promover a integração entre anglófonos e francófonos. As tensões que nasceram dessa busca de integração relacionada aos "direitos e identidades, interesses e valores" (MATTOS, 2006, p. 103) permeiam a história dos debates políticos do Canadá. Para anglófonos e francófonos, os direitos que historicamente foram estabelecidos deram margem à que a nação fosse reconhecida como formada por dois povos com igual status. No entanto, tal igualdade é constantemente afirmada por uns e questionada por outros.

Com base nas informações apresentadas por Mattos (2006), podemos inferir que a colonização do Quebec e as controvérsias que alimentam a política multicultural nacional se formalizam na própria vida do filósofo canadense. Sendo filho de pai canadiano-inglês e mãe canadiano-francesa, vive um contexto bilíngüe e bicultural. Tal realidade marca definitivamente a produção filosófica, seja na reflexão da política, da ética, da sociologia e da religião considerando seu compromisso com o catolicismo romano.

Em 1952 Taylor obteve o Bacharelado em História pela Universidade de McGill em Montreal. Recém formado com méritos nessa Universidade, acabou por

conseguir uma bolsa de estudos na Universidade de Oxford, Inglaterra, onde a partir de 1955 obteve outros Bacharelados em Filosofia, Política e Economia. Em 1960 continuou seus estudos em pós-graduação sob a orientação de Isaíah Berlin e Gem Anscombe.

Em 1961 regressa ao Canadá após obter seu grau de doutorado e publicado sua tese *The Explanation of Behavior* (1964), uma crítica ao behaviorismo psicológico. Nesse retorno, juntamente com seu trabalho acadêmico também desenvolve atividade política em função das questões multiculturais canadenses. Dentre essas diversas atividades ajuda a formar um partido que historicamente se revelou pouco expressivo e quase inexistente atualmente no cenário político de seu país, o NDP (New Democratic Party), onde ocupou a presidência e vice-presidência nas décadas de 1960 e início da década de 1970 (RAGUSO, 2005, p. 5).

Seu envolvimento político propriamente dito o fez perder quatro eleições nas quais se candidatou. Mesmo assim manteve seu compromisso político prático e teórico. No campo acadêmico se posiciona refletindo sobre os principais temas políticos que marcam a atualidade.

Em 1976 retorna à Oxford assumindo a cadeira de professor de Teoria Social e Política até 1979 quando, voltando ao Quebec trabalhará como professor de Ciências Políticas e Filosofia. Ainda a respeito de seus compromissos com a prática política podemos vê-lo nomeado como Companheiro da Ordem do Canadá em 1995, fazendo parte da Grande Ordem Oficial Nacional do Quebec em 2000 e Conselho de Língua Francesa na província do Quebec no ano de 2006.

Em 2007 e 2008 ganha, respectivamente, os prêmios Templeton da Fundação Templeton para Investigação e Descobertas sobre Realidades Espirituais e o prêmio japonês Kyoto para as Artes e Filosofia. Atualmente é professor de Direito e Filosofia na Universidade Northwestern em Evanston, E.U.A..

Nesta breve apresentação da vida de Taylor, destaca-se também o fato de que seu currículo é referência na colaboração da formação de outros filósofos e teóricos políticos destacados no cenário acadêmico.

1.2 - Influências teóricas

Para compreendermos as influências teóricas e especificidades do pensamento do filósofo canadense precisamos citar a presença do filósofo inglês mais importante do século XX, Isaiah Berlin (1909-1997). Uma biografia desse filósofo Judeu-britânico foi apresentada em conferência por ocasião do centenário de seu nascimento promovido pelo Instituto de Filosofia Prática da Universidade da Beira Interior em Aveiro, cidade do Porto (2009). Berlin, cuja família é de origem judaica com influência russa e alemã nasceu em 6 de junho de 1909 em Riga capital da Letônia. Vendo a Revolução Russa com horror a família muda-se para Petrogrado e com o início da Primeira Guerra Mundial estabelecem-se em Londres no ano de 1921.

Formou-se em Filosofia em 1932 pela Universidade de Oxford tornando-se posteriormente professor de Teoria Social e Política. Com a Segunda Guerra Mundial esteve a serviço da diplomacia inglesa na embaixada nos E.U.A. (Washington) e Rússia (Moscou) onde testemunhou as práticas de perseguição e silenciamento a dois amigos poetas russos, Boris Pasternak e Anna Akhmátova, pelo regime stalinista. No pós-guerra retoma seu trabalho acadêmico trabalhando como professor, refletindo e escrevendo sobre temas como filosofia, política, pluralidade e liberdade através de ensaios, artigos e livros como uma *Biografia de Karl Marx*, *Political Ideas in the Twentieth Century*, *Historical Inevitability*, *Quatro ensaios sobre a liberdade*, *Dois Conceitos de Liberdade*. Definindo suas preocupações filosóficas através do estudo de Vico e Herder, que marcaram sua filosofia pluralista Seus trabalhos atraíram a simpatia de liberais e desconfiança por parte das esquerdas.

Berlin é reconhecido como um liberal diferente uma vez que seu pluralismo concebe a liberdade não como um valor absoluto. Procurando evitar o monismo ou determinismo iluminista da verdade única das ações humanas, e, sobretudo por causa das experiências de governos totalitários como a Alemanha nazista e a Rússia comunista, ele se torna um defensor convicto do pluralismo moral, político e cultural admitindo a existência de uma variedade de verdades, uma diversidade de valores que, dependendo das circunstâncias, podem assumir importância capital a

ponto de validar o nazismo como uma expressão da diversidade cultural humana, o que gera controvérsias a respeito desse aspecto de seu pensamento.

De fato defende que a existência de valores diferentes em diferentes sociedades históricas seja vista como pluralidade e não como relativismo. Compreender idéias, entender o pensamento do outro com simpatia e tolerância não significa endossar suas teses, mas uma forma de se evitar simplificações com conseqüências desastrosas para pessoas e instituições piores até que as incontroláveis forças da natureza.

1.3 - Taylor: fraturas da modernidade liberal

Taylor em seus estudos de pós-graduação em Oxford foi discípulo de Berlin e os temas da liberdade e do pluralismo serão dominantes na teoria política do filósofo canadense que, agora, procuraremos destacar dois aspectos.

O primeiro aspecto diz respeito à filosofia política de Taylor, quando analisa os conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva propostos por Berlin. Esta reflexão sobre o termo liberdade é desenvolvida por Veiga Bittencourt, no trabalho *O liberalismo contestado: a crítica da liberdade negativa por Charles Taylor e Quentin Skinner*, onde Bittencourt toma como referência o pensamento de Berlin. Este último desenvolve o tema *Dois conceitos de liberdade* em aula inaugural da Universidade de Oxford em 1958 e tal conteúdo será objeto de apreciação para a futura posição pessoal de Taylor a respeito da liberdade. (BITTENCOURT, 2007, p. 6-7).

No pensamento de Berlin, o foco da liberdade negativa está em o indivíduo não sofrer nenhum obstáculo à sua realização humana. É a liberdade de ação que nasce da decisão humana e contra a qual nenhuma pessoa ou grupo deveria opor-se. Hobbes já sentenciava tal definição afirmando que "Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento" (HOBBS, 2002, p. 158).

A interferência de outras pessoas diante de minha possibilidade de ação é entendida como uma ingerência, uma coerção desses outros numa área de atuação própria e única. As pessoas são diferentes, possuem diferentes necessidades,

portanto diferentes concepções de liberdade e conteúdos para essas liberdades. É necessário conceder o maior espaço de atuação possível para que o indivíduo possa realizar seus objetivos e metas, independente da esfera de controle social, mas sem invadir o espaço de liberdade alheia. Essa concepção de liberdade não tem interesse pela democracia ou pelo autogoverno e cabe ao Estado, por meio de leis, proteger e respeitar as decisões pessoais de restrições por parte de outros indivíduos ou do próprio Estado. O liberalismo político e os direitos civis são expressões dessa concepção de liberdade negativa.

Já a noção de liberdade positiva indica que não basta respeitar o direito de uma pessoa para não sofrer nenhum tipo de coerção. É preciso que o Estado ofereça meios que empoderem, que capacitem os indivíduos a fazerem escolhas de maneira mais plena por meio de políticas de segurança, saúde, educação, habitação, transporte. Aqui a compreensão da liberdade teria um enfoque mais instrumental. O Estado capacita os indivíduos sobre sua autonomia e autogoverno, por meio de instrumentos diversos e políticas públicas, mas abre um perigoso espaço para governos de elites esclarecidas, em nome de um ideal particular de sujeito autônomo, de elevados ideais de humanidade, promover maior controle das massas por meio das políticas públicas disponibilizadas e assim decidir a vida dos governados. Governos liberais e socialistas com suas ideológicas políticas públicas são expressões dessa concepção de liberdade.

Luiz Paulo Rouanet (2004) entende que Taylor vê como problemático o modelo de liberdade negativa do tipo hobbesiano, que significa ausência de oposição ou a condição do indivíduo que não é impedido por nada de fazer o que tem vontade de fazer, segundo tenha força e capacidade para fazê-lo. Neste modelo de liberdade negativa obstáculos externos, físicos e legais seria impedimento para a realização da liberdade.

Na visão de Walzer, este é o modelo de epistemologia assumido pelo Estado liberal que:

(...) está comprometida da maneira mais vigorosa possível com os direitos individuais e, quase como dedução a partir disto, com um Estado rigorosamente neutro, ou seja, um Estado sem perspectivas culturais ou religiosas ou, na realidade, com qualquer classe de metas coletivas que [não] vão além da liberdade pessoal e da

segurança física, o bem-estar e a previdência de seus cidadãos (...) (WALZER apud ROUANET, 2004, p. 133-154).

Ainda a respeito da liberdade negativa Bittencourt (2007) afirma que não basta vencer as barreiras externas quando em realidade também temos barreiras internas a serem vencidas para ampliar nossas ações livres. O modelo de liberdade positiva também apresenta limites já que nesta concepção, a partir de experiências históricas, se opta pelo controle coletivo desconsiderando a tradição Republicana que reconhece capacidades e necessidades individuais (Ibid, Vol. 5 - Nº 1, p. 10).

Contrapondo a visão liberal da liberdade atomizada que limita a possibilidade de realização humana, onde o bem comum ou coletivo não é possível dada diversidade de pessoas, objetivos e fins que não são necessariamente coincidentes ou compartilháveis, Taylor propõe "completar as fontes da sociedade liberal com os elementos ligados ao reconhecimento e à coesão social, dando atenção à nacionalidade e à língua, para torná-los fatores de compreensão" (CENTRO NACIONAL DE CULTURA, 2008).

Taylor propõe pensar a liberdade a partir de uma ontologia que reconheça a natureza social humana (homem animal político na concepção de Aristóteles), que propicie ao indivíduo reconhecer e eleger bens coletivos ou sociais. Nessa ontologia a racionalidade humana entende a individualidade não desligada de um contexto mais amplo, mas formada no intercâmbio social lingüístico contínuo que permite enxergar o bem comum não como algo impossível.

Para o filósofo canadense a sociedade e a cultura não podem ser desprezadas, pois elas propiciam que bens individuais sejam eleitos e realizados. É mediado pela sociedade ou cultura que o indivíduo realiza seus desejos e necessidades de maneira mais plena. A cultura é um bem público da sociedade livre e atenta aos despotismos de plantão e alguma noção de patriotismo enquanto um bem coletivo deve ser partilhado pelos indivíduos de uma sociedade, pois tal identificação garante a observação da liberdade quando esta for infringida (BITTENCOURT, 2007, p. 7-11).

Assim para Taylor o termo liberdade enquanto exercício conceitual implica autoconhecimento, autocontrole e discernimento moral. Envolve discriminações de

caráter qualitativo orientadas por avaliações fortes (conceito que será tratado no 2º capítulo dessa dissertação) que permite o ser humano discriminar motivações e desejos autoconscientes. Numa palavra, a liberdade, negativa entendida como independência e a positiva enquanto autonomia, ambas implicam autodeterminação. A compreensão do termo liberdade em Taylor reconhece e preserva a individualidade sem privá-la de seus atributos sociais.

O segundo aspecto da filosofia política em Taylor que queremos destacar diz respeito ao rótulo de comunitarista que geralmente caracteriza as posições do filósofo canadense. De acordo com o *Dicionário de Filosofia Moral e Política* fora do debate com o liberalismo individualista “o termo não se define enquanto uma escola filosófica em sentido estrito. Comunitarismo indicaria mais um campo de estudos que faz uma crítica ao liberalismo individual” (Nova Lisboa, 2002) ou liberalismo da igual dignidade em sua fundamentação teórica e prática no contexto da derrocada do socialismo por uma hegemonia liberal do século XX.

A compreensão do comunitarismo segundo Tatyana Scheila Friedrich em *Identidade moderna – Perspectivas do comunitarismo* (2009), está relacionada à noção de pluralismo que possui “dois significados diferentes” (Cittadino, apud Friedrich, 2009, p. 2). Primeiro o pluralismo pode significar uma diversidade de concepções individuais sobre a vida digna, mas também é possível falar em pluralismo de identidades sociais, especificidades culturais e únicas do ponto de vista histórico. Charles Taylor estaria identificado com esta segunda concepção de pluralismo entendendo que as sociedades contemporâneas estão permeadas de uma multiplicidade de identidades sociais e de culturas étnicas e religiosas.

Pode-se dizer que “o comunitarismo discute a generalidade dos valores, a valorização das tradições e particularidades, a limitação das coisas a cada cultura (...), no fato da negação e nas formas de libertação buscadas pelos sujeitos”. Os novos sujeitos de direito, que surgem diante da existência da negatividade e da necessidade de afirmação, trazem consigo suas tradições. A autocompreensão de que somos seres comunitários se origina da tradição que é anterior ao período moderno. As fontes do self ou a identidade tem origem na tradição. Neste sentido os conceitos universais da visão liberal são contraditórios quando reivindicam possuir

uma condição universalista porque partem sempre de uma tradição (FRIEDRICH, 2009, p. 4).

De fato, a posição de Taylor em relação ao comunitarismo poderá ser melhor compreendida na próxima sessão deste capítulo a partir da obra *Argumentos Filosóficos* (2000). Por ora apenas afirmamos segundo Patrícia Mattos (2006), que o tema do comunitarismo reflete a problemática da fragmentação política contemporânea, sua perda de sentido, o enfraquecimento de sua perspectiva moral fruto da concepção moderna de indivíduo e sua noção de liberdade.

A interpretação da política contemporânea pelo filósofo canadense lhe propicia fazer uma crítica ao liberalismo entendido como uma fonte que a sustenta. Tal crítica que se estabelece envolve debates entre autores liberais como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e Thomas Scanlon e comunitários como Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer e o próprio Taylor. Para comunitários como Taylor e Walzer a crítica ao liberalismo não chega a se constituir numa rejeição à modernidade, já que buscam de fato integrar certas realizações do liberalismo (MATTOS, 2006, p. 101-102).

Uma forma de compreender essa não rejeição de Taylor à modernidade está na sua defesa dos direitos subjetivos e da democracia liberal, mas com limites para com a idéia absoluta de não intervenção do Estado. Isto nos faz pensar a imagem do filósofo como um liberal crítico pela maneira muito própria como assume o liberalismo, o comunitarismo ou republicanismo porque ao mesmo tempo em que partilha de todos esses temas de uma maneira muito original também inova no mesmo contexto.

1.4 - Principais obras de Charles Taylor, segundo alguns de seus comentadores.

A seguir estaremos apresentando de forma genérica algumas das idéias principais de Charles Taylor. Algumas obras que citaremos abaixo possibilitam um fio condutor parcial no desenvolvimento de conceitos que se colocam a disposição para serem analisados, refutados ou serem chaves de leituras para problemáticas

filosóficas, políticas, científicas, morais e religiosas em que a vida humana se vê mergulhada, mas, sobretudo para os interesses dessa dissertação.

Considerando todo o seu trabalho publicado em artigos e livros, dentre as preocupações filosóficas que marcam o pensamento de Charles Taylor está: a relação indivíduo e sociedade que ele faz questão de enfatizar considerando o individualismo que marca a sociedade moderna; a forma específica como assumir-se moderno, liberal e comunitário; a maneira como argumenta suas posições políticas, morais e religiosas a partir da noção de configuração e self moral; a crítica que faz à epistemologia mais amplamente disseminada e aceita pela comunidade filosófica e científica atual; as influências de diferentes fontes morais tanto na vida social como na comunidade cristã católica específica que ele analisa.

Dentre os principais trabalhos publicados por Taylor estão:

- a) *The Explanation of Behavior* (1964);
- b) *Hegel* (1975);
- c) *Hegel and Modern Society* (1979);
- d) *Philosophical Papers* (1985);
- e) *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989);
- f) *The Malaise of Modernity reproduzido nos U.S.A. com o título de The Ethics of Authenticity* (1992);
- g) *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition* (1994);
- h) *Philosophical Arguments* (1995);
- i) *A Catholic Modernity?* (1999);
- j) *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (2002);
- k) *Modern Social Imaginaries* (2004);
- l) *The Secular Age* (2007).

A obra inicial em que Charles Taylor se torna conhecido de maneira mais ampla no cenário acadêmico será *The Explanation of Behavior* (1964), onde defende a tese de que as Ciências Sociais devem tornar-se ciências “hermenêuticas, diferenciando-se em relação às ciências Físicas.

A exposição das idéias onde critica o papel reducionista das ciências humanas que apreende as ações humanas de maneira mecanicista ou exclusivamente naturalista está na obra *Artigos Filosóficos* (1985): volume 1 *O Agir humano e a linguagem humana* e volume 2 *A filosofia e as ciências*. Para o filósofo canadense o comportamento humano é movido por intenções na busca de concretizar objetivos e intenções que dão sentido as suas ações. Logo qualquer indivíduo não pode ser explicado sem a noção de finalidade, considerando o lado de dentro da vida humana, os modos qualitativos de vida, as dimensões de sentido e elementos de interpretação (GIL, 2000, p. 56 [232]-57 [233]).

A defesa de que a hermenêutica deve ser acolhida pelas ciências humanas, está em razão de que, para Taylor, elas não devem reduzir os fenômenos humanos ao físico observável, pois que, na verdade, estes fenômenos implicam “interpretações, sentidos, intenções, propósitos, idéias compartilhadas e valores comuns”. Se nos conduzirmos através de “descrições densas”¹, podemos melhor compreender os indivíduos, suas interfaces e relações.

Outra tese de Taylor é que a realidade de uma pessoa inclui a dimensão política e neste sentido ele possui a experiência de ser co-fundador do Novo Partido Democrático, conforme já citado anteriormente na página 6 deste 1º capítulo, tendo assim participação política ativa no contexto mais amplo da política do Canadá entre 1970 e 1975. Assim desenvolve a convicção de que a melhor imagem que se pode construir sobre uma pessoa não pode dispensar o contexto real onde tal pessoa vive, isto é, sua realidade. Essa experiência oferece material suficiente para sua reflexão e publicação de uma coletânea de artigos sobre a situação política no Canadá em *The Pattern of Politics* (1970) e *Hegel* (1975), segundo a tese de doutorado de Fabrizia Raguso: *O desafio do multiculturalismo: entre a identidade e o reconhecimento - uma leitura a partir de Charles Taylor*. (RAGUSO, 2005, p. 5).

O desenvolvimento de suas reflexões sobre a realidade concreta do ser humano aparece também em *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*

¹ O antropólogo americano Clifford Geertz (1973) desenvolve este conceito de “descrição densa”, um recurso etnográfico que implica encontrar motivações, objetivos e significados, com a finalidade de melhor compreender o indivíduo e as culturas.

(1989) fruto de suas análises sobre o enfrentamento entre liberais e comunitaristas nos anos oitenta. Como afirmou Roberto José Lube Teles, a divisão entre liberais e comunitários envolve questões ontológicas e vai exigir do filósofo canadense o desenvolvimento de uma antropologia que acolha coerentemente as melhores aspirações de realização humana e social (TELES, 2004). Nesta obra, *As Fontes do Self*, Taylor vai utilizar todo seu recurso interdisciplinar, para mapear historicamente as diferentes compreensões sobre a identidade moderna por meio de conceitos como: configurações, bem e hiperbens com o objetivo de que estas noções possam esclarecer aos leitores as riquezas e os principais dilemas morais do período contemporâneo. Neste momento não falaremos mais desta obra, pois a mesma será objeto de análise para o desenvolvimento desta dissertação

Rogério Foschiera fala das questões a respeito do homem, sociedade e moral que continuam nas reflexões do filósofo canadense através da obra *The Ethics of Authenticity* (1992), e cita Venturi Jr. que aponta três correntes ou perspectivas distintas que alimentam as fontes do mal-estar contemporâneo: “os que se acham profundamente imersos na cultura do narcisismo’ (...), os adeptos da razão tecnológica (...) e os defensores da mera liberdade negativa (Taylor, 1994, p. 46), grupos que, por atitude e/ou convicção, contribuiriam para a força e o prestígio atuais, respectivamente, do individualismo, da tecnologia e da gestão burocrática” (VENTURI Jr., apud FOSCHIERA, 2008, p. 15).

Refletindo a ética da autenticidade, Taylor indica que esta noção está afirmada de maneira mais clara em Rousseau no século XVIII, onde este indica que os seres humanos são dotados de sentido moral. Este sentido moral propicia o contato do indivíduo consigo mesmo e indica o que devemos alcançar com a finalidade de sermos plenamente verdadeiros. A busca da verdade em si mesmo significa um giro subjetivo da cultura moderna, “em que terminamos por pensar em nós mesmos como seres investidos de uma profundidade interior, até então não reconhecida” (Taylor, 1992). Tal postura é uma oposição do período romântico, pois reforça o atomismo ou o subjetivismo que desvaloriza os laços com a comunidade.

Para Foschiera (2008), Taylor assume que a autenticidade possui essa dimensão interior, e para isso traz para a discussão as contribuições do pensamento de Herder onde todo homem tem sua própria medida e ao mesmo tempo uma voz

própria de todos os seus sentimentos com respeito aos demais. Porém entende que essa busca da autenticidade/emancipação seria uma combinação perversa que desemboca no individualismo ou atomismo da sociedade contemporânea. Taylor utiliza o termo “Atomismo” para indicar todos os conceitos filosóficos ou sociais que priorizam o individual e o racional instrumental, e que afirmam verdades universais sobre o ser humano (Gil, 2000, p. 62 [238]).

Tanto a sociologia como as éticas kantianas, movidas pela tolerância e pelo relativismo reforçam a hiper valorização do subjetivismo moral que no fim impede a razão de mediar disputas morais por meio de um critério mais substancial.

A proposta do filósofo canadense para este quadro seria recuperar a importância do ideal da autenticidade admitindo três coisas: a validade da autenticidade como ideal; a idéia de que argumentações razoáveis fazem diferença; e a de que se pode argumentar razoavelmente sobre os ideais e sobre a adequação da prática em relação a esses ideais.

Conforme Venturi Jr. *In Foschiera: Educar na autenticidade em Charles Taylor* (2009, p. 366-367):

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

Em *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition* (1994), obra de filosofia política, Taylor se debruça sobre as demandas das minorias culturais no interior de uma cultura nacional. É a questão de como a diferença, de como diferentes tradições culturais podem ser reconhecidas e integradas considerando os

limites do liberalismo tradicional em enfrentar as demandas dessa questão (RAGUSO, 2005, p. 5).

A questão da diferença como algo positivo surge, nesta obra, pela afirmação tayloriana de que não existe apenas uma única maneira humana de se viver. Ao contrário, há muitas outras maneiras possíveis e isto pressupõe tradições e condições culturais externas que acolha essas diferentes manifestações da vida humana.

Reconhecimento implica apreço pela diferença, respeito pela multiplicidade dos outros, “do único, do contingente, do relativo ao sujeito e à comunidade”. Porém, multiculturalidade não é significa “arbitrariedade (...) [mas] o concreto reconhecimento do realmente bom, que só pode ser encontrado em transmissões culturais e na forma plural (GIL, 2000, p. 65 [241]. A importância do tema se mostra em diferentes conflitos como: o marcante 11 setembro de 2001 em New York (E.U.A) com 3.000 mortes; o massacre de Beslam (Rússia) em setembro de 2004, onde terroristas chechenos da Ossétia do norte fizeram 1.200 pessoas reféns, resultando 186 crianças mortas de um total de 344 mortos; a ocupação do Tibet pela China e outros massacres diversos no continente africano. Todos são exemplos da seriedade no respeito à diferença.

As controvérsias da política do Quebec ou as posições que defendem diferentes adversários naquele cenário político são retomadas nas reflexões da filosofia política de Taylor, sobretudo nos capítulos de 10 à 13 da obra *Philosophical Arguments* (1995), na qual aborda de maneira mais profunda questões a respeito do debate entre liberais e comunitários, a defesa da sociedade civil, a política do reconhecimento e a vivência democrática.

O pesquisador Teles (2004), apresentando o seminário sob o título *A crítica comunitarista de Charles Taylor* (2004), tendo como referência a obra *Argumentos Filosóficos* (TAYLOR, 2000), afirma que o filósofo canadense busca conjugar as posições entre liberais e comunitários entendendo que a divisão entre ambos são questões ontológicas; e o cita:

As questões de defesa referem-se à posição moral ou à política que se adota. Há aqui uma ampla gama de posições que, numa extremidade, dá primazia aos direitos individuais e à liberdade e, na

outra, dá maior prioridade à vida comunitária ou ao bem das coletividades. (TAYLOR, apud TELES, 2004, slide 5).

Segundo Teles as questões ontológicas possibilitam que liberais e comunitários não fiquem paralisados por uma única lógica – monista/individualista e holista/coletivista. Para Taylor os liberais precisam ampliar seus horizontes e conjugar holismo com individualismo se desejam de fato um indivíduo consciente de suas responsabilidades sociais que não descarta a liberdade e a individualidade. As teorias liberais estão presas do dualismo cartesiano que separa sujeito racional e seu corpo, o sujeito e as coisas que fazem parte de sua realidade como a sociedade.

Essa epistemologia liberal implica então uma antropologia e também uma forma de ver a política. Neste sentido a sociedade é uma serva dos indivíduos que a compõe e que lhes são anterior e por isso mais importantes de maneira absoluta. Os indivíduos são sujeitos possuidores de liberdade e direitos que perseguem um bem, um fim. O Estado liberal não deve interferir, mas garantir a realização desses desejos e vontades individuais.

O dilema que se estabelece é que o Estado deve ao mesmo tempo promover a política da dignidade ou da igual identidade pública, e também, através do reconhecimento do status jurídico dos cidadãos, promover a política da diferença, da identidade individualizada onde cada um possa ver respeitada a sua maneira própria (autêntica) de ser. O problema do liberalismo está na sua defesa da dignidade universal que não abre espaço para reconhecer o direito à diferença, e com isso viola o princípio da não discriminação. Por outro lado, o comunitarista ressalta o valor da particularidade negando a liberdade. É neste sentido que Teles cita a análise de Taylor sobre liberais e comunitários:

Para uma delas, o princípio do respeito igual requer que tratemos as pessoas de uma maneira cega às diferenças. A intuição fundamental de que os seres humanos merecem esse respeito concentra-se naquilo que é o mesmo em todos. Para a outra, temos de reconhecer e mesmo promover a particularidade. A reprovação que a primeira faz à segunda é simplesmente que ela viola o princípio da não discriminação. A reprovação que a segunda faz à primeira é a de que ela nega a identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea que é infiel a elas. (TAYLOR, apud TELES, 2004, slide 11).

Taylor, ainda segundo Teles, entende que essa postura liberal que defende a política da dignidade, que universaliza um modo hegemônico de identidade e impede a política da diferença é altamente discriminatória. O que está em jogo é, para os liberais, a defesa de uma cultura particular, específica, ocidental, cujo representante autêntico é os Estados Unidos.

Contra essa visão atomística do indivíduo o filósofo canadense invoca a visão do ser humano engajado na sociedade. Este ser engajado é o animal político (Aristóteles), o sujeito com linguagem (Herder, Wittgenstein), corpo (Merleau-Ponty) e encarnado no mundo (Merleau-Ponty, Heidegger).

Teles finaliza sua exposição apresentando a posição de Taylor neste debate entre liberais e comunitários:

(...) uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que também seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente em suas relações com aqueles que não partilham suas metas comuns, e desde que possa oferecer salvaguardas adequadas dos direitos fundamentais. (TAYLOR, apud TELES, 2004, slide 17).

A saída, segundo o filósofo canadense, é que qualquer sociedade ideal, seja a liberal que procure promover a liberdade individual ou coletivista com a prioridade à liberdade de autogoverno, deve levar em conta a tradição da cultura de cada sociedade. O Quebec seria um exemplo de sociedade cujo bem coletivo a ser preservado é a cultura francesa e isto não invalida os valores liberais, pois o reconhecimento das diferenças e a defesa da cultura representam metas que estão além das satisfações individuais.

Mattos (2006) já citada anteriormente, fazendo uso dessa mesma obra, *Argumentos Filosóficos* (2000), afirma que a temática do comunitarismo tratada pelo viés ontológico, segundo Taylor, propicia entender que não pode haver indivíduo sem estar relacionado com seu meio cultural e social. Que a sociedade sem o indivíduo também é inviável, como demonstrado nos regimes políticos totalitários, daí rejeitar a dicotomia reducionista entre liberais e comunitários.

No comunitarismo advocatório, também declarado como comunitarismo de defesa, Taylor partilha da afirmação de certos bens considerados irredutivelmente sociais, e que exigem mútuo reconhecimento para serem devidamente desfrutados. Em seu republicanismo considera a defesa de direitos individuais que atualmente

traz algum embaraço para a democracia liberal, como por exemplo, um tipo de nacionalismo gerador de lealdade e participação ativa dos indivíduos nos assuntos públicos. Desse modo a defesa da modernidade está em Taylor no tentar salvar o humanismo e o legado dos direitos humanos.

O mérito da teoria política de Taylor neste debate está no seu esforço em apontar a necessidade do liberalismo incluir em seu interior uma reflexão séria e legítima a respeito do reconhecimento da diversidade no contexto mais amplo da democracia liberal, que a princípio, nega ou tem dificuldade de lidar com esta possibilidade.

Raquel Nigro em sua dissertação de mestrado: *Charles Taylor: As fontes Morais do Self Moderno* (2003), partilha dessa visão do filósofo canadense sobre os conflitos que o modelo de democracia liberal produz e que gera os debates sobre pluralismo e diversidade na contemporaneidade.

Talvez o principal obstáculo da democracia contemporânea seja exatamente a dificuldade de conciliar a formação de um coletivo coeso sem exclusões, isto é, que não exista cidadãos de segunda classe, seja por origem racial ou social. No Brasil, por exemplo, podemos considerar os miseráveis como os outros, estrangeiros em seu próprio país, excluídos das benesses da democracia. (NIGRO, 2003, p.13 nota 7).

A problemática do reconhecimento conforme citado acima, para o filósofo canadense se transforma em interrogações a respeito do “estar-incluído” (e não-estar-incluído). Uma democracia que não exclua impõe responsabilidades para suas instituições, uma vez que está comprometida com a liberdade de maneira concreta (GIL, 2000, p. 64 [240]).

Segundo Vera Cândida Pinto Gomes em seu artigo: *Da cidadania igual aos direitos multiculturais* (2004), o Estado liberal defensor da tese sobre o dever de dar tratamento igual ao cidadão independentemente de suas concepções de bem, acabou promovendo o debate sobre direitos diferenciados ou multiculturais. Concretamente, no interior de uma cultura nacional minorias passaram a reivindicar proteção contra a homogeneização de sua identidade, cultura e linguagem como as minorias indígenas e sua luta por direito a terra, a educação que preserve tradições religiosas como o caso dos aborígenes Australianos, a comunidade dos Amish ou a comunidade judaica (GOMES, 2004, p. 4-5).

No caso do Quebec, Taylor defende um liberalismo distinto onde um bem coletivo justifica a valorização da diferença, onde as marcas específicas que definem um determinado grupo passariam por predicados universais.

No plano internacional, o debate está mais vivo do que nunca, sendo que uma das últimas medidas, tomada pelo Governo da França, vetando a utilização de signos religiosos ostensivos, como o véu para muçulmanas, ou o crucifixo, para católicos, provocou e ainda provoca calorosos debates. Trata-se (...) de uma das vertentes, mais universalistas, do liberalismo, ou o que Michael Walzer chamaria de Liberalismo (...), (mas há uma) segunda vertente (do liberalismo), que admite a expressão particular, no âmbito da sociedade democrática e pluralista, de crenças e costumes religiosos particulares, respeitados os limites da tolerância e do liberalismo. (ROUANET, 2004, p. 133-154).

No Brasil esta discussão sobre a dificuldade da democracia liberal lidar com as diferenças, passa pela luta por inclusão e cidadania de diferentes grupos sociais e étnicos com políticas de acesso a formação universitária para a população de baixa renda, lei de quotas para negros e índios, os movimentos pela justiça sexual, proposta de reforma curricular que contemple conteúdos culturais que vão além do Canon hegemônico tradicional.

Mas é preciso ainda falar da filosofia da religião e as idéias, teses e argumentos que Taylor utiliza para analisar a experiência religiosa, mais especificamente a experiência cristã, católica no contexto ocidental do hemisfério norte. As *Conferências Gifford* na Universidade de Edimburgo entre 1998 e 1999 é a referência sobre este tema. Trata-se de uma série de palestras em que o filósofo canadense procura analisar o movimento que se afasta da espiritualidade em favor de um raciocínio objetivo. O conteúdo dessas conferências foi publicado em três volumes: *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (2002), *Modern Social Imaginaries* (2004) e *The Secular Age* (2007).

A obra específica *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (2002), de cunho fortemente hermenêutico, representa uma evolução e uma virada no pensamento de Taylor para questões da filosofia da religião onde destaca o papel do cristianismo na construção da modernidade e a condição dessa experiência religiosa no período contemporâneo. Nela o filósofo canadense procura repensar a ação religiosa utilizando, a princípio, as idéias do psicólogo William James (1842-1910) presentes na obra *The Varieties of Religious Experience* (1902).

Nesta obra analisa a noção de religião de James, mas na análise que faz procura expressar a sua particular visão da experiência religiosa nos dias atuais, considerando as implicações pessoais e sociais dessa experiência humana (Raguso, 2005, p. 5). No 3º capítulo desta dissertação utilizaremos esta obra de Taylor para estudo e análise da fundamentação da ética cristã nos dias atuais.

1.5 - A epistemologia moderna

Para enfrentar o que considera seu adversário temático no campo filosófico, isto é, a epistemologia moderna, Taylor faz um trabalho de reconstrução histórica do pensamento moderno contemporâneo exposto em *As Fontes do Self* (2005). Neste momento da dissertação falar algo sobre esta epistemologia tem a finalidade de situar um recorte teórico considerando o amplo espectro de problemas com os quais o filósofo canadense está envolvido.

Nesse trabalho Taylor reúne filósofos clássicos da tradição ocidental e alguns dos modernos do século XX, que serão suas principais referências filosóficas como Platão, Aristóteles, Agostinho, Descartes, Locke, Rousseau, Herder, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Hegel e Heidegger, bem como da interpretação fenomenológica para compreensão mais adequada das experiências humanas.

1.5.1 - Epistemologia e razão

A busca de argumentos que amparam o desenvolvimento de nossa dissertação, inseridos logicamente na obra *As Fontes do Self*, implica considerações a respeito de como a pessoa e a moral são assumidas atualmente por diferentes linhas filosóficas e também pela ciência de maneira geral. A noção de hiperbens e de self moral transcendente envolve um diálogo com a epistemologia contemporânea de origem filosófica, presente na sociobiologia, refletindo uma certa concepção da pessoa e dos valores morais.

Com o título “Superar a epistemologia moderna” Taylor inicia o 1º primeiro capítulo *Argumentos Filosóficos* (2000), dizendo que:

A epistemologia moderna, outrora orgulho da filosofia moderna, parece estar numa fase ruim ultimamente. [...] tinha-se a impressão de que o próprio centro da filosofia era sua teoria do conhecimento. [...] a reflexão filosófica tinha por objeto a validade das reivindicações de conhecimento (da ciência). (TAYLOR, 2000, p. 13).

Taylor neste capítulo propõe apresentar a problemática da epistemologia moderna e a necessidade em superá-la, pois esta objetiva ser referência para a validação de qualquer conhecimento verdadeiro. O conhecimento verdadeiro nesta concepção é uma representação correta da realidade externa ao sujeito que conhece.

O filósofo não está sozinho na busca de uma alternativa a essa epistemologia. Fenomenólogos como Martin Heidegger (1889-1976) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961); estruturalistas e pós-estruturalistas como Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Michael Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930- 2004), Gilles Deleuze (1925-1995), Félix Guattari (1930-1992); epistemólogos como Karl Popper (1902-1994), Thomas Kuhn (1922-1996), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Willard van Quine (1908-2000); inclui-se ainda o neopragmático Richard Rorty (1931-2007), e outros pensadores que não estão no momento relacionados, mas que buscam elaborar algum tipo de crítica ao fundacionalismo moderno, isto é, a “tendência de teorizar a vida e o mundo social em torno de certos princípios considerados como fundacionais – universais e absolutos” (SILVA, 2000a, p. 61).

Segundo Taylor a epistemologia moderna se inicia com as teses de René Descartes (1596-1650). Portanto, para os objetivos que ora nos colocamos vamos primeiro resumir alguns aspectos básicos do pensamento deste, onde encontramos, por exemplo, os motivos que levam Descartes a escrever as *Meditações*.

A primeira parte desses ensaios foi um discurso sobre o método de bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências, no qual apresentei sumariamente as principais regras da lógica e de uma moral imperfeita que pode ser seguida provisoriamente, enquanto ainda não se estabelece algo de melhor. (DESCARTES, apud VERGEZ E HUISMAN, 1988, p. 147).

A busca por estabelecer regras para conduzir a razão, procurar a verdade nas ciências e alcançar um método de conhecimento que seja universal, inspirado no

rigor matemático é o objetivo de Descartes que vai encontrar na razão o fundamento de todo e qualquer conhecimento considerado seguro e verdadeiro.

A primeira parte deste método recomenda a atitude da dúvida radical sobre todas as coisas tidas como verdades insuspeitas afirmadas pelas autoridades políticas, religiosas, científicas ou da tradição. Para conhecer a verdade é preciso desconfiar das informações que advém das percepções sensoriais, da tradição, das noções estabelecidas pela educação até chegar a duvidar da própria existência. Descartes destaca que podemos duvidar das informações que os sentidos fornecem:

Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ser muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me nesse pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (DESCARTES, 1979, p. 86).

Eis a dúvida hiperbólica de Descartes: posso seguir duvidando a respeito das evidências científicas até então disponíveis, pois “quem pode me garantir que $2+2=4$? Quem garante que tal resultado a que chego não pode ser inspiração de um gênio maligno que deseja me enganar?” (VERGEZ e HUISMAN, 1988, p. 148-149). Na seqüência posso duvidar da existência de Deus e de minha própria existência. Todavia, de todas as possibilidades de suspensão do juízo, existe uma coisa que não permite dúvida: ainda que tudo o que penso seja falso e que um demônio queira enganar resta uma certeza.

Não há dúvida da certeza do eu pensante mesmo que este coloque em dúvida a si próprio. Posso colocar em dúvida as coisas sobre as quais penso, mas não posso duvidar do ato de duvidar. “(...) cumpri enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.” (Ibidem p. 92). Não posso duvidar que de fato esteja duvidando e dessa certeza posso então concluir o cogito, ergo sum, isto é, “Eu sou, eu existo”. (Ibidem, p. 94).

A primazia do pensamento sobre qualquer outra realidade, explica Descartes, está em razão de que, uma vez superada a dúvida pela atividade do pensar, este pensar deve possuir uma série de idéias inatas referendadas por sua clareza e

distinção. Posso encontrar em meu pensamento idéias inatas sobre Deus. A idéia sobre Deus possui atributos de poder, bondade e perfeição infinitos. Tais pensamentos atribuídos a Deus não poderiam surgir de um sujeito limitado e imperfeito como o sujeito que pensa, mas do próprio Ser perfeito e superior que as coloca no ser humano. O que garante e fundamenta a veracidade de todas as demais idéias claras e distintas que tiver oportunidade de descobrir na atividade do pensar é essa idéia inata de Deus que habita meus pensamentos que por ser sumamente bom não deseja querer enganar-me.

Pois, primeiramente, reconheço que é impossível que ele me engane jamais, posto que em toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição, e, conquanto pareça que poder enganar seja um sinal de sutileza ou de poder, todavia querer enganar testemunha indubitavelmente fraqueza ou malícia. E, portanto, isso não se pode encontrar em Deus. (DESCARTES, 1979, p. 115).

A trama argumentativa presente na citação acima mostra que diante dos atributos de Deus, de maneira especial, sua perfeição, impede qualquer possibilidade de associar a Deus o embuste e o engano, pois descaracterizaria Deus de sua suma perfeição e faria dele um ser imperfeito, sendo esta uma característica da criatura.

Voltemos então a Charles Taylor. Propício é, neste momento, destacar algo a partir das afirmações de Descartes presentes na obra *As fontes do Self* (2005), onde Taylor reflete a tese da primazia da razão sobre outras realidades que encaminhou uma ontologia e uma teoria do conhecimento.

Na ontologia moderna o ser aparece como dual. Platão já dividia a realidade em mundo inferior, dos sentidos e mundo superior das idéias perfeitas governada pela idéia do Bem. No contexto platônico, realizo minha verdadeira natureza quando me volto para as coisas além, supra-sensíveis, eternas, imutáveis que dão existência a este mundo imperfeito. O dualismo de Descartes está em separar corpo e pensamento (alma). O corpo é mera extensão (res-extensa) desse algo imaterial, essencial chamado pensamento (res-cogitans). A conseqüência desse dualismo é que as coisas podem ser vistas despidas de qualquer essência espiritual e isto levará a uma compreensão mecanicista e funcional do ser humano, sobretudo nos recortes da biologia, psicologia e sociologia.

Essa primazia do pensamento sobre qualquer outra realidade também desenvolveu a noção de realidade como representação. É ainda Taylor (1995) quem afirma:

Essa virada reflexiva, que tomou forma primeiramente no “caminho das idéias” dos séculos XVII e XVIII, está indissoluvelmente ligada à moderna epistemologia representacional. Poder-se-ia dizer que ela pressupõe esse modo de conceber o conhecimento. (TAYLOR, 2000, p. 17).

Sobre a questão do conhecimento como representação, noutro texto Taylor diz que conhecer a realidade para Platão é descobrir que ela possui uma ordem quando a razão contempla a idéia do Bem. Para Agostinho a realidade também não pode ser vista corretamente se a razão não se voltar para dentro de si e encontrar Deus que faz ver corretamente todas as coisas, tema este que trataremos oportunamente ao longo deste trabalho. Descartes inova. Para ele conhecer a realidade é ter uma representação correta das coisas (eu represento pelo pensamento o que seja a realidade – é a filosofia da representação). Idéias são representações claras e distintas da realidade, isto por que não posso ter conhecimento do que está fora de mim a não ser por meio das idéias que tenho dentro de mim. Representação clara e distinta adquire status de conhecimento via clareza e distinção das idéias representadas da realidade (TAYLOR, 1997, p. 191-192 e 206-207).

Podemos ainda ver como essa virada racionalista atinge o campo da moral, isto porque a natureza humana que se pode deduzir dessa antropologia cartesiana, não descrita inteiramente, implica uma noção de liberdade. Em Platão, por exemplo, a força e a legitimidade da razão estão em perceber uma ordem na natureza que está incorporada pelo Bem. Em Agostinho, tal força e legitimidade estão em a razão reconhecer Deus como força mais importante que qualifica a razão a ver uma ordem na natureza. Com Descartes temos uma mudança significativa. A razão se separa da visão de ordem da natureza (Platão ou Agostinho). É a razão mesma quem estabelece o que é claro e distinto, a dignidade do ser humano está em ele perceber-se a si mesmo como ser racional.

Coerente com essa visão racionalista “ser livre no sentido moderno é ser responsável por si mesmo, confiar no próprio julgamento, encontrar o propósito pessoal em si”. (TAYLOR, 2000, p. 19). Livre e racional esse sujeito cartesiano não

precisa mais observar um modelo que o faça ver a ordem na realidade. Ele mesmo, a partir de sua razão interpreta e reordena o mundo segundo suas necessidades de bem-estar. Neste sentido, a sociedade é um instrumento que existe para servir aos propósitos individuais. Esta é a visão moderna padrão dominante na cultura científica moderna.

Podemos ver que Taylor (2005) vai além das descrições puramente racionalistas do ser humano, segundo a leitura de Gil (2000), pois a capacidade reflexiva dos seres humanos indica que eles “interpretam a si próprios e a seu mundo, (...),[podem] avaliar seus próprios objetivos, (...) examiná-los criticamente e de determinar se querem ter tais desejos e objetivos” (GIL, 2000, p. 58 [234]).

1.5. 2 - Uma epistemologia fenomenológica

No segundo capítulo da obra *Argumentos Filosóficos* (2000), sob o título de “Argumentos Transcendentais”, Taylor propõe analisar a influência da racionalidade cartesiana nas teses fundamentais do pensamento de Kant. Este desenvolve o conceito de argumento transcendental, isto é:

Devo ser capaz de reconhecer que todas as minhas experiências são minhas; em outras palavras, o “eu penso” tem de ser capaz de acompanhar todas as minhas representações. Qualquer coisa que esteja fora do alcance desse reconhecimento potencial de propriedade não pode ser uma experiência (...). (TAYLOR, 2000, p. 34).

A citação indica a influência cartesiana em Kant que assegura através do “eu penso” toda a compreensão possível da realidade. Kant afirma a participação da experiência na construção do conhecimento, experiência esta que implica certo grau de percepção e consciência de tais experiências organizadas pelas categorias do entendimento.

Taylor (Ibid, p. 45) conclui o 2º capítulo dizendo que os argumentos transcendentais são importantes e paradoxais, na medida em que permitem entender aspectos do sujeito da experiência, porém os mesmos não dão conta de explicar o “como”. Isso só se torna possível, segundo Rodríguez (2005), por meio de uma ontologia que explique o comportamento humano. É em parte por isso que

Taylor fará uso da fenomenologia enquanto dispositivo adequado para elaborar uma crítica a essa epistemologia com seu enfoque cientificista, racionalista e empirista que alcança influência tanto na filosofia quanto na metodologia das ciências humanas.

Estas noções de corpo e linguagem, entendidas a partir da fenomenologia da percepção, passam a ser conceitos centrais que Taylor utiliza para iniciar “uma crítica que atacando as raízes epistemológicas da filosofia moderna, conduz a definição de uma nova antropologia”. (RODRÍGUEZ, 2005, p.24) (tradução nossa).

A citação acima indica que Taylor utiliza as noções de corpo e linguagem desenvolvidas pela fenomenologia como dispositivo para as críticas dirigidas a epistemologia moderna, noções estas que serão desenvolvidas no 2º capítulo dessa dissertação.

A literatura especializada registra que a palavra fenômeno (aquilo que aparece) foi utilizada por Kant como oposição ao nômemo (ser em si ou essência do ser). Hegel utiliza o termo fenomenologia para indicar que aquilo que aparece, só aparece para uma consciência. É a consciência que se mostra a si mesma.

Porém, foi a psicologia de Franz Brentano (1838-1917), quem mais produziu destacados discípulos no campo fenomenológico como Husserl (1859-1938), Heidegger (1889-1976), Merleau-Ponty (1908-1961), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), entre outros. Segundo Filoramo e Prandi (2007, p. 29-31), com Husserl a fenomenologia opera uma virada epistemológica alternativa à concepção do evolucionismo científico (mecanicismo) e do positivismo.

Enquanto corrente filosófica, a fenomenologia representou uma ferramenta hermenêutica mais adequada para o estudo do ser humano, um esforço antimetafísico e realista para investigar a riqueza da diversidade das experiências humanas mediante a suspensão do juízo (epoché) e afirmação da capacidade intuitiva do pesquisador. Influenciado por tal corrente filosófica Dilthey afirma a autonomia das ciências do espírito que deveria proceder suas investigações mediante a substituição do método explicativo (Erklaren) utilizado amplamente nas ciências positivas, pelo método compreensivo (Verstehen), este sim capaz de promover o estudo do homem, suas produções e objetivações histórico-culturais.

A teoria do conhecimento de Husserl afirma a prioridade do sujeito do conhecimento, isto é, a consciência reflexiva diante do objeto ou realidade a ser conhecida. Neste sentido a percepção propicia à consciência experimentar diferentes realidades através do corpo. Essa percepção é vivência, isto é, um modo de a consciência experimentar o mundo mediado pelo corpo. Considerando a existência de diferentes entes, a consciência reflexiva é um ente diferenciado dentre outros entes. É consciência de si mesma. É uma estrutura intencional que permite ao sujeito construir, criar, doar significado e sentido ao mundo por meio da percepção corporal. A consciência reflexiva, a consciência em si desempenha o papel de doadora de significado e sentido à realidade. O desenvolvimento dessa fenomenologia de Husserl encontra em Heidegger e Wittgenstein novos desdobramentos onde a descrição da realidade ganhará novos contornos.

Tanto Heidegger como Wittgenstein tiveram de lutar para resgatar uma compreensão do agente como engajado, mergulhado numa cultura, numa forma de vida, num “mundo” de envolvimento, em última análise, para compreender o agente como agente corporificado. (TAYLOR, 2000, p. 73-74).

A luta a qual a citação se refere foi o investimento de Heidegger e Wittgenstein em tentar superar o modelo de ontologia originária do cartesianismo, no qual o sujeito aparece separado entre corpo e mente ou como pensador desprendido, modelo este presente tanto na maioria das crenças filosóficas quanto o modelo de ciência ocidental. Nessa ontologia de influência cartesiana:

(...) a razão não é a faculdade nossa que nos conecta com uma ordem de coisas do universo que possa ser considerado por si só adicional. Ela é antes a faculdade mediante a qual pensamos adequadamente. (Ibid, p. 76).

A essa ontologia descrita há pouco, onde o ser humano é dividido entre pensamento e corpo, se contrapõe outra noção de sujeito que não se reduz à experiência da consciência em si. Sujeito para Heidegger e Wittgenstein é uma ação personificada, “um agente essencialmente personificado, engajado no mundo.” (Ibid, p. 35). Em outras palavras a natureza de nossa experiência e pensamento e de todas as demais funções são possíveis mediante a experiência do sujeito corporificado, isto é, do ser dotado de corpo.

Os indivíduos não são puro pensamento ou pura consciência reflexiva, mas consciência corporificada. Essa consciência corporificada não se reduz a

explicações científicas de relações entre causa e efeito; mas, indo além, a vida humana (consciência corporificada) implica estar situada em um tempo e lugar, vivendo com outros iguais e singulares, elegendo qualidades, lutas, afetos.

Em síntese, Heidegger e Merleau-Ponty afirmam que os entes, os seres, antes de serem transformados em conceitos das ciências devem ser capturados em seu fenômeno, isto é, como aparecem estranhamente a nós. Assim, por meio da linguagem, trabalho, intersubjetividades, religião, política, ética, artes, filosofia e ciências somos seres culturais

Também Merleau-Ponty afirma, a partir de sua concepção fenomenológica, que o corpo não se define tão somente por possuir átomos, massa e energia que funcionam segundo leis necessárias estabelecidas pela física. Ele não é somente um conjunto de moléculas químicas e nem se reduz a metáfora de “estrutura” da biologia ou psicologia que enfatizam o indivíduo como membro de uma espécie e que responde a estímulos internos e externos observáveis. Estas são descrições da visão mecanicista da realidade aplicada ao estudo do homem onde este aparece como mais um objeto entre tantos outros.

Para Merleau-Ponty a intencionalidade é fundamental tanto quanto o era para Husserl, mas uma intencionalidade carnal. O corpo pode ver, ser visto, se ver. Ser tocado, tocar, se tocar. O corpo possui sonoridade, pode ouvir, ser ouvido e ouvir-se, por meio de sons e palavras com sentido. Portanto, corpo não é coisa, máquina, músculos, ossos, sangue que funciona somente por meio de causa e efeito. Corpo é um modo de existir indizível na sua totalidade por qualquer método ou enfoque de estudo. Trataremos desse conteúdo de maneira específica na sessão 2.4.5 do 2º capítulo a seguir.

Concluindo este 1º capítulo, repetimos que nos propomos, com o auxílio de comentadores a compor uma biografia de Charles Taylor selecionando algumas de suas obras que nos permitem compreender a vida e as principais idéias desse filósofo.

A relação das obras até agora brevemente comentadas indicam um percurso do trabalho teórico com o qual Taylor se debruça: liberdade e pluralidade; diferença, reconhecimento de tradições culturais, considerando o contexto social concreto;

liberalismo, comunitarismo; a ontologia do ser humano expressa por meio de uma linguagem fenomenológica, ferramenta esta que possibilita esclarecer disputas sobre ideais de sociedade e aspirações humanas. Essa ontologia será tratada com maior vagar e profundidade no 2º Capítulo, pois sua compreensão nos dará condições de argumentar a dimensão religiosa e a fundamentação da moral cristã no 3º Capítulo.



²<http://filoeduca.blogspot.com/>

2. Antropologia e realismo ontológico do bem moral

Introdução

O conteúdo a ser tratado neste capítulo busca esclarecer a possibilidade de fundamentação da moral a partir da obra específica “*As fontes do self*” de Charles Taylor (2005). É preciso considerar que tal empreitada sob a ótica do filósofo é uma tentativa de resgate de uma concepção ética relacionada ao bem, visão esta que não predomina nas concepções da moral de grande parte da filosofia e ciência moderna bem como na cultura ocidental atual de forma geral.

Apresentaremos as razões que levam Taylor a considerar a ontologia como a forma mais adequada de explicar o porquê das reações morais, e, como tais razões indicam uma espécie hermenêutica adequada para o tratamento das questões morais. Argumentaremos que para justificar sua teoria moral baseada em hiperbens, Taylor desenvolve uma antropologia cuja descrição da natureza humana, sua identidade, é construída por meio de conceitos como self moral, auto-interpretações, articulações lingüísticas, avaliação forte, distinções qualitativas e configurações. Para o filósofo, só tem sentido falar em moral a partir de configurações e esta não é uma questão opcional, mas condição essencial para a forma como nos constituímos pessoas.

2.1. Fenomenologia e hermenêutica da moral

A possibilidade de fundamentação da moral a partir em Taylor (2005) é uma tentativa de resgate de uma concepção ética relacionada ao bem, visão esta que não predomina nas concepções da moral de grande parte da filosofia e ciência moderna bem como na cultura ocidental atual de forma geral. Taylor afirma que falar da moral só é possível quando recorreremos “ao que se pode chamar de fenomenologia da moral (...) um exame das características inescapáveis de nossa linguagem moral (Ibid, p. 96).

Taylor enfatiza que só tem sentido falar em moral a partir de “configurações”. Compreender as configurações se faz necessário, pois as mesmas são pressupostos que justificam o sentido das reações e isto não é uma questão opcional, mas condição essencial para a forma como nos constituímos como pessoas. (Ibid., p. 108), isto é, uma forma de orientação essencial à nossa identidade.

Queremos considerar primeiro a compreensão de natureza e identidade humana que Taylor constrói e que sustenta sua teoria moral baseada em “hiperbens”. Esta antropologia é construída por meio de conceitos como self moral, auto-interpretações, articulações lingüísticas, avaliação forte, distinções qualitativas e configurações.

O filósofo canadense defende uma concepção objetiva da moral ou realismo moral, visão esta cunhada pelos simpatizantes e adversários das teses do filósofo no campo da moral. Mas é preciso entender como Taylor apresenta sua compreensão de realismo. Segundo Rodríguez (2005) em sua tese doutoral sob o título *Charles Taylor: Identidad, Comunidad Y Libertad*, a fenomenologia e a hermenêutica de Taylor articulam o estatuto ontológico dos bens e dos valores. O realismo de Taylor pode ser entendido como a crença do filósofo na existência do mundo real dependente do pensamento e da experiência humana. A realidade se apresenta ao indivíduo segundo as condições da compreensão humana e, no âmbito da moral, o “bem” não se manifesta por si mesmo, mas por meio de indagações próprias do sujeito que levam em conta seus desejos, inclinações, aspirações e sentimentos (RODRÍGUEZ, 2005, p. 154).

As conseqüências dessa posição são derivadas da epistemologia de Taylor que difere das epistemologias naturalistas, como vimos no 1º capítulo. Nestas últimas quando se faz juízos sobre a realidade se faz diferença entre realidade física e realidade mental.

Em Taylor essa distinção epistemológica não é destacada porque o conhecimento da realidade não se dá por meio de um jogo de relações entre sujeito e objeto, mas por meio da intencionalidade da consciência (HUSSERL apud RODRÍGUEZ, 2005) como modo de ser humano no mundo e do “dasein” (ser-aí) ser que procura pelo significado (HEIDEGGER apud RODRÍGUEZ, 2005). A

epistemologia de Heidegger baseada no *dasein* propicia a Taylor uma hermenêutica fenomenológica na busca de apreensão do significado e da interpretação da realidade por parte do sujeito. (Ibid, p. 154). A construção dos significados é uma condição da forma ou estrutura humana de ser pessoa no mundo do qual não pode fugir. A recepção dos significados depende dessa forma humana de ser no mundo.

Em Taylor, se pode falar de uma ontologia, até porque ela é “na verdade a única base adequada para nossas respostas morais quer queiramos ou não” (TAYLOR, 2005, p. 24), mas uma ontologia interpretativa. As palavras “objetivo” e “real” possuem força e significado a partir dos juízos ou leituras de uma comunidade que expressa o sentido moral das mesmas. O que ganha realce neste ponto é que a força do significado se dá por meio de uma linguagem articulada (Wittgenstein) numa rede de interlocução (RODRÍGUEZ, 2005, p. 155).

Para Taylor existe um apelo interior nos seres humanos no sentido de valorar coisas determinadas e este sentimento universal encontra em diferentes culturas justificativas e orientações específicas de como este apelo deve ser concretizado.

(...) nossas reações morais nesse domínio têm, por assim dizer, duas facetas. De um lado, são quase como instintos (...); do outro, parecem envolver afirmações, implícitas ou explícitas, sobre a natureza e condição dos seres humanos (...). (TAYLOR, 2005, p. 18).

Segundo Rodríguez, considerando a citação anterior, o realismo moral de Taylor está em afirmar que as reações morais dos seres humanos teriam duas facetas: por um lado seriam como reações viscerais ou instintivas; por outro, a objetividade da moral estaria não só na explicitação dessas reações instintivas, mas na descrição dos objetos que provocam essas reações nos seres humanos. Por exemplo, o sentimento de solidariedade em uma pessoa poderia ser explicado complementarmente pela sua exposição ao sofrimento e dor de outras pessoas.

Mas há outros aspectos desse realismo a serem considerados.

Ela (a cultura ou outras configurações) nos diz, por exemplo, que os seres humanos são criaturas de Deus feitos à sua imagem; ou que são almas imortais; ou que são todos emanações do fogo divino; ou que são todos agentes racionais e, assim, têm uma dignidade que transcende qualquer outro ser; (...). (Ibid., p. 17-18).

É também real que as intuições morais recebem das diferentes culturas uma interpretação mais ampla ou mais redutiva. E esta interpretação cultural das reações

morais é um caminho do qual o ser humano não escapa. A natureza humana que vem sendo descrita estaria sujeita a interpretação e valoração, segundo um horizonte cultural, que constitui uma ontologia da compreensão, do modo humano de ser ancorada numa hermenêutica ou interpretação fenomenológica da ação humana (RODRÍGUEZ, 2005, p. 155).

2.2. Obstáculos à fundamentação da moral

Em seu realismo moral Taylor busca ampliar as preocupações comuns com a “justiça e o respeito à vida, ao bem-estar e à dignidade das outras pessoas” (TAYLOR, 2005, p. 16) defendidas majoritariamente pela academia. Uma teoria moral e as questões que o tema suscita, diz o filósofo, envolvem “avaliações fortes”, isto é, padrões de julgamento sobre certo e errado, melhor ou pior, superior ou inferior, referendadas por nossos desejos ou opções, mas que existem independentes deles. Mais adiante trataremos desse conceito de avaliações fortes de forma mais ampla.

Por exemplo, reconhecemos em nós a “intuição moral” do respeito ao próximo, mas tal intuição não parte exclusivamente de nossas intuições senão que podemos encontrá-la disseminada nas mais diversas culturas.

Conforme a citação anterior indica, os fundamentos que justificariam os apelos ou intuições morais podem ser de ordem teísta ou secular, mas Taylor declara que há diversos obstáculos a serem enfrentados para validar tais fundamentos. Assim o filósofo canadense declara que:

Há, a meu ver, muita supressão motivada de ontologia moral entre nossos contemporâneos, em parte (por causa da) natureza pluralista da sociedade moderna, (...), mas também por causa do grande peso da epistemologia moderna (...). Assim, o trabalho a que me lancei aqui poderia ser chamado em larga medida de ensaio de resgate. (...). (Ibid., p. 23).

Os tais fundamentos, sobretudo neste período contemporâneo, “tendem a manterem-se inexplorados” (Ibid, p. 23), isto é, os modernos pouco declaram a base na qual estão assentadas suas posições morais por diferentes razões. Esses fundamentos podem ser objetos de muita controvérsia onde teístas e seculares

estariam em lados opostos neste debate o que marca “a natureza indefinida, tateante, incerta de muitas de nossas crenças morais” (Ibid., p. 24).

O obstáculo para a fundamentação da moral na compreensão de Taylor está em que estas noções de “configuração” e “distinções qualitativas” são contestadas por uma forma de pensar naturalista disseminada na maioria das teorias filosóficas, científicas e sociais.

A meta dessa filosofia era precisamente rejeitar todas as distinções qualitativas e conceber todos os objetivos humanos como estando em pé de igualdade, suscetíveis, por conseguinte, de quantificação e cálculo comum de acordo com alguma “moeda” comum. (...) Porém, como afirmei acima, ela mesma (essa filosofia) é motivada por razões morais, e essas razões formam uma parte essencial do quadro das configurações com base nas quais vivem as pessoas em nossos dias. (Ibid., p. 39).

Para Taylor a negativa dos naturalistas para com as “distinções qualitativas” não invalida o fato de eles também utilizarem o mesmo expediente disponível e agirem da mesma forma, isto é, embora eles neguem e considerem que não há como qualificar e hierarquizar o melhor e o excelente, “eles também fazem juízos acerca do que é valioso” (Ibid., p. 42) a partir de um pano de fundo ou um conjunto de crenças que lhes pareçam lógicas. Nesse sentido, atualmente, a partir da configuração moderna, o sentido do melhor, do excelente, passou a ser:

O ideal do self desprendido, capaz de objetificar não só o mundo circundante como também suas próprias emoções e inclinações, medos e compulsões, e de atingir, por meio disso, uma espécie de distanciamento e autocontrole que lhe permite agir “racionalmente”. (Ibid., p. 37).

É possível que encontremos pessoas que reconheçam sua base de fundamentação, teísta ou secular, mas daí não se conclui que farão uma opção coerente a partir de tais referências. Pessoas diversas podem se sentir devedoras em relação a algo conscientemente reconhecido como de valor e o quanto sua vida não está adequada ao valor reconhecido.

Há outros que defendem a não objetividade da moral. Para estes os valores não possuem realidade alguma a não ser por meio de projeções humanas. Há aqueles cuja concepção de moral relacionada a noções do bem é uma questão opcional. Outro grupo pode ainda reconhecer as “reações morais”, mas não sabe explicar a razão de ser dessas reações apelando para equivalências valorativas

possíveis de serem descritas fora da noção de bem, desprezando a ontologia que articula essas reações e os valores enquanto tais (Ibid, p. 81).

Diante do desprezo da posição naturalista em relação à moral amparada pela maioria das teorias filosóficas ou científicas atuais, Taylor reage dizendo que:

A ciência física, por exemplo, arrola ou invoca “a microconstituição do universo físico (que) inclui agora quarks e vários tipos de força, bem como outras coisas de que não entendo muito. (...) elas são as invocadas naquilo que hoje vemos como a explicação mais crível da realidade física.” (Ibid., p. 97).

Este argumento da moral enquanto projeção é muito mal aplicada pelos naturalistas, segundo nosso filósofo. Falar com neutralidade total sobre objetos humanos como deseja os naturalistas é uma impossibilidade. Afirmar valor é falar de uma realidade antropológica na qual a ciência física descarta o humano e opina negativamente sobre moral como projeção. Considerar a idéia de valor implica um objeto humano cuja projeção subjetiva não é maior que a projeção subjetiva da física. Só podemos determinar o que é real ou objetivo descrevendo propriedades características de tal objeto como faz a linguagem da física. A melhor descrição de objetos humanos tal como a moral, deve se dar através de uma ontologia moral que descreva o objeto em termos antropocêntricos.

É neste sentido que Taylor afirma que “uma condição essencialmente moderna” (Ibid., p. 24) é a total falta de convicção sobre suas crenças morais.

2.3. Três eixos da moral e a avaliação forte tayloriana

Considerando essa visão confusa das crenças morais dos modernos, Taylor propõe sua versão mais ampla da teoria moral orientada pela noção de “configuração” ou “pano de fundo” que em parte explica o motivo dessa condição moderna de incertezas nas crenças morais. Qualquer teoria moral explica Taylor, deveria dar conta de responder, justificar, explicar a ação humana, isto é, porque os seres humanos são seres morais. Uma teoria moral deveria responder a três objeções: 1 por que tenho obrigações para com o próximo ou por que devo respeitá-lo?; 2 qual o sentido da vida ou o que significa vida plena, feliz, boa?; 3 por que mereço ser reconhecido e respeitado ou por que sou digno?.

Para Taylor, a noção de “pano de fundo” é quem oferece os conteúdos ou respostas para as questões dos “três eixos da moral” tayloriana. Nosso filósofo afirma que estes três eixos historicamente sempre estiveram presentes na vivência da moral mudando de conteúdo em razão da cultura e da época, mas não é objetivo deste trabalho expor essas transformações históricas.

Apenas a título de exemplo, no período moderno, o primeiro eixo de sua teoria moral, a questão das obrigações ou do respeito para com próximo foi estabelecida como um direito natural e universal. Respeito é um direito subjetivo universal que implica o reconhecimento da liberdade e autonomia para que o indivíduo possa lutar pelo respeito devido. Liberdade e autonomia são condições essenciais da moral ocidental moderna para se compreender o valor do respeito.

Segundo Taylor, a justificativa para a moderna compreensão do reconhecimento do valor do respeito provém de três lugares:

natureza humana e de nossa condição, (...); a noção de que somos sujeitos desprendidos, (...) ou o quadro kantiano que nos mostra como puros agentes racionais; ou a visão romântica (...) na qual nos autocompreendemos segundo metáforas orgânicas e um conceito de auto-expressão (Ibid., p. 26).

É a filosofia moderna que principia essa nova concepção da natureza humana, que articula posteriormente o valor do respeito com as exigências da liberdade e autonomia, coerente com tal visão da natureza humana concebida em Descartes e Locke principalmente.

Araujo (2004) afirma que “o indivíduo já se encontra situado em uma determinada configuração moral que o leva a desejar ser identificado no interior de um conjunto de qualidades que o dignifique” (ARAUJO, p. 139). Como dissemos, as configurações oferecem respostas para os três eixos da moral.

O segundo eixo, relacionado à busca do melhor sentido da vida, trataremos mais demoradamente posteriormente, até porque conforme Taylor, tal busca de sentido está na agenda dos modernos.

No caso específico do terceiro eixo, a questão do por que sou digno ou sou objeto que mereço respeito, encontra na configuração atual sua resposta. A concepção moderna da afirmação da vida cotidiana, imbuída de configurações morais, orienta os indivíduos a buscarem o melhor sentido de vida plena que o leve

a realizar sua dignidade “sendo chefe de casa, pai de família, detentor de um emprego, provedor de seus dependentes” (Ibid., p. 140). A visão, articulação e incorporação dessas qualidades dão dignidade e sentido de vida plena ao ser humano neste contexto, nesta configuração moderna.

As questões dos três eixos são encontradas por meio das “avaliações fortes”. Tal conceito é crucial para a compreensão das questões morais mais importantes para o ser humano. Estas avaliações ajudam na definição do ser humano como possuidor de desejos de segunda ordem.

Araujo (2004) citado anteriormente esclarece que os três eixos da moral tayloriana são exemplos de avaliações fortes. Ele afirma, citando outro autor, que entender o conceito de “avaliação forte” enquanto fundamento do pensamento moral em Taylor, se faz necessário para compreender uma das principais características do ser humano, pois “uma vida sem “valor forte” (strong value) não seria reconhecidamente humana” (SMITH apud ARAUJO, 2004, p. 151).

A ação humana supõe considerar a relação entre desejo e avaliação do próprio desejo, isto é, avaliar duas ordens de desejos (FRANKFURT apud ARAUJO, 2004, p 84), isto porque a vida orientada segundo a concepção do bem implica os seres humanos distinguir entre a “mera vida e uma verdadeira vida humana” (SMITH, apud ARAUJO, 2004, p. 151).

Conforme exposto acima, os desejos não precisariam ser eleitos segundo critérios quantitativos a exemplo do modelo dos utilitaristas que decidem pelo desejo que oferecer a maior satisfação, onde, basta calcular as opções que se apresentem em termos do melhor desejo que satisfaça, ou seja, vantajoso para o indivíduo. Este tipo de raciocínio prático é um exemplo de “avaliação fraca” porque ilusoriamente é presa dos impulsos e desejos. O desejo é selecionado não pelo critério de ser bom, mas pelo simples fato de ser desejo preferível ou útil ao ser humano. Leva-se em conta apenas o que se gosta, prefere ou seja útil. Aqui os desejos são presas dos sentimentos e não há necessidade de se falar em valor, característica desse modo de raciocínio prático do cientificismo e kantismo (ARAUJO, 2004, p. 85-87).

Mas há outro tipo de compreensão da ação humana onde o que se avalia são os próprios desejos. Tal avaliação é importante porque a eleição por um deles coloca em jogo a manutenção da própria identidade do sujeito.

O desejo é impulsionado não pelo objeto, mas sim pelo significado que esse objeto tem para o self. É o self que, ao avaliar qualitativamente os próprios desejos, se volta para aquilo que venha a expressar de forma profunda o que ele é como identidade. (Ibid., p. 90).

Neste caso estamos falando de “avaliação forte” porque os próprios desejos são objeto de reflexão com o objetivo de estabelecer a relação dos mesmos com o valor. “Avaliação forte” é uma avaliação qualitativa onde os desejos são esclarecidos para o próprio sujeito. Eles não são bons simplesmente por serem desejados ou por serem apelos de impulsos que pedem a sua realização, mas por se mostrarem com qualidades excelentes que agregam valor à identidade da pessoa, isto é, não é o prazer imediato que é levado em conta, mas como esses desejos conferem humanidade ao indivíduo (Ibid., 85-87).

Neste contexto a articulação não de preferências, mas de valores é uma articulação de vida. Nesta avaliação profunda ou forte o indivíduo assume um vocabulário de valor ou uma linguagem avaliativa onde os desejos podem ser assumidos ou recusados, podem ser descritos por contraste como “nobres, ou vulgares, íntegros ou fragmentados, corajosos ou covardes etc” (Ibid., p. 88) e “o homem não aparece mais como um simples amontoado de instintos desejantes, porém como resultado de um processo de articulação qualitativa (...)” (Ibid., p. 92).

Gil (2000) amparado nas leituras que faz de Taylor exemplifica a diferença entre desejos de primeira e segunda ordem:

(...) pessoas (...) podem ter agora o desejo de fumar um cigarro (...). Mas podem [por outros motivos] ao mesmo tempo desejar não ter o primeiro desejo, ou o desejo de primeira ordem (...). [Em relação a estas situações de desejo, podem] desenvolver outros desejos e situações de desejos (...) ou desejos de segunda ordem. (...) Estes desejos de segunda ordem são desejos refletidos, e sempre pressupõe imagens, idéias e modelos que são importantes para o indivíduo e que devem ser levados em conta, se quisermos compreender a respectiva pessoa e a maneira como ela se comporta. (GIL, 2000, p. 58 [234]).

Kant também combate “avaliações fracas”. Segundo Jean Rodrigues Siqueira, as teorias morais da ação obrigatória invariavelmente entendem que todos os nossos deveres e obrigações morais estão ancorados num princípio ético fundamental que Kant, em sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) chamou de imperativo categórico. Este imperativo categórico formulado no “Age apenas segundo aquela máxima que possas ao mesmo tempo desejar que se torne lei universal” pode ser traduzido no “Age de tal forma que trates a humanidade, na tua pessoa ou na pessoa de outrem, sempre como um fim e nunca apenas como um meio”. Tal formulação possui um paralelo na regra de ouro cristã que diz: não faça aos outros, o que você não gostaria que eles fizessem a você.

Nos dois casos a moral é uma lei. A diferença entre Kant e o pensamento cristão está no fundamento do dever. Segundo o pensamento cristão o dever emana de uma ordem divina e em Kant o dever não pode emanar de uma realidade externa que a própria razão humana. Segundo o pensamento kantiano, se a ação moral derivar de emoções e sentimentos de compaixão a ação não poderia ser caracterizada como moral. Para ser moral a ação deve ser um dever racional. A motivação não deve levar em conta interesses e inclinações pessoais, intenções ou os resultados de uma ação. A moralidade de uma ação está na racionalidade do dever ou da ação universal. A razão prática diz “Age apenas segundo aquela máxima que possas ao mesmo tempo desejar que se torne lei universal”. A moralidade do dever livre de emoções e sentimentos, sem discriminar conteúdos específicos para cada situação, entende que a ação é moral se puder ser universalizada, se todos puderem agir da mesma maneira.

Ser um ser moral neste sentido é respeitar a natureza humana, isto é, a sua racionalidade e por isso nunca tratar os seres humanos (eu e os outros) como meio e sim como um fim e si mesmos. “Moral é não manipular as pessoas, ou usá-las, para atingir nossos objetivos, por mais nobres que esses objetivos possam ser.” (SIQUEIRA, 2010).

O problema dessa visão moral kantiana é que a defesa da racionalidade da moral impede de reconhecer o papel das distinções qualitativas a partir de configurações, conceitos que serão abordados a seguir. A ética kantiana é procedimental porque a idéia de razão e liberdade em sua epistemologia privilegia a

maneira substantivamente correta de pensar, porém, o imperativo categórico dessa ética ou os princípios de ação obrigatória se dão a partir de três grandes motivações ou bens: “a defesa da vida cotidiana e do desejo em oposição à exigência de bens superiores, a concepção de liberdade moderna e uma dada leitura das exigências de altruísmo e benevolência” (BARBOZA FILHO, 2003, p. 13).

Kant se esforça para dar uma melhor explicação da dimensão da moralidade humana, mas a radicaliza na razão. Conforme já apontamos na sessão 1.5.2 do 1º capítulo, as idéias de Kant, sobretudo o conceito de “transcendental” e a aporia do “fenômeno” contrapondo-se ou “nôumeno” na obra *Crítica da Razão Pura* (1781), são retomadas por Edmund Husserl (1859-1938) referência inicial da filosofia fenomenológica. Sua teoria do conhecimento reconhece que a consciência humana se diferencia de outros entes. A consciência é uma estrutura intencional que constrói significados e sentidos à realidade.

Até este ponto tentamos enfatizar, dentro da visão tayloriana, que falar de moral só é possível a partir da linguagem fenomenológica que é assumida pelo filósofo canadense como o melhor dispositivo teórico para tratar dessa dimensão humana. A epistemologia aqui acolhe a noção de “intencionalidade e significado” frutos da fenomenologia de Husserl e Heidegger para melhor compreensão da condição humana de ser no mundo.

As “configurações” estão envolvidas na articulação do bem moral são essenciais para a compreensão da noção de “self moral” conforme desenvolvida neste trabalho. As “reações morais” teriam nesta concepção dois lados: seriam quase instintos inatos, mas também seriam articulações elaboradas pela cultura. Neste sentido as configurações são de fundamental importância.

Os obstáculos a essa visão da natureza humana estariam por um lado, na compreensão da moral dos modernos que procuram não explorar essa noção de “bem” no campo moral. Seus motivos são vários, mas invariavelmente acabam por envolver discussões a respeito do que pode de fato ser considerado um bem ou mesmo entender as reações morais como projeções humanas.

Por outro lado temos o esforço de Taylor em distinguir por meio de “avaliações fortes” o aspecto qualitativo da ação moral. Gil (2000) afirma a racionalidade das “avaliações fortes” dizendo que:

Para esta atividade reflexiva, avaliativa e crítica dos sujeitos humanos estão à disposição idéias, imagens, modelos e esboços que as pessoas desenvolvem em comunidades e de que se apropriam, sem que elas façam parte do equipamento do mundo natural, mas que só entram no mundo da natureza através das pessoas humanas. (GIL, 2000, p. 58 [234]).

Assim, para as implicações morais de tal atividade humana, não seriam admitidas como moral qualquer objetivo ou meta humana que não passasse pelo crivo do bem. Não é o alcance de um fim desejado que caracterizaria a moral como boa. Moral é uma ação orientada pelo “bem”, envolve sujeito e comunidade, onde o desejo não é um mal, mas não é critério em si para qualificar a ação como moral. É o “bem” moral que qualifica o desejo, meta ou objetivo como bom, valioso, superior.

2.4 - As configurações morais enquanto horizontes de sentido

2.4.1 - Importância das configurações enquanto distinções qualitativas

Podemos dizer que: a descrição das “reações morais” e suas possíveis interpretações; os três eixos da teoria moral orientada pela noção do “bem”; o papel das “avaliações fortes” que qualificariam o fato moral são resultados do que Taylor chama de “configuração” em sentido bem amplo.

O que venho chamando de configurações incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros. (TAYLOR, 2005, p. 35).

Taylor indica que “configurações” são contextos qualificados, tradições, modelos de sociedade, de cultura, de ciência, de organizações religiosas ou políticas que articulam significados, objetivos ou metas a serem imitadas ou buscadas pelos

indivíduos e se colocam como horizontes de sentido nos quais estes organizam suas vidas.

Dito de outra forma, as pessoas buscam o tempo todo a melhor maneira de ação ou o melhor modo de se viver. Qualquer pessoa vive imersa em contextos qualificados que chamamos de “configurações”. Estas oferecem “horizontes de sentido” que orientam essa melhor forma de viver a vida. As “configurações” propiciam as “avaliações fortes”, isto é, indicam o que é importante na relação entre as pessoas, qual a melhor forma de vida e o que significa ter dignidade. Os critérios de julgamento sobre essas coisas superiores ou inferiores.

Estes horizontes qualificados dizem qual forma de vida é digna e vale a pena ser vivida por meio de uma configuração religiosa ou secular, talvez o catolicismo ou protestantismo, o marxismo ou o liberalismo. Estes seriam “horizontes de sentido” porque oferecem a estrutura básica que ajuda o sujeito a determinar sua posição em relação a essas indagações sobre o que é melhor e o que é inferior.

Para uma configuração teísta, do ponto de vista da moral, o superior da vida é definido teologicamente. Assim se desenvolveu a ética judaico-cristã. Com o declínio dessa ética teológica uma ética secular, do altruísmo, da busca do bem universal (da raiz cristã da dedicação incondicional aos outros) e do egoísmo vem para o primeiro plano. Nesse altruísmo o amor de Deus não desempenha nenhum papel para qualificar o superior e o inferior. A corrente marxista é outro exemplo de configuração secular onde o superior da vida é definido pela racionalidade iluminista.

Nos dois últimos séculos a distinção do superior e inferior é baseada na visão e poder expressivo que oferece o sentido da vida por meio da invenção, da criação. Tal visão está muito presente nas artes onde se desenvolve a crença de que o artista é capaz de ver, entender qualquer coisa mais longe ou em maior profundidade que qualquer outra pessoa. É a crença de que as produções artísticas expressam o melhor sentido da vida (Ibid., p. 38).

Uma “configuração” incorpora o que Taylor chama de “distinções qualitativas”. As “distinções qualitativas” são maneiras de “pensar, sentir, julgar” (Ibid., p. 35) consideradas incomparáveis, excelentes, superiores, em relação a outros modos de pensar disponíveis. Por meio dessas distinções o indivíduo reconhece, seleciona e

articula diferentes objetivos ou metas que vai orientar sua vida. A seleção opera por meio de “avaliações fortes”, isto é, não é qualquer coisa que se escolhe como superior ou incomparável, mas somente aqueles objetivos, fins ou bens excelentes segundo os critérios de superioridade que o indivíduo é capaz de reconhecer e que conferem valor as suas vidas.

Assim essa noção de “distinção qualitativa” mostra que o ser humano procura dar sentido “as suas realizações naturais de vida que, do contrário, no tocante ao sentido, permaneceriam neutras ou indiferentes (GIL, 2000, p. 57 [233]).

Fazendo uma leitura de Taylor sobre as “distinções qualitativas”, Foschiera (2008, p. 58) afirma que as mesmas fornecem orientação ainda que os indivíduos não sejam conscientes dessa realidade e essas orientações podem se tornar explícitas em momentos de crise de sentido. Por isso, uma das características da problemática da moral no período contemporâneo seria a condição de desorientação dos indivíduos que “precisam empenhar-se numa obra de recuperação do sentido profundo do seu universo moral”.

Taylor (2005, p. 36) indica, por exemplo, que a virtude por excelência na Grécia antiga poderia ser a busca pela fama a ser conquistada através de atos heróicos na guerra e a vida inferior estaria na vida dedicada apenas à família e a busca de riqueza. Na Grécia clássica, a concepção de virtude para Platão seria alcançada por uma vida governada pela razão que propiciaria aos desejos o equilíbrio, a saciabilidade, o duradouro em oposição ao que é passageiro. Assim as configurações por meio de distinções qualitativas articulam compreensões do excelente, do superior, do melhor, diferentes em cada período e cultura.

Neste momento, podemos dizer que a fundamentação racional da moral articulada por Sócrates, Platão e Aristóteles adquiriu posteriormente uma base teológica onde a razão iluminada pela graça de Deus pode transformar a vontade e assim conquistar uma moral mais excelente. Com Descartes e Kant a razão articuladora da moral ganha autonomia e estas uma vez mais transformadas plasmam uma moral dependente de poderes expressivos do indivíduo. Em resumo, hoje “variantes de ambas as formas, teológica e secular, estruturam (...) a vida moral das pessoas” (Ibid, p. 38).

As “configurações” possuem a sua importância, mas a consciência moral moderna mostra um conflito a respeito de nossas mais importantes distinções morais, o que julgamos superior, ou melhor. Há indivíduos que não se alinham com nenhuma configuração, seja ela secular ou teísta, e podem estar vivenciando a ambivalência, a incapacidade de localizar e assumir distinções qualitativas.

É neste sentido também que Taylor afirma que a vida moral dos modernos é fascinante. A expressão da vida moral dos modernos apresenta diferentes faces. Podemos dizer que ela reflete indecisão, incerteza, tensão e confusão quanto ao incomparavelmente superior. Isto é fruto de uma longa trajetória de transvaloração dos valores para lembrar este termo cunhado por Nietzsche.

2.4.2 - Crise das configurações e significado da vida

A ambivalência há pouco citada indica que “configurações” hoje são problemáticas, perderam a credibilidade e com isso o sujeito moral (teísta ou secular) está em situação de desorientação.

Os modernos negam o papel das configurações culturais (seculares ou teístas) na produção de sentidos da existência e duvidam que a vida tenha algum sentido (Nietzsche). Na modernidade a moral é uma articulação, uma invenção do sujeito. A descrença nas configurações gera diversas posturas morais: posições tradicionais, posições pluralistas, posições indefinidas. Nenhuma configuração, teísta ou secular, possui credibilidade total.

Esta situação da crise das “configurações” foi denominada por Weber de “horizonte em desencanto”, e Nietzsche fez a leitura deste desencanto com a expressão “Deus está morto”. A perda ou descrédito de uma configuração implica em desorientação sobre o sentido da vida (perda do ego, sensação de vazio, insipidez, futilidade, falta de propósito ou perda da auto-estima) e ao mesmo tempo desorientação moral. Essa situação abre espaço para a busca de sentido segundo MacIntyre (TAYLOR, 2005, p. 32).

As “configurações” ou “horizontes de sentido” estão em processo de desencanto, isto é, processo que promove a perda de significado da ordem da

realidade. Por meio do fenômeno da secularização, nenhuma configuração é assumida de maneira inquestionável e isto pode ser contemplado na diversidade de concepções de vida.

Taylor, conforme Nigro, afirma que:

A tese do desencanto da modernidade (...) nos levou a acreditar que as configurações são opcionais, visto que as sociedades tradicionais, sólidas e estáveis foram varridas do mapa e todas as configurações passaram a ser problemáticas e mutáveis. Na modernidade, não consideramos mais indiscutíveis questões formuladas em termo universalistas. (NIGRO, 2003, p. 34).

A problemática das “configurações” pode ser constatada, por exemplo, nas concepções sobre a vida onde alguns sustentam uma posição tradicionalmente fechada que recusa o reconhecimento de novas concepções. Outros adotam uma postura pluralista onde sua posição torna-se apenas uma dentre várias disponíveis. Outros ainda adotam uma postura provisória e não reconhecem uma posição definitiva (TAYLOR, 2005, p. 32).

A situação dos modernos em relação ao sentido da vida pode assumir mesmo certa dramaticidade. Uma forma de ilustrar essa realidade é apresentada por Taylor. Observando o contexto ou pano de fundo no qual se move Lutero, o melhor sentido da vida era inquestionável para ele e para todos de sua época: o que se temia não era a falta de sentido, mas a possibilidade de perder a salvação, o melhor sentido da vida era fugir do inferno e alcançar a salvação (Ibid., p.33-34).

No contexto ou “pano de fundo” dos modernos, o que se teme não é mais a condenação, mas a própria falta de sentido. Segundo Taylor,

Os psicanalistas assinalam muitas vezes que o período em que histéricos e pacientes com fobias e fixação (do tempo de Freud) cedeu lugar há pouco tempo a um período em que as principais queixas centram-se na “perda do ego” ou numa sensação de vazio, de insipidez, futilidade, falta de propósito ou perda da auto-estima. (Ibid., p. 34).

Uma crise de identidade, como a descrita na citação, significa a situação do sujeito que não está identificado com nenhuma “configuração” ou “horizonte de sentido” que poderia privar sua vida de orientação a respeito de questões valiosas sobre a vida. É a falta de um repertório de “distinções qualitativas”, oriundas de uma “configuração” que propicia a desorientação ou o sem sentido da vida. A posição de Nietzsche de que o indivíduo pode inventar seu horizonte de sentidos independente

de uma “configuração”, resultaria na produção de falsas questões morais sobre a vida, distantes da realidade e dramas concretos vividos pela pessoa e seus companheiros de viagem num certo tempo e espaço históricos. (Ibid., p.37).

Esta seria talvez a conseqüência mais séria da perda de horizontes de significados que normalmente ordena a realidade, situação esta que é segundo Taylor, resultado da agenda dos modernos, a falta de sentido. Assim o “pano de fundo” ou “configurações” que regularmente oferecem respostas para as questões dos três eixos da moral, sobretudo para as questões que abordam o sentido da vida encontra-se fragmentado e tal situação reflete a postura indecisa, tateante e incerta dos indivíduos que possuem suas vidas atreladas a essas “configurações”

2.4.3 - Configurações e construção da identidade

(...) afirmo 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 uma pessoa humana integral, isto é, intacta. (...) a melhor maneira de perceber isto (seria) concentrar-nos (em) descrever (...) a questão da identidade (formulada no problema) “Quem sou eu?”. (Taylor, 2005, p. 43).

Seria redundante repetir o conteúdo da citação, mas são teses destacadas do pensamento tayloriano que afirma a impossibilidade de se viver sem uma configuração moral ou horizonte qualificado, pois o mesmo é condição do agir humano. A ação humana supõe um “pano de fundo”.

Uma possibilidade de reconhecer a necessidade vital de um contexto qualificado e o quanto isto redundando em sentido ou sem sentido da vida seria procurar entender o que é uma identidade.

Nigro (2003) destaca o papel fundamental das “configurações” para a construção da noção de “identidade” historicamente construída na modernidade. Amparada pela concepção tayloriana afirma que a compreensão da pessoa sobre si mesma não se faz sem um “horizonte de sentido”. É a falta desse horizonte que propicia a perda de padrões de referência atestadas na crise de identidade,

desorientação ou incerteza a respeito de suas posições dentro de um espaço moral (NIGRO, 2003, p. 34).

Na visão de Taylor, poder dizer coisas sobre quem sou, um self, depende em parte de “(...) auto-interpretações (...) interpretações que “nunca podem ser plenamente explícitas (...). [A] “articulação plena é uma impossibilidade” (Taylor, 2005, p. 53). Porém, mesmo dependendo de auto-interpretações, a constituição de uma “identidade” não é uma resposta puramente monológica. Na verdade a identidade é moldada pelo ambiente cultural ou horizonte ao qual pertencemos.

O conteúdo para a pergunta “quem sou” implica uma articulação entre o indivíduo interrogado e uma configuração que disponibiliza orientações para esta resposta. Tal interrogação não procura apenas pelo nome, sobrenome, data e local de nascimento que informaria uma origem biológica e cultural do indivíduo. Quando se responde pela pergunta “quem sou”, digo necessariamente o que para mim é importante, bom e útil. Minha “identidade” fica melhor esclarecida através das posições morais que assumo em relação aos diversos embates da vida.

Em outras palavras, é o compromisso do sujeito com tais “configurações” que lhe permite construir sua “identidade” no meio de uma realidade multifacetada de posições morais outras. Considerando este horizonte “sou capaz de tomar uma posição” (Ibid., p. 44) diante das indagações da vida disparadas pelo próprio sujeito ou por diversos outros contextos ou “configurações”. Minha posição diante disso tudo realça minha “identidade”.

Assim, na visão de Taylor, segundo Gil (2000), as relações entre configurações e identidade no Ocidente pode ser vista na transição da organização social hierarquizada em torno da “honra” para o princípio da igual “dignidade”. Ela possibilitou a descoberta da autenticidade como qualidade moral e uma visão da vida humana como fenômeno profundo, complexo, múltiplo e cheio de sentido (GIL, 2000, p. 64 [240]-65 [241]. É a partir desses modelos qualitativos diferenciados que surgem o sentido da vida e a identidade dos indivíduos, pois, (...) “só em comunidade podem os indivíduos aprender a desenvolver diferenças qualitativas e a apreciá-las” (Ibid, p. 59 [235]).

2.4.4 - A configuração do homem: animal que se auto-interpreta ou ser de significados

(...) os sujeitos humanos interpretam sua própria vida com base em imagens, idéias, modelos e auto-esboços, que lhes possibilitam assumir determinadas valorizações, surgindo desta maneira significados subjetivos de qualidade. (GIL, 2000, p. 58 [234].

Mais do que a busca por respostas para as questões do primeiro eixo, as obrigações morais para com os outros, ou as questões do terceiro eixo, o conteúdo do que acredito ser minha dignidade, são as questões morais do segundo eixo - o sentido da vida ou o que significa vida boa, feliz e plena, que de certa maneira é ânsia ou a procura comum dos modernos. Ao afirmar que o homem é um animal que se auto-interpreta, refere-se à atividade reflexiva, avaliativa e crítica, equipamento próprio do ser humano para entender a si mesmo, dar sentido ou rumo à própria vida discriminando o sentido melhor que esta vida pode chegar a possuir. Assim temos uma imagem da antropologia tayloriana.

Rodríguez (2005) afirma que a antropologia tayloriana supõe contribuições da psicologia, sociologia e ontologia. Nesta antropologia não se pode entender a natureza humana sem conectar identidade e bens, sem articular “fontes morais” como origem da visão hierarquizada que o ser humano faz dos valores e uma concepção de homem animal intérprete de si mesmo. O ser humano entendido como ser de significados descarta a idéia de ser humano que seleciona, decide ou escolhe arbitrariamente, sem critérios, como também não redundando em subjetivismo moral porque a busca de sentido é inerente à racionalidade humana. O ser humano participa concretamente da vida não lhe sendo indiferente, mas interpretando-a, dando-lhe significado, realizando sua condição existencial de interpretar a realidade da qual participa (RODRÍGUEZ, 2005, p. 167-168).

Apoiando-se na fenomenologia de Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein, Taylor entende ser humano como aquele que participa da vida concreta por meio de seu corpo, com linguagens e intencionalidades significativas. Na situação de “agente engajado” o sujeito puro racional, desvinculado de seu corpo e do mundo do qual faz parte é mera ficção de filosofias de origem cartesiana e pós-cartesianas.

Por meio de sua atividade cognitiva o ser humano seleciona dados da realidade e articula significados mediados por percepções e ações intencionais.

Logo, este agente engajado, encarnado num corpo e linguagem com seu recorte da realidade é uma configuração particular necessária, portanto nem objetiva nem neutra. “Agente engajado” é o sujeito que percebe o mundo fazendo parte dele e vinculado a este mundo por meio de seu corpo. É a partir do corpo que temos o sentido de nós mesmos e de nossa relação com os demais e as demais coisas (Ibid., p. 168-169), tema que será tratado na próxima sessão.

Podemos utilizar aqui o exemplo que Gil (2000) apresenta para demonstrar o quanto a tentativa de definir o que seja uma pessoa implica, além do físico observável, compreender sua vida interior, lá mesmo onde se possa encontrar este ser movido por intenções e finalidades que ele mesmo interpreta. No caso de eleições políticas ou uma ação militar, só podemos compreender o comportamento dos indivíduos se relacionarmos os mesmos a essa ação social da eleição política. No segundo caso a compreensão surge quando descobrimos as estratégias, propósitos e planos militares e não somente o movimento das tropas e de máquinas (GIL, 2000, 61[237]).

Em resumo, segundo Taylor (1985), as marcas características do ser humano enquanto animal de se auto-interpreta³ seriam:

- a) As emoções humanas são importantes;
- b) Tais emoções são importantes para o sujeito;
- c) Sentimentos estão na base do que significa ser “pessoa”;
- d) Esses sentimentos são tangíveis por meio de interpretações;
- e) E tais interpretações do ser humano pedem uma linguagem.

Enquanto animal que se auto-interpreta, interpreta as imagens de si próprio, seus propósitos, suas intenções, suas auto-representações e auto-modelos, o que os seres humanos fazem é; avaliar seus desejos, sentimentos, emoções, objetivos e projetos de individuais de vida, de certa maneira já interpretados, porque, todos eles

³ Estas características estão descrita no artigo “Self-interpreting Animals”, presente no v. 1 da obra *Philosophical Papers*, 1985.

cognitivamente modelados não de maneira abstrata, absoluta e universal (Gil, 2000, p. 59 [235]).

2.4.5. Configurações e corpo

“Vemos aí o “mundo moldado” pela corporificação no sentido de que a maneira de vivenciar ou de viver o mundo é essencialmente a de um agente dotado desse tipo particular de corpo”. (TAYLOR, 2000, p. 74).

Anteriormente apresentamos o pensamento de Taylor em alguns fragmentos apresentados por Rodríguez (2005) a respeito da noção de “agente engajado” para falar de configurações pessoais. Voltamos agora a utilizar a noção de “engaged agent” ou sujeito engajado que se completa com a noção de “embodied self” ou “self corporificado” segundo a visão de Nigro (2003, p. 35) para compreender o que seja uma pessoa segundo a visão tayloriana.

Na obra *Argumentos Filosóficos* (Taylor, 2000) o filósofo canadense afirma que Heidegger e Wittgenstein tiveram que lutar para superar a ontologia do procedimento racional dominante na filosofia moderna (vide citação à p. 41). Ambos questionam a visão dominante do ser que ocupa uma posição racional a partir do nada. Neste sentido procuraram recuperar a compreensão da noção de “agente engajado”, “mergulhado numa cultura, numa forma de vida, num “mundo” de envolvimento (...) como agente corporificado” (Ibid., p. 73-74).

O investimento de Heidegger e Wittgenstein foi tentar superar o modelo de ontologia originária do cartesianismo, onde o sujeito aparece separado entre corpo e mente ou como pensador desprendido, modelo este presente tanto na maioria das crenças filosóficas quanto no modelo de ciência ocidental. Nessa ontologia de influência cartesiana “a razão não é a faculdade nossa que nos conecta com uma ordem de coisas do universo que possa ser considerado por si só adicional. Ela é antes a faculdade mediante a qual pensamos adequadamente”. (Ibid, p. 76).

A essa ontologia, na qual o ser humano é dividido entre pensamento e corpo se contrapõe outra noção de sujeito que não se reduz à experiência da consciência

em si. Em outras palavras a natureza de nossa experiência e pensamento e de todas as demais funções são possíveis mediante a experiência do sujeito corporificado, isto é, do ser dotado de corpo. Os indivíduos não são puro pensamento ou pura consciência reflexiva, mas consciência corporificada. Essa consciência corporificada não se reduz a descrições científicas de relações entre causa e efeito, mas indo além, a vida humana (consciência corporificada) implica estar situada em um tempo e lugar, vivendo com outros iguais e singulares, elegendo qualidades, lutas, afetos.

Assim, “agente engajado”, significa que o mundo do agente é moldado por sua forma de vida, que possui uma história dentro de um corpo com suas percepções afetadas pelo grau de luminosidade em que se encontra, pela questão do perto ou longe, rápido ou lento, isto é, a distância que se encontra diante de outros tantos objetos que o rodeiam, limitações em relação a coisas que estão fora de seu alcance.

Segundo Nigro, o pensamento de Heidegger em Merleau-Ponty permite a Taylor assumir a tese de que a única maneira do sujeito experimentar a vida é por meio do corpo. É preciso destacar a importância do sujeito engajado em seu corpo porque esta é uma realidade humana sem a qual não é possível a experiência do humano. Somos seres corporificados e este dispositivo permite ao sujeito reconhecer-se, expressar-se e ser reconhecido (NIGRO, 2003, p. 35-36).

A compreensão que surge em Heidegger e Merleau-Ponty é de que os entes, os seres, antes de serem transformados em conceitos das ciências devem ser capturados em seu fenômeno, isto é, em seu aparecer primeiro como que estranhamente a nós. Assim, somos seres culturais por meio da linguagem, trabalho, intersubjetividades, religião, política, ética, artes, filosofia e ciências.

De acordo com Denise Siqueira, é também a partir da leitura de Merleau-Ponty na obra *Fenomenologia da percepção* (1971, p. 83-95) que podemos entender que a consciência do próprio corpo permite a consciência do mundo e seus fenômenos, forma essa vinculada à cultura e à sociedade. Assim nossa percepção nunca pode ser “neutra”, imparcial ou pura, pois sofre influências, contágios culturais e sociais. “Nem a ciência estaria livre para entender o corpo de modo neutro:

também ela é passível de interpretação e toda interpretação parte de um repertório de saberes, de conhecimento, de cultura”. (SIQUEIRA, 2003).

Segundo Foschiera, “salvar os fenômenos” significa não reduzir a ação humana a um simples mero acontecimento neurofisiológico, não apartar-se do natural ambiente intencional, meio pelo qual os indivíduos orientam sua ação. Por exemplo, no caso da política, “salvar os fenômenos” significa apreender o nexos que une a comunidade política e a idéia de vida boa que nela se encarna, pois os seres humanos se orientam por meio de “fins” que,

coletivamente entendidos, representam a realização de um modelo de convivência que satisfaça às suas necessidades, desejos, aspirações e projetos e, neste preciso sentido, possa ser razoavelmente definido como bom” (FOSCHIERA, 2008, p. 369).

Portanto, corpo não é coisa, máquina, músculos, ossos, sangue que funciona tão somente por meio de causa e efeito. Corpo é uma configuração que permite um modo humano de existir indizível na sua totalidade por qualquer método ou enfoque de estudo.

2.4.6 - Configurações e linguagem

Neste momento ainda é preciso focalizar a importância da linguagem, pois o tema propicia a Taylor, segundo Rodríguez (2005, p. 24), preciosos argumentos contra a epistemologia moderna. O filósofo afirma que é preciso considerar o papel da linguagem para uma melhor compreensão da identidade.

Wittgenstein, ao falar de atividade lingüística no interior dos jogos de linguagem e as formas de vida, afirma:

Podemos imaginar que todo o processo do uso das palavras [...] é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem a sua língua materna. Chamarei estes jogos de 'jogos de linguagem', e falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem.

E

poder-se-iam chamar também de jogos de linguagem os processos de denominação das pedras e da repetição da palavra pronunciada. Pense nos vários usos das palavras ao se brincar de roda. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 30).

Este filósofo que a princípio investiga a estrutura lógica do funcionamento da “linguagem”, devendo esta corresponder à realidade dos fatos, acaba por afirmar a impossibilidade de tal projeto. A citação acima já indica outra compreensão de Wittgenstein onde a linguagem não ocupa mais a função de reflexo conceitual da realidade, mas uma atividade, um jogo onde a mesma ganha significado por meio de processos sociais e não individuais. Tal concepção da linguagem permite a Taylor construir uma nova face da identidade humana:

A cultura moderna desenvolveu concepções de individualismo que retratam a pessoa humana como, ao menos potencialmente, um ser que encontra suas coordenadas dentro de si mesmo, que declara independência das redes de interlocução que o formaram originalmente ou, ao menos, as neutraliza. (TAYLOR), 2005, p. 56).

Taylor deseja ampliar a compreensão da constituição da “identidade” como também construir suas teses contra o atomismo liberal ou individualismo social conforme descrito na citação acima. Para nosso filósofo “(...), só posso aprender o que são a raiva, o amor, a ansiedade, a aspiração à plenitude etc. por meio da experiência, minha e dos outros,(...)” e com esta compreensão afirma que não se pode compreender um “self” enquanto construção unilateral do próprio sujeito, mas sempre em relação a outros interlocutores (Ibid., p. 54-55). O repertório que o indivíduo utiliza para expressar desejos e necessidades de maneira singular, única, bem como expressar sua posição moral é uma construção digamos interativa, isto é, não é privada na sua totalidade.

Assim diz Rodríguez, comentando Taylor: “A linguagem própria de uma comunidade é a grande transmissora de significados constituindo um pano de fundo que não depende da expressa vontade do sujeito, mas que existe anterior a ele”. (RODRÍGUEZ, 2005, p. 175).

A construção da identidade na sua singularidade é formada por meio de um pano de fundo onde a incorporação de uma linguagem de significados lhes é disponibilizada pelo meio social a qual reconhece e participa. Dito de outra maneira, diríamos que as linguagens que utilizamos para expressar nossa individualidade são oferecidas pela relação que estabelecemos com o contexto social ou cultural mais amplo em que nos vemos envolvidos.

2.4.7- Configuração e compreensão narrativa da vida

“Os valores fortes, mesmo sendo a base para a construção da identidade moral, não tornam estáticos os agentes, pois o self não tem uma unidade substantiva, como se ele fosse algum tipo de entidade que perdurasse ao longo do tempo”. (ARAUJO, 2004, p. 151).

A noção de “identidade” que Taylor chama de “compreensão narrativa da vida” é a expressão daquilo que sou, dependente da maneira como a pessoa se situa em relação ao “bem”. Este bem incorporado ao eu sou, não é um ponto de chegada senão uma compreensão daquilo em que me tornei. Podemos dizer que o “self”, é algo inacabado e se projeta para o futuro considerando sua trajetória anterior.

Esta “compreensão narrativa da identidade” Taylor a retira da fenomenologia de Heidegger. A postura fenomenológica consiste em colocar em suspenso a forma como ordinariamente as coisas ganham significado. As coisas tendem a se mostram na sua aparência e por isso é preciso ter mais cautela quanto aos significados dos mesmos. Mas esta cautela sobre o que afirmamos sobre as coisas não conduz a uma abstração refinada definida numa linguagem científica universal. A postura fenomenológica procura manter-se na experiência vivida, nos significados subjetivos e intersubjetivos construídos.

O conceito de “significado” neste contexto não tem uma definição objetiva universal. O “significado”, algo profundamente pessoal se manifesta na linguagem; não na linguagem do senso comum implantado na vida ordinária ou linguagem de segunda ordem, mas numa linguagem de primeira ordem, lá quando as coisas ainda não possuem definição científica, onde o objeto aparece como coisa estranha ou está no nível do vivido subjetivo. Portanto as coisas antes de serem fatos que podem ser descritos cientificamente, são descobertas, experiências singulares onde surge o significado (SILVA, 2002, p. 37-40).

Este dispositivo fenomenológico aplicado a compreensão de uma identidade ultrapassa a definição de suas características biológicas. Trata-se antes de perceber como chegamos a ser o que somos neste momento da vida. “Minha vida é uma história em andamento” e “Para ter um sentido de quem somos, temos que dispor de

uma noção de como viemos a ser e para onde estamos indo” (Taylor, 2005, p. 70), portanto é por meio de uma narrativa que essa imagem vai surgindo.

Compreender a vida como uma narrativa é entender que uma identidade possui uma “estrutura temporal” (Heidegger apud Taylor, 2005, p. 70). A vida de qualquer pessoa possui uma história onde a compreensão da mesma deve surgir destes acontecimentos e circunstâncias vividos.

Num primeiro sentido a vida é causa destes acontecimentos anteriores pelas quais uma vida transcorre até dado momento. O outro sentido é que o significado da vida surge da interpretação destes acontecimentos feitos pela própria pessoa. Narrando os acontecimentos vividos surge para nós mesmos o que somos.

Dessa forma de descrever uma pessoa permite as condições de falar do modo de ser humano neste mundo como Ser de projeto que apreende aquilo em que se tornou e assim se projeta para o futuro considerando, se posicionando em relação ao bem que deseja realizar.

2.4.8. Configurações e realismo moral

Em Taylor, o “realismo moral” é afirmado de diversas maneiras.

Primeiro falamos que configurações reais são bases sólidas a respeito das condições que dão acesso a uma visão do ser humano, de sua forma de existir e atuar nesta realidade concreta segundo a visão tayloriana.

As “configurações” foram e são argumentos fortes que Taylor utilizou para enfrentar as polêmicas da defesa da fundamentação da moral. O confronto mais direto se deu contra a base naturalista que a ciência utiliza para explicar diversas realidades humanas. O que se pode destacar deste confronto é a não aceitação de Taylor de que a pessoa humana possa ser estudada como um objeto absoluto indiferenciado. Um ser humano não pode ser reduzido a um conjunto de leis universais independente de uma interpretação.

Essa pretensão à neutralidade na compreensão do ser humano não é real, é uma idealização da ciência que, para descrever entes diversos de forma objetiva

procura isolar o sentido que este objeto/pessoa tem para nós. Conforme as configurações defendidas por Taylor a pessoa humana não surge de descrições objetivas conforme pretende a verdade científica. Ao contrário, a pessoa humana surge de tal maneira complexa que faz o naturalismo desistir de estudar o ser humano na realidade multifacetada que lhe permite ser humano.

Segundo Taylor, para a ciência do século XVIII, a descrição explícita da moral não é mais antropocêntrica. Ela exclui a forma de ser pessoa humana e isso é inaceitável para nosso filósofo, pois é menos real, é um reducionismo que mutila a compreensão da riqueza de expressões pelas quais nos é possível ser pessoas. Falar algo que defina o ser humano, claro, necessariamente passa pelas contribuições de diversas ciências, entre elas, a biologia e a sociologia. Mas a “fenomenologia” que Taylor utiliza propõe ampliar a visão sobre o modo como o ser humano pode ser definido e o “realismo moral” possa ser afirmado.

A moral humana não pode ser descrita sem referência à forma humana de se auto-compreender e ao ambiente que o cerca, pois:

não somos um self da mesma maneira como somos organismos, nem temos um self tal como temos um coração e um fígado. (...), só somos um self na medida em que nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem. (TAYLOR, 2005, p. 52).

O ser humano se move em diferentes “configurações” ou “espaços qualificados” conforme já citamos diversas vezes neste texto. As configurações nas suas mais diversas formas de se apresentar é a possibilidade real pela qual uma “identidade” se desenvolve. A idéia de “configuração” permite pensar a fundamentação da moral considerando essas diferenças culturais sem cair no “relativismo”.

Apresentamos um segundo aspecto sobre o realismo moral declarado por Taylor quando afirma que,

Há (...) muita supressão de ontologia moral entre nossos contemporâneos, em parte porque a natureza pluralista da sociedade moderna torna mais fácil viver dessa maneira, mas também por causa do grande peso da epistemologia moderna (...) (Ibid., p. 23).

Seu “realismo moral” não descarta a “ontologia” como melhor recurso disponível para articular as reações morais. “Sentimos que a exigência é

consistente, em nossas reações morais. E mesmo os filósofos que se propõe a ignorar as explicações ontológicas (...) submetem a escrutínio e criticam nossas intuições morais por falta de consistência (Ibid., p. 20).

“É claro que existe uma objetividade moral”. Explicações ontológicas que explicam a reação de repugnância quando vemos alguém sofrer não é pura ficção. Se descartarmos as explicações ontológicas que explicaria essas reações, propiciamos a introvisão da moral, assumimos uma posição neutra e passamos a tratar os fatos morais independente dessas reações, tal como faz as ciências naturais desde o século XVIII (Ibid., p. 21).

A negação ideológica das explicações ontológicas pela sociobiologia a respeito da moral, não é menos real de que a mesma utilize alguma “ontologia” para negar outras. Tal postura influencia a concepção moral da neutralidade, onde a base moral de muitas pessoas permanece, na maioria das vezes, implícitas, e só um desafio pode fazer a base ontológica passar para o primeiro plano como em controvérsias sobre aborto, eutanásia, talvez pornografia etc.

A realidade das intuições morais é tão real que, Taylor afirma que a lei foi uma forma que o ocidente encontrou para inibir os possíveis violadores do principal valor moral universal, “que os seres humanos merecem nosso respeito” (Ibid., p. 25). Considerem-se aí as falhas e as retóricas que existem para o cumprimento desse ideal.

Mas é claro que essas afirmações de Taylor encontram obstáculos e parece que, admitir erros neste campo moral é uma forma de evitar a neutralidade. Desse modo Taylor não recusa a denuncia e acusações feitas às praticas históricas do teísmo judaico-cristão, mas também não dispensa sua adesão a esta moralidade, pois não nega a condição de que fazemos escolhas morais por alguma razão.

Assim, Taylor se posiciona a favor de um “realismo moral” cultural. Real para o filósofo canadense não é negar a “pluralidade”, real não é se distanciar das configurações e afirmar que a pluralidade impede a fundamentação da moral. Também é real o reconhecimento de diversas tradições ou fontes morais. Tal reconhecimento dessas diferenças morais lhe permite se posicionar por uma delas e

apresentar as razões de sua escolha, no caso, a moral judaico-cristã apenas insinuada ao término da obra *As Fontes do Self* (2005, p. 663-664).

Segundo Taylor, não há como evitar adotar algum padrão de moralidade porque as “reações morais” são ao mesmo tempo inatas, de uma forma que não conseguimos explicar completamente, mas ao mesmo tempo tem a participação da cultura na sua articulação. A exigência do respeito à vida, intuição reconhecida em todas as sociedades, assume variações quanto ao escopo dessas exigências para a melhor realização da raça humana, segundo as diferentes culturas. Essas variações mostram o quanto incluímos ou reduzimos esse valor em diferentes culturas, e sob quais bases sustentam suas posturas.

Se Taylor admite a moral como objetiva, real e plural, poder-se-ia perguntar sobre a existência de superioridade entre as diferentes moralidades. O filósofo canadense afirma que os modernos são unânimes em afirmar que não é possível e nem correto fazer comparações entre culturas de maneiras a hierarquizá-las. O contato entre culturas tende para a lógica da incomensurabilidade, isto é, não definir e hierarquizar bens universais.

Neste ponto Taylor defende a “realidade dos hiperbens” como fontes de conflito. Os modernos, na prática “(...) têm poucas dúvidas de que nossa ciência é melhor, que exploramos de modo pleno o potencial humano de liberdade autodeterminante” e “Logo, tendemos a crer que nossa cultura é relativamente melhor que sua predecessora do século XVIII por ter um modelo de ciência superior” (Ibid., p. 87-88).

É por isso que apesar de admitir o respeito a outras culturas, por causa do “hiperbem” que acolhemos em nossa configuração concreta, não resulta em deixar de denunciar a falta de respeito humano numa cultura diferente da nossa, ainda que em nosso ambiente, com um pouco de cegueira e hipocrisia deixamos lutar pela igualdade da mulher, do negro, dos portadores de necessidades especiais, dos homossexuais, o respeito às diferenças etc. Admitir “hiperbens” como coisas reais é também conflituoso porque ele nos tira da neutralidade e essa é uma condição do realismo moral.

2.4.9 - Realismo moral e ambigüidade

O tratamento dado ao argumento das configurações utilizado por Taylor não impede que leitores se aproximem ou se distanciem deste conceito. Assim é possível visões outras desse realismo moral tayloriano.

D.P. Baker (2000) se propõe a comentar o realismo moral presente nas Fontes do Self e considerar o teísmo que identifica em Taylor. Para Baker, o realismo moral de Taylor apresenta ambigüidades uma vez que não fica claro se a verdade moral que defende é de caráter mais platônico ou mais aristotélico. A intenção declarada do filósofo canadense é igualar mais ou menos o conceito de um hiperbem, a noção aristotélica do bem, mas é preciso ver o efeito que isso tem para nossa compreensão de sua tese. Porém, segundo Mackie (Apud, Backer, 2000, pág. 157-159), há duas abordagens diferentes para descrever um quadro aristotélico da melhor vida.

Para os seguidores de Aristóteles, a noção fundamental do bem está aberta a duas interpretações radicalmente diferentes. Uma das interpretações afirma que algo é bom para o homem ou que o objetivo geral da vida humana é a busca do bem. Isto reforça o sentido real de esforços humanos em detectar um padrão coerente que dê ordem e evite o caos da vida humana. Outra interpretação, afirma que algo é bom para o homem ou o objetivo geral da vida humana está em afirmar que o fim do homem é ser bom.

As duas posições descritas poderiam ser rotuladas de pragmático-aristotélicas e absolutista-aristotélicas, respectivamente. A primeira é um tipo de pragmatismo no qual não se faz nenhuma afirmação sobre valores morais absolutos. O que importa nesta moral são os efeitos práticos na identificação e adoção destes bens. No entanto isto não significa relativismo moral, pois, neste contexto os valores são objetivos. A segunda seria chamada de absolutista porque considera que exista algum tipo de objetivo absoluto no quadro moral, e que, para ser moral, cada pessoa deve viver em conformidade com ele.

Backer (2000) ainda declara que a concepção pragmático-aristotélica admite certo, relativismo, pois nós sempre julgamos outras culturas pela nossa própria, e

não podemos aspirar qualquer perspectiva de que Deus nos dê acesso à verdade absoluta. Isso apela para a capacidade da própria pessoa, de seu parecer favorável que depende de conceitos e modos de raciocínio que estão disponíveis para você. Assim uma teoria ou uma interpretação será boa ou má dependendo dos propósitos estabelecidos por uma pessoa.

Claro que este tipo de relativismo moral é diferente de outro onde são consideradas apenas as subjetivas projeções de preferências pessoais, e neste sentido, para um pragmatista, não estamos tão livres quanto na concepção relativista. Nossos compromissos morais devem ser eficazes, devem acrescentar poder explicativo para a nossa visão de mundo (configurações), e, portanto, nós não escolhemos nossos propósitos de forma puramente pessoal.

O absolutista moral, por outro lado, afirma que para alguma questão moral existe uma resposta absoluta que vale para qualquer pessoa a qualquer momento. Esta é a posição rotulada de objetivismo ético - "a visão de que as alegações de ética são objetivamente verdadeiras, não são 'relativas' a um assunto ou a uma cultura, nem puramente subjetiva em sua natureza." (BACKER, 2000, TRADUÇÃO LIVRE).

De uma maneira ou de outra Taylor seria um aristotélico absolutista moral ou um pragmático moral, daí a dificuldade em estabelecer, a partir de *As Fontes do Self*, qual destas posições possui maior relevância para o filósofo canadense. Ele poderia facilmente ser considerado perpassado por essas duas interpretações juntas.

Ele parece adotar uma postura pragmática quando diz que "você tem que lidar com o que é real, o que não vai embora apenas porque não se encaixam com seus preconceitos". Por este motivo, o que não se pode evitar ter como recurso na vida, é real; ou o mais próximo da realidade que você puder chegar. Você pode ter idéia sobre o presente. Seu quadro metafísico de "valores" e seu lugar na "realidade" deve ser baseado no que você acha real. Dessa maneira não poderia concebivelmente ser a base de um objetivo para a sua realidade. (Ibid., TRADUÇÃO LIVRE).

Ele também poderia apresentar uma postura absolutista moral na obra *As Fontes do Self* porque utiliza argumentos transcendentais. O argumento sobre o qual ele constrói sua concepção da natureza geral da moralidade a partir de um suporte ontológico. Taylor nos diz que a estrutura básica das discussões transcendentais.

(...) consistem de uma seqüência do que se poderia chamar de créditos indispensáveis. Eles deslocam-se de seus pontos de partida para as suas conclusões, mostrando que a condição prevista na celebração é indispensável para o recurso identificado no início. Assim, a aplicabilidade das categorias é acusada de ser indispensável para o tipo de coerência necessária para a experiência, ou o sentido de nós mesmos como agentes encarnados é indispensável para o nosso campo de percepção de ter uma orientação de cima para baixo. Mas os pontos de partida por si próprios consistem da indispensabilidade de créditos(...). Conseqüentemente podemos ver esses argumentos como cadeias de indispensabilidade de créditos (Ibid., p.162).

Na visão de Backer (2000), é essencial para Taylor considerar nossa maneira de ser, sujeitos que percebem o mundo em termos morais, que a percepção dessa realidade fenomenológica é moldada pelo "quadro inevitável" das "fontes morais". Nesse quadro de fontes morais o conceito hiperbem é essencial. Hiperbens são "bens que não são apenas incomparavelmente mais importantes do que outros, mas fornecem o ponto de vista em que estes devem ser pesados, julgados, decididos". Somos, portanto, seres cuja experiência é definida por uma estrutura moral que é dominada por um hiperbem (Ibid., p.163).

Finalizando esta questão da ambigüidade, Backer (2000) está convicto de que pode haver mais que arqueologia moral e que a leitura de *As Fontes do Self* podemos ver Taylor defendendo uma ontologia particular, que ele acredita ser a única base adequada para as nossas respostas morais, sendo nós capazes de reconhecer isto ou não.

2.5. O self relacionado ao bem

Uma vez argumentada a importância das configurações para a compreensão do realismo moral em Taylor, é possível avançar na definição capital de self segundo a visão tayloriana. Selves "(...) são seres da profundidade e complexidade necessárias para ter (...) uma identidade no sentido acima (descrito)" (TAYLOR, 2005, p. 50).

(...) a noção de self que o vincula à nossa necessidade de identidade pretende apreender esta característica crucial do agir humano, a de que não podemos dispensar alguma orientação para o bem, de que essencialmente somos (...) a posição que assumimos em relação a isso. (Ibid., p. 51).

Para Taylor é impossível falar de idéias morais sem considerar a condição humana e a noção de self relacionada na descrição desta condição. Compreende-se melhor a noção de self moral conforme enfatizado na citação, observando-se como esse mesmo conceito é normalmente entendido na psicologia e ciências sociais. Nestas ciências, guardadas as devidas especificidades, o self é normalmente entendido de maneira reducionista como a capacidade da pessoa em eleger e ordenar desejos e necessidades.

Taylor não nega o significado de self conforme o exposto nessas ciências. Mas tal entendimento não alcança o que ainda pode ser descrito sobre o modo como nos constituímos como pessoas. No âmbito das ciências citadas considera-se a necessidade do self estar envolvido com a adequação da auto-imagem segundo algum padrão estabelecido, isenta de indagações a respeito do bem.

Segundo Baker a teoria moral de Taylor é devedora da ética antiga primordial, pois está preocupada não apenas com o que é bom fazer, mas também com o que é bom ser. Assim a compreensão da vida ética implica considerar, no concreto vivido, uma variedade de lugares e tempos, com suas diferenças, um indivíduo ético que se orienta pelo Bem, e este comportamento universal marca a objetividade da ética (2003, tradução livre)

Qualquer indivíduo, na sociedade de qualquer época apresenta uma estrutura ética, que a razão prática define como; agir movido por um fim pensado pela inteligência, e tendo o Bem como meta a ser alcançada pela vontade. Nesse sentido o Bem assume valor fundamental, padrão de avaliação racional para a aceitação dos bens particulares entendidos como valores assumidos pelo indivíduo (LIMA VAZ, 2004, p. 216).

A forma como entendemos, acolhemos e assumimos o Bem marca definitivamente nossa identidade, mas a identidade orientada pelo bem não é uma articulação solitária até porque falamos sobre o papel das “configurações”, “nossa orientação quanto ao bem requer não só alguma configuração (...) que defina a

forma do qualitativamente superior como também um sentido do ponto onde nos situamos em relação a isso” (TAYLOR, 2005, p. 64).

Falamos anteriormente que entre o “indivíduo” e as “configurações” há um espaço onde a “linguagem” como forma de intercâmbio social disponibiliza as percepções do “bem”. É neste sentido que se pode dizer que “o bem e o certo não fazem parte do mundo estudado pela ciência natural”, eles “são propriedade do universo (relacionado) aos seres humanos e sua vida” (Ibid., p. 81). Nosso filósofo diz que “uma linguagem só existe e é mantida no âmbito de uma comunidade lingüística” (Ibid., p. 53), e por meio dela, por meio da experiência lingüística entre o indivíduo e os outros, na partilha desse espaço comum ou espaço público que se dá a vivência entre o eu e o nós e conseqüentemente a construção da “identidade”.

Assim, outra face do que supõe afirmar a realidade do “self” é que o mesmo além de explicitar a posição em assuntos morais, também considera a referência a uma comunidade que funciona como rede de interlocução. A identificação a uma comunidade católica ou protestante, anarquista ou marxista, uma dimensão não exclui necessariamente a outra, ajuda na construção da “identidade” do sujeito.

Segundo Taylor (Ibid., p. 134-136) a epistemologia moderna silencia ou banaliza as “configurações” e os “hiperbens” que conferem sentido para as intuições morais que temos. Os motivos para a “confusa” defesa da afirmação da vida cotidiana e a concepção moderna de liberdade que implica repudiar as “distinções qualitativas” e rejeitar os “bens constitutivos”, devem ser encontrados nessa mesma epistemologia que rejeita, mas também é reflexa de “distinções qualitativas” e supõe alguma concepção de bens qualitativos. Eles mesmos traçam, por meio de um “hiperbem”, a fronteira entre o moral e o não moral por suas razões morais. Nietzsche e Foucault são representantes dessa forma de entender “hiperbens” como algo asfixiante, experiência que historicamente pode ser comprovada pela forma como a crença em Deus ou na Razão elegeram bens que excluía umas e outras pessoas.

2.5.1- Natureza dos hiperbens

(...) uma parcela de nós, modernos, é impelida por todos esses bens e por outros mais. (...) A maioria de nós convive com muitos bens. Porém sente necessidade de hierarquizá-los e, em alguns casos, essa hierarquização dota um deles de suprema importância relativamente aos outros. (TAYLOR, 2005, p. 89).

Taylor afirma que no contexto atual a maioria dos modernos leva a vida motivada por diversos valores (bens ou fins) como a auto-expressão, a justiça, a vida familiar, o culto a Deus, a decência comum da sensibilidade, mas ao mesmo tempo sente a necessidade de hierarquizar esses bens de forma a escolher um deles como mais importante ou valioso.

Diferentes bens, e a necessidade de hierarquizá-los, dependem de “distinções qualitativas”, estas maneiras de pensar, reconhecer diferentes bens e julgar sobre o mais valioso dentre eles. Repetimos que na visão de Taylor são as “configurações” que disponibilizam estas condições de julgamento nomeadas como “distinções qualitativas”.

Para que as pessoas compreendam desse modo a sua vida, há uma descontinuidade quantitativa entre esse bem específico e os outros; ele está incomparavelmente acima deles, de maneira sobremodo mais marcante que a consideração desses outros bens como incomparavelmente mais valiosos que uma vida que careça deles. (Ibid., p. 90).

Um bem com este distintivo de superioridade especial é, como já vimos, nomeado por Taylor como “hiperbem”. Ele não somente é reconhecido como incomparavelmente superior como também será critério sob o qual todos os demais bens disponíveis serão julgados. Encontrar este bem mais valioso superior é condição para ter uma vida orientada. Pessoas de todos os tempos, por meio de distinções qualitativas, encontraram este bem diferenciado. Há aqueles que reconheceram este bem incomparável em Deus e comprometeram suas vidas de maneira incondicional como foi o caso de Francisco de Assis ou Tereza de Calcutá entre outros, ou na busca da justiça como Sócrates ou Betinho, ou ainda na dimensão expressiva da vida buscando feitos notáveis nas artes, nos esportes, na música.

A primeira coisa que se pode dizer é que “hiperbens” seriam bens mais importantes ou valiosos. Sua superioridade está em proporcionar uma firme orientação ou direcionamento da vida de uma pessoa. A pessoa alinha sua vida tendo estes bens como referências.

Essa característica de excelência ou superioridade dos “hiperbens” é o critério que define a moral na cultura ocidental. Os mesmos oferecem critérios por meio dos quais as pessoas avaliam a própria vida, a vida das demais pessoas e os acontecimentos que as rodeiam. Um “hiperbem” é comparado a uma orientação moral, na medida em que quem o possui encontra critérios para estabelecer os objetivos, as prioridades, os limites, as escolhas que faz na vida. Ter a vida orientada por este bem valioso é algo de essencial uma vez que a identidade de uma pessoa está relacionada a ele. Colocar a vida na perspectiva deste bem específico e ter o compromisso com ele é a maneira de manter a saúde mental, isto é, manter a integridade da identidade e a vida direcionadas (Ibid., p. 90-91).

Em segundo lugar reconhecer a distinção de superioridade de um “hiperbem” implica geralmente em conflito. Taylor afirma que historicamente o conflito acompanha os hiperbens, pois eles não só se tornam o bem mais elevado e situado acima de outros bens já estabelecidos em uma sociedade, como pode rejeitar esses outros bens agora rebaixados a categoria de bens genéricos ou até não bens. É o que Nietzsche nomeou de transvaloração dos valores, isto é, o ser humano que por meio de distinções qualitativas busca adquirir uma consciência moral superior promovendo a superação e reconfigurando certos valores (Ibid., p. 92)

Em terceiro lugar, o reconhecimento de “hiperbens” alimenta duas tendências na história da teoria da moral. A teoria “moral platônica” é uma dessas tendências sendo criticada por sua “postura exclusivista” que rejeita os possíveis demais bens existentes num certo contexto social. A teoria “moral aristotélica” é outra tendência também criticada por adotar uma “postura inclusivista” que implica o respeito a todos os bens e práticas que os seres humanos elaboram em diferentes sociedades, mas que pode ser porta que leva ao “relativismo” moral (Ibid., p. 93-95).

Uma quarta situação é o não reconhecimento dos “hiperbens” como coisas reais, objetivas. Os naturalistas argumentam sobre o conflito insuperável da incomensurabilidade entre diferentes “bens”. Nesta visão a moralidade seria

considerada projeções valorativas sobre um mundo neutro e por isso não haveria possibilidade de medir o quanto um bem o é de fato e de forma absoluta. Um objetivo, meta, fim ou apelo de realização se transforma em bem superior por meio de um ser humano diverso em cada sociedade. Seu limite é exatamente ser reconhecido como bem apenas dentro de seu contexto ou forma de vida e deixar de sê-lo por outra pessoa em outra configuração. Conseqüentemente tal problemática abre as portas para o pluralismo moral e para o relativismo ético (Ibid., p. 95-97).

Paulo Roberto M. de Araujo (2004), também destaca esta situação móvel do “hiperbem” como uma dificuldade para a construção da identidade ou mesmo para qualificar a moral como objetiva. Na busca da construção da identidade o indivíduo pode fazer ajustes na sua visão do “bem”. “O indivíduo pode querer reorientar a sua vida fora do significado original de um bem que anteriormente julgava satisfatório para as suas mobilizações morais”. O “bem” pode ser trocado por outro que passa a ser o novo orientador, o mais importante, o bem fundamental e o bem anterior “torna-se algo restrito, de gosto duvidoso ou moralmente incorreto”. Não há uma vinculação segura ao significado “daqueles bens que davam originalmente suporte à nossa vida. Não há, então, uma fidelidade absoluta quanto aos bens que nos orientam”. Portanto, “Na idealização pela construção de uma identidade vinculada ao bem (há uma) constante mudança significativa e qualitativa.” (ARAUJO, 2004, p. 161-162).

A conseqüência deste comportamento em relação aos “hiperbens” leva à desqualificação da idéia de moral objetiva. Segundo Taylor, o naturalismo e o utilitarismo desprezam essa noção de configuração moral para as ações dos indivíduos, pois não haveria necessidade de os indivíduos se conectarem à questão de bens móveis a não ser observar a realização do desejo como realização moral no caso do utilitarismo (Ibid., p. 162).

Finalmente os “hiperbens” seriam incômodos para a epistemologia moderna por duas razões. A primeira razão é que os hiperbens apresentam um bem que desafia e toma o lugar dos outros. O conflito permanece entre os “hiperbens” que perderam seu status de superioridade e alimenta o “ceticismo” em relação à objetividade moral dos bens por parte dos naturalistas. É novamente a questão da incomensurabilidade que se apresenta, isto é, não é possível aceitar objetividade e

qualificação de mais elevado e menos elevado para um bem a não ser por mero desejo humano como afirma Nietzsche ou por meio de estratégias de dominação e poder segundo Foucault. Tal dilema alimenta tanto a idéia de relativismo quanto de ceticismo moral.

A segunda razão pela qual um “hiperbem” seria incômodo para a epistemologia moderna é que ele faz referência a seres ou realidades que transcendem a vida humana tal como a Idéia do “Bem” em Platão ou “Deus” na visão dos teístas ou a natureza enquanto grande fonte moral. Taylor se defende desse interrogatório final dizendo que “nossa aceitação de qualquer “hiperbem” conecta-se de modo complexo com o fato de sermos movidos por ele” (TAYLOR, 2005, p. 103).

Nigro (2003) sintetiza a afirmação dos “hiperbens” e a polêmica que se desenvolve em torno do mesmo, dizendo que usa o termo hiperbem como sinônimo de bens constitutivos, uma vez que Taylor não é suficientemente claro na diferenciação desses dois termos. Seja qual for o termo usado, eles são essenciais para todas as pessoas, pois propicia à vida orientação, possibilita a hierarquização de diferentes bens disponíveis no pano de fundo ou horizonte cultural no qual uma pessoa está inserida. Também concorda com a leitura de Taylor a respeito da moral da neutralidade atual que repousa de maneira nebulosa sobre “bens constitutivos”. Neste contexto, a visão que uma pessoa vier a ter sobre si mesma, enfrentando com coragem a ausência de sentido num mundo desencantado faz o papel de “bem constitutivo”. Para os que compreendem a linguagem dos “hiperbens”, eles não seriam critérios rígidos na seleção entre diversos bens, mas minimizariam os efeitos da dúvida ou incerteza diante do pluralismo de valores ou bens que vivenciamos atualmente (NIGRO, 2003, p. 30).

2.5.2 - O Bem: fundamento e fonte da moral humana

Na obra *As fontes do self*, Taylor indica várias facetas do “bem constitutivo” enquanto o “Bem” que fundamenta a moral.

Um primeiro aspecto é que as “distinções qualitativas” articulam os “hiperbens”, esses bens incomparáveis que ajudam os indivíduos a definir os conteúdos das “avaliações fortes” como razões para respeitar o próximo, o sentido para o melhor bem viver e as qualidades que dignificam a vida humana. Tais questões são de capital importância da vida moral.

Dentre esses vários “hiperbens”, no esforço de hierarquizá-los, um deles se torna o Bem mais pleno também chamado de “bem constitutivo” (Taylor, 2005, p. 127). Utilizando designações que retratam preocupações do período pré-socrático, este bem constitutivo poderia ser designado paralelamente como bem supremo, princípio primordial, causa última e por isso fundamento da moral.

Também é preciso considerar que um “bem constitutivo” é “não representável e indefinível” (Murdoch, apud Taylor, 2005, p. 131) e por isso ele se torna problemático para a epistemologia moderna. Mas para Taylor, “(...) nossa aceitação de qualquer “hiperbem” conecta-se de modo complexo com o fato de sermos movidos por ele.” (TAYLOR, 2005, p. 103).

Sentimos na própria experiência de ser movidos por algum bem superior que o somos pelo que há de bom nele e não que ele tenha valor em decorrência de nossa relação com ele. Somos movidos por ele vendo sua base como algo infinitamente valioso. (...) Nada que não pudesse me mover desta forma contaria para mim como um hiperbem. (Ibid., p. 104).

Segundo Taylor, a razão prática não pode descartar a importância do impacto do “Bem” na constituição do sujeito moral ainda que a mesma possa ser contestada e rotulada de mera projeção de um desejo humano. Considerar a vida moral destituída das intuições morais do sujeito, em nome da objetividade e neutralidade científica seria um erro. Ao contrário, “A visão moral mais confiável não é a que estaria fundamentada bem longe de nossas intuições, mas aquela cujas raízes se finquem em nossas mais fortes intuições (...)” (Ibid., p. 105). Esse “Bem” que define os conteúdos da moral, julga os demais bens, também capacita o que pode ser bom.

Bem constitutivo enquanto “O Bem (...), é aquilo cujo amor nos move à boa ação (...), é algo cujo amor nos capacita a fazer o bem e a ser bons” (Ibid., p, 127).

Ainda é preciso dizer que o “Bem” se torna tangível por meio de algum tipo de linguagem. Segundo Taylor, os Evangelhos possuem essa força para revelar o “Bem” tanto quanto as palavras do profeta Isaías podem provocar o desejo de lutar por justiça na própria vida ou na sociedade. As Confissões de Agostinho possuem o poder de estreitar o relacionamento entre o crente e seu Deus (Ibid., p 132).

Falamos há pouco sobre configurações que incorporam “distinções qualitativas” que articulam e disponibilizam “hiperbens”. Estes entendidos como valores, objetivos, metas, alvos superiores ou excelentes, propiciam ao indivíduo, por meio de auto-interpretações, distinguir e responder suas exigências internas de sentido da vida, suas obrigações para com outros seres humanos e sua própria dignidade.

Taylor fala que o conjunto desses “hiperbens” incomparáveis “é justamente o que define a ”moral” em nossa cultura: um conjunto de fins ou exigências que não é dotado apenas de importância incomparável, como supera e nos permite julgar os outros” (Ibid., p.90):

A compreensão do bem como fonte moral tem sido profundamente suprimida na corrente principal da consciência moral moderna, (quando falo em bem), bem forte, refiro-me ao que quer que seja selecionado como incomparavelmente superior numa “distinção qualitativa”. Pode ser uma ação, motivação ou estilo de vida julgado como sendo qualitativamente superior. Bem, (...) num sentido bastante geral, designando qualquer coisa considerada valiosa, digna admirável, de qualquer tipo ou categoria. (Ibid., p. 127).

E

Então os costumes são mais importantes que as religiões?...Nada nos é proibido pela natureza... [As leis], esses freios puramente populares, não têm nada de sagrado, nada de legítimo aos olhos da filosofia, cuja chama dispersa todos os erros e deixa na mente do sábio apenas as aspirações da natureza. Ora, nada é mais imoral que a natureza; ela nunca nos impôs limites, nem jamais nos ditou leis. (MARQUÊS DE SADE, apud TAYLOR, 2005, p. 433).

A supressão do bem na moral referida acima indica a postura de grande parte dos naturalistas que apontam limites para aceitar os “hiperbens” como uma realidade objetiva.

Os fragmentos refletem a diminuição dos horizontes de sentido e com eles a noção de bens. Nenhuma visão de ordem se impõe a não ser por meio do ser humano iluminado, esclarecido pela razão. Esta compreensão da vida entende que um objetivo, meta, fim ou apelo de realização se estabelece por meio de auto-interpretações que seres humanos diversos fazem em diferentes épocas e culturas.

O próprio Freud, segundo Ana-María Rizzuto (1998) diagnosticado com câncer em abril de 1923, submeteu-se a uma cirurgia sem contar o fato à sua família. Apenas um telefonema do hospital informou sobre a operação em razão do excesso de sangramento da intervenção cirúrgica. O motivo dessa postura de Freud estava na sua crença de que podia enfrentar a condição que o acometera sozinho, sem se lamentar ou pedir consolo. Seu “hiperbem”, a razão desprendida não poderia decepcioná-lo (Ibid, p. 169),

A desqualificação do “hiperbem” se faz pelo argumento de que sua distinção de superioridade, não ultrapassa um contexto particular ou uma forma de vida específica e deixa de sê-lo por outra pessoa em outra configuração. O relativismo ético seria uma consequência do reconhecimento desse pluralismo moral que limita compreender a moral como sendo objetiva.

Esta problemática demanda uma defesa dos bens enquanto fontes da moral por parte de Taylor que, claro, não vai negar a pluralidade nas formas como os hiperbens se apresentam em diferentes culturas, mas não entende que o relativismo moral seria uma consequência necessária a partir dessa condição plural do hiperbem. Para o filósofo, tal pluralidade não é um escândalo e nem propicia a perda do caráter superior do hiperbem.

Para Araujo (2004), o termo Bem é central para o filósofo canadense porque na busca por articular significativamente suas ações o que o indivíduo procura é:

(...) realizar o que lhe é mais digno”, o “desejo articulado lingüisticamente do agente em busca da realização do bem (...)”, pois “O que está em jogo nessa busca pela realização do bem é a própria identidade do self como agente moral. (ARAUJO, 2004, p. 133).

A noção do “Bem” é central para Taylor porque representaria o contra ponto da estreita filosofia moral contemporânea. Esta, ao recusar a linguagem “ontológica” que justificaria as reações morais dos seres humanos, bem como a negação da noção de pano de fundo em que as reações morais são articuladas, se limita a

buscar normas que validem as ações ou somente conteúdos sobre a obrigação ou o dever (ARAUJO, 2004, p. 134).

O bem é um elemento importante e orientador das ações morais porque na vida concreta o indivíduo tende a se posicionar perante as questões humanas com o objetivo de alcançar a melhor solução, isto é, “(...) reduzir o sofrimento a um mínimo possível é parte integrante daquilo que o respeito significa para nós hoje” (Ibid., p. 136).

2.6 - À guisa de conclusão

Taylor enfatiza que o bem se torna disponível por meio de configurações, auto-interpretações e articulações lingüísticas. Diferentes narrativas aproximam a fonte moral e no exemplo acima, palavras de poder contidas nos Evangelhos ou nos discursos reproduzidos em diferentes narrativas e representações sobre os ideais do Movimento Revolucionário Iluminista, ou dos direitos civis americanos ou outros ainda, possuem a força de inspirar amor, respeito e compromisso em relação ao bem.

Considerando as idéias de Taylor nesta obra, concluímos que os objetos morais são os seres humanos capazes de ações morais porque capacitados e movidos pelo Bem. O indivíduo constrói sua identidade moral e encontra sua posição no espaço moral a partir de configurações e por meio de auto-interpretações e articulações a respeito dos hiperbens que as distinções qualitativas nos disponibilizam. Nossa noção ocidental de self e fontes morais depende de nossa auto-compreensão. Ser um self é ter uma identidade relacionada inseparavelmente à questões morais, ocupar e estar posicionado num espaço moral. Considerar um bem constitutivo e “(...) amá-lo é parte daquilo que é ser um bom ser humano” (Taylor, 2005, p. 127) ou um ser moral. O self moral ama o Bem, aquilo que lhe capacita ser bom. A teoria moral ancorada no Bem encontra adeptos históricos como, por exemplo, em Platão, no judaísmo e no cristianismo.

Mas a concepção humanista da moral moderna, ao rejeitar o Bem no sentido tradicional, articulou um bem constitutivo imanente, isto é, a própria ação racional

dos humanos. A razão então passa a fazer o papel tradicional do bem enquanto bem constitutivo ou fonte da moral. A razão define o conteúdo da moral, suscita a admiração, mas nem tanto o amor a ela porque a moral, nesse novo entendimento racional, é uma lei interior que exige seu cumprimento. O respeito, por exemplo, articulado no Direito natural passou a ser entendido mais como um imperativo categórico da razão prática a ser reconhecido e praticado, e, interpretando o pensamento de Kant. “(...) o que agora inspira esse sentimento é a própria lei moral e suas exigências universais. Sentimo-nos elevados acima das limitações do hábito irrefletido (...)” (Ibid., p. 99).

A condição moral dos modernos, segundo Taylor é sentida, reconhecida e refletida, mas mal compreendida nos dias atuais. Falamos no início deste capítulo que um conjunto difuso a respeito do raciocínio prático influenciado, em grande parte pela filosofia moderna, dificulta a busca por um melhor entendimento do por que temos reações morais ou mesmo a fundamentação da moral. Os fundamentos existem, mas, sobretudo neste período contemporâneo, “tendem a manterem-se inexplorados” (Ibid., p. 23), o que marca “a natureza indefinida, tateante, incerta de muitas de nossas crenças morais” (Ibid., p. 24). Neste sentido “uma condição essencialmente moderna” (Ibid., p. 24) é a total falta de convicção sobre suas crenças morais.

Esta situação da vida moral tal como descrita é vista por Taylor como mutilação não fatalista. Nosso filósofo vê no dilema do pluralismo moral atual o desafio para nos compreendermos melhor como seres morais movidos por diferentes bens. Apesar desta situação desconfortante em que nos encontramos, do ponto de vista da moral atual, Taylor mesmo no final de seu livro *As fontes do self* indica que a diversidade de fontes morais podem representar:

(...) ideais potencialmente destrutivos (mas) podem ser dirigidos para bens genuínos, (...) A ética de Platão e dos estóicos não pode ser descartada como mera ilusão. E até os não-crentes, se não a bloquearem por inteiro, sentirão grande poder e atração no Evangelho, que interpretarão de forma secular; assim como os cristãos, a menos que estejam enclausurados numa auto-suficiência cegante, reconhecerão a destruição estarrecedora talhada na história em nome da fé. (Ibid., p. 662).

Diferentes teorias seculares ou religiosas da moral estão empenhadas “numa tentativa de realizar os ideais mais elevados de perfeição humana” (Ibid., p. 661).

Taylor afirma que se não sufocarmos a aspiração legítima a sermos seres movidos pelo bem, eles podem representar possibilidades de realização dessa legítima aspiração humana. Para isto aponta uma possibilidade a ser refletida no terceiro capítulo dessa dissertação.

3. A fundamentação transcendente da moral cristã

Introdução

No segundo capítulo apresentamos o esforço de Charles Taylor na obra *As Fontes do Self* (2005) em apontar as referências que sustentam a defesa para qualquer fundamentação da moral naturalmente sobre bases filosóficas.

Nessa obra, referência de nosso trabalho sobre o pensamento de Taylor, este afirmou várias coisas: que fundamentar a moral é possível; que a possibilidade da afirmação de uma identidade relacionada ao bem é uma condição humana inescapável; o self moral é uma construção mediada por uma configuração, uma comunidade, teísta ou secular, que orienta e ajuda na definição do “quem sou” (portanto o ideal de identidade absoluta, construída por si mesma, distanciada de uma configuração não é real); que a mediação da “linguagem” ou redes de interlocução é outra condição inescapável para ser um “self moral”; que a identidade pessoal é uma resposta “narrativa” onde a imagem mais fiel de si mesma surge porque o presente está relacionado a um passado que propicia uma perspectiva de futuro do sujeito.

As reações morais que encontramos nos seres humanos aparentemente podem ser entendidas como projeções no sentido negativo que este termo assume na maioria das correntes filosóficas e científicas atuais, pois há muita dificuldade de se apreender o universal ou a unidade de um objeto que se apresenta na diversidade do tempo e espaço e por diferentes subjetividades.

Em Taylor encontramos não uma desistência, mas a postulação de um realismo moral, uma afirmação do agir humano melhor compreendido através de uma linguagem ontológica sobre o mesmo. É na tentativa de alcançar uma linguagem que possa dar expressão de um diálogo racional sobre a moral que Taylor desenvolve uma antropologia que fundamenta a identidade relacionada ao bem.

Não se pode deixar de recorrer a esses bens de avaliação forte para os propósitos da vida: deliberar, julgar situações, decidir o sentimento

que se tem diante das pessoas e assim por diante. (...) precisamos desses termos para encontrar o melhor sentido naquilo que fazemos. (Ibid., p. 85).

Em seu realismo moral, “configurações” seculares ou teístas, possuem uma importância capital. Uma configuração propicia a noção de self moral ou identidade moral orientada pelo bem que submete todos os seres humanos, quer reconheçam esta realidade ou não. Por que configuração, como já vimos no 2º capítulo, está relacionada com o bem? A configuração disponibiliza “distinções qualitativas”, uma visão de mundo, um modelo do bem, do valioso, das melhores aspirações ou objetivos de vida, e, “avaliações fortes”, formas de discriminar, reconhecer, julgar e selecionar o bem como descreve a citação.

Fundamentar a moral, este trabalho racional de descrever e explicar o agir humano implica considerar uma antropologia onde as expressões humanas se tornam compreensíveis pelo recurso a uma linguagem fenomenológica e por uma hermenêutica que possa interpretar esse comportamento humano tão diverso entre pessoas, culturas e épocas históricas. Segundo Lima Vaz (2004, p. 216) o agir ético como objeto da Razão prática implica considerar inteligência e vontade quando acolhe um Valor fundamental, isto é, a Idéia do Bem-Fim.

É este pensamento que encontramos na obra *As Fontes do Self* de Taylor. Nosso alvo a seguir é esclarecer o sentido que o termo hiperbem Absoluto ou religioso assume na história do ocidente, os conflitos que se formam em torno da experiência de hiperbens religiosos, a justificativa da moral cristã na obra *As Fontes do Self* e desafios do contexto atual na atuação dessa moral.

3.1 - Sentidos do bem transcendente

Falaremos coerentemente do teísmo cristão enquanto uma identidade narrativa. Digo coerentemente porque como afirma Taylor, a identidade é uma narrativa. Sei o que estou sendo tendo consciência do caminho já percorrido e as possibilidades que então se pode vislumbrar. Da mesma forma falamos de fundamentação transcendente da moral como uma narrativa, levando em conta o

caminho que este hiperbem já percorreu e que de alguma maneira, no presente de sua crise, influencia formas possíveis para sua compreensão.

O hiperbem cristão é uma configuração esposada somente por aqueles que com maior ou menor consciência adotam o transcendente ou Deus como fonte da moral. É desta fonte que cristãos ou simpatizantes do cristianismo encontram orientações para o que podem compreender sobre uma identidade humana com essa profundidade moral e a possibilidade de fundamentação moral a partir dessa configuração religiosa.

As reações morais dos seres humanos são satisfatoriamente explicadas por meio de uma ontologia e de uma hermenêutica que produza a melhor interpretação possível do significado dessas reações para a vida humana. Assim a configuração cristã deve responder a três indagações: por que tenho obrigações para com o próximo; qual o sentido da vida; por que sou digno ou em que consiste a minha dignidade.

Diante da questão do por que somos seres morais, Taylor afirma, há uma diversidade de explicações ontológicas. Dentre elas encontramos aquelas “que atribuem predicados a seres humanos – como criaturas de Deus (...)” (Taylor, 2005, p. 21). Esta concepção positiva do humano divino e um desprezo do transcendente religioso no período contemporâneo é fonte de longa tensão histórica. Mais adiante falaremos da crítica moderna ao hiperbem religioso.

Mas o que compreendemos por hiperbem transcendente quando a ele recorreremos para fundamentar várias coisas, entre elas a moral?

Segundo Lima Vaz, em seu livro *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura* (2002), o hiperbem transcendente, este entendido como Absoluto trans-mundano e trans-histórico, pode ser compreendido a partir de uma tríplice experiência histórica:

seja na versão bíblica da Palavra criadora, seja na versão grega da Idéia reguladora e, finalmente na sua confluência no Lógos cristão - que guiou durante dois milênios, a rota do homem ocidental na descoberta de si mesmo e na sua auto-afirmação como pessoa-inteligência e liberdade. (LIMA VAZ, 2002, p. 221).

A compreensão do termo transcendência com maior profundidade implica o reconhecimento histórico de uma experiência de vital importância para o desenvolvimento das grandes civilizações heleno-cristãs ou da visão de mundo

ocidental, fruto do encontro da cultura grega, romana e cristã, segundo o paradigma filosófico e teológico. Transcendência, termo latino na forma verbal de transcendere ou como adjetivo transcendental em Kant, pode ser uma metáfora que possui duas significações: pode designar transgressão de limites, atributos de um Ser que ultrapassa qualquer tipo de limitação ou compreensão; pode também ser entendido como a capacidade do pensamento de ir além das fronteiras habituais do pensável ou também a direção para o alto, subida ou ascensão da mente tentando alcançar algo trans-mundano como atingir a idéia do Bem em Platão (LIMA VAZ, 2002, p. 193-201).

Lima Vaz credits ao historiador Eric Voegelin (1901-1985) na obra *Ordem e História* (1956-1987) a sensibilidade filosófica que capturou a importância histórica da experiência da transcendência, origem simbólica da civilização ocidental localizada no continente eurasiático do Extremo Oriente e o Mediterrâneo entre 800 e 200 a.C. É o tempo-eixo, período histórico que fomenta a construção das grandes civilizações, que inaugura a aventura intelectual do homem antigo que rompe as fronteiras do cosmo tradicional e faz emergir a dimensão da transcendência:

(...) uma maneira característica que indivíduos e representantes de determinado entorno cultural (sábios, legisladores, profetas, filósofos) propuseram uma nova representação da história da ordem ou forjaram o simbolismo fundamental no qual os homens daquela cultura passaram a ler o sentido do seu existir histórico. (ibid, p. 203-204).

Nessa experiência de transcendência a reflexão humana descobre uma dimensão mais abrangente e profunda da relação do homem com a realidade. Movidos pela experiência da transcendência o homem altera a ordem simbólica que envolve seu tempo, lança um olhar além, reivindica uma compreensão mais plena da totalidade das coisas e procura entender o seu lugar como parte dessa totalidade ou no Ser.

É em torno do lugar ontológico do homem nessa totalidade (no Ser) que a transcendência terá dois paradigmas fundamentais para a compreensão da cultura ocidental: a transcendência como Palavra da Revelação em Israel e a transcendência como Idéia na Grécia. A experiência da transcendência nesses dois paradigmas altera a compreensão do homem sobre si mesmo e sobre a sociedade que propicia a experiência da transformação do mundo pelo trabalho e pela

experiência social do reconhecimento tão importante para o processo de civilização. A experiência histórica registra que a reflexão filosófico-teológica da transcendência, seja através de personagens como Deutero-Isaías ou Platão provocou profundas transformações nas estruturas simbólicas e organizacionais das antigas civilizações. (Ibid, p. 205-207).

A transcendência como experiência da atividade filosófica na Grécia, busca suplantar o mito religioso, mas herda do mesmo o problema de tentar entender o discurso mítico-religioso que organiza o universo através dos códigos da razão. A transcendência como experiência da Revelação na atividade profética em Israel também procurou romper com essa ordem cósmica do mito.

Assim em ambas a experiência de transcendência é marcada por uma crítica radical das tradições mitológicas de teor cosmológico e seus símbolos fundamentais de representação do divino. A experiência da transcendência em Israel rejeita todo o simbolismo do divino intracósmico em favor de um “existir na presença de Deus”. A experiência da transcendência na Grécia como crítica da tradição mitológica se faz em favor da alétheia, um “existir na Verdade do ser pela contemplação do Ser (theoria)”, isto é, no discurso demonstrativo da razão consagrado com o nome de Filosofia (Ibid, p. 207).

A experiência de transcendência se torna mais complexa no tempo ecumênico quando Revelação e Razão se entrecruzam no discurso filosófico-teológico cristão (herdeiro da Palavra bíblica e do Logos grego) para definir mais claramente os contornos da civilização ocidental. Na Idade Média é a Religião que integra a Filosofia dando origem à Teologia como forma cristã de discurso sobre a transcendência (E. VOEGELIN, apud LIMA VAZ, 2002, p. 206-208).

Na Idade moderna é a Filosofia que busca uma explicação para a experiência de transcendência religiosa. Para pessoas da época pré-moderna a dimensão moral da vida era inseparável de uma concepção de Deus. Descartes nas *Meditações* invoca o Deus verdadeiro como garantia a nossa capacidade de raciocínio. Porém, pouco a pouco essa intuição de que a verdade depende da natureza estar ligada ou dependente de Deus se transforma até perder o interesse por este tema. Quando Laplace é interrogado por Napoleão: “E Deus? Sr. Laplace, o que o senhor faz com

Deus? [Ele responde] Senhor, não tive necessidade dessa hipótese” (TAYLOR, 2005, p. 419-420).

A diminuição da experiência de transcendência ou da compreensão do bem e de sua energia transformadora na compreensão do mundo seria a razão para a desordem espiritual e do niilismo contemporâneo que marca o conhecimento imanentista no final e início do terceiro milênio.

Do ponto de vista religioso, essa diminuição da experiência de transcendência religiosa “É considerada primeiramente a inquietante hipótese “de um estilo de vida de uma humanidade satisfeita com o existir sem Deus no mundo”. Idéia de que se de fato estamos satisfeitos com a vida apesar desta ser de fato dura, “só uma violência nos permite existir diante de Deus”. (LIMA VAZ, 2002, p. 275).

3.2 - A pluralidade das fontes do bem

As configurações são fontes do bem, seculares ou teístas, disponibilizam o conteúdo dos três eixos da moral e a linguagem ontológica é o melhor dispositivo explicativo para esses valores fortes que estruturam uma teoria moral (TAYLOR, 2005, p. 29). No entanto as configurações hoje são problemáticas.

Segundo Taylor o fato da pluralidade de pessoas e de contextos culturais estarem envolvidos na articulação de bens morais não lhes retira o estatuto de objetos reais ou objetivos e que, portanto, propicia a construção dos melhores significados que encontramos para a vida. Enfrentar o dilema de fundamentar a moral num contexto de mundo plural é trabalho pertinente da filosofia que não pode “em razão de sua estrutura questionante, resignar-se a esse abandono” (LIMA VAZ, 2002, p. 257).

A noção de bem que teoricamente se encontra na condição de interdito nas principais correntes filosóficas e científicas atuais, na prática é de capital importância para a forma como as pessoas compreendem e orientam suas vidas. “Uma articulação mais precisa desses bens permitirá definir com clareza aquilo que os sujeitos aderem” (RODRÍGUEZ, 2005, p. 225).

As *Fontes do Self Taylor* (2005, p. 634) mapeia três grandes fontes ou tradições morais que marcam a identidade moderna: uma fonte teísta; uma fonte ancorada na razão desprendida; uma fonte identificada no expressivismo romântico. Estas três fontes articulam três diferentes bens: a linha teísta onde o bem é Deus que cria a ordem total da natureza; a linha iluminista radical onde o bem é a liberdade e autonomia articulada pela razão desprendida que resulta no individualismo liberal e na racionalidade instrumental; a linha do expressivismo romântico onde o bem é a originalidade e autenticidade do sujeito contribuindo para um individualismo mais subjetivista, que valoriza mais a capacidade de imaginação criativa do indivíduo. (RODRÍGUEZ, 2005, p. 225).

A razão desprendida moderna e o expressivismo romântico defendem valores semelhantes fundamentais como “liberdade, igualdade, justiça, empatia entre os seres humanos que propicia uma benevolência universal que se expressa no paulatino combate ante o sofrimento, autonomia etc” (Ibid., p. 224) (Trad. Nossa), mas se alinham contra a base teísta desses bens morais na articulação da moral. Em contrapartida admissão de um hiperbem no sentido teológico disputa com outros hiperbens imanentes um lugar de destaque na vida das pessoas. O conflito é inerente à aporia de uma possível fundamentação da moral transcendente cristã neste contexto de modernidade pós-cristã. (LIMA VAZ, 2002, p, 234-235).

Assim os conflitos e a desorientação no campo da moral são muitos seja para deptos da moral transcendente ou secular. As configurações são problemáticas por que:

Uma série de disputas (...) perpassa a cultura moderna, entre o que parecem ser as exigências da razão e da liberdade desprendida, da igualdade e universalidade, e as demandas da natureza, da realização, da integridade expressiva, da intimidade ou da particularidade. (TAYLOR, 2005, p. 138).

As três configurações disponibilizam fontes de bens que se entrecrocaram: como falamos há pouco, duas dessas fontes se unem para recusar hiperbens religiosos; o bem já não ocupa nenhum lugar para a moral dos modernos; a concepção de homem, liberdade e autonomia moderna põe em risco algum valor social fundamental como o compromisso civil ou a identidade tradicional para adequar-se ao valor supremo da razão e da liberdade; a proposital inarticulação da moral segundo as visões naturalistas, utilitaristas ou neonitzschianas; a influência da

visão expressivista que valoriza autenticidade e a subjetividade, os bens da sensualidade e da realização sexual em detrimento da comunidade e da linguagem comunitária; tensões para com as exigências do valor do respeito à igualdade universal; desacordo quanto à própria concepção de configurações que articulam os bens que orientam a vida humana. Há ainda o debate moral atual a respeito da natureza em seu conjunto. A natureza é um bem e diferentes correntes do movimento ecológico lutam pelo direito de preservação de árvores, animais e pedras (Ibid, p. 137-139).

Podemos resumir em três aspectos os vários conflitos e tensões entre essas três fontes que geram o colapso no campo moral da cultura moderna: a primeira tensão diz respeito quanto à incerteza sobre os bens constitutivos; a segunda tensão reflete o conflito entre a razão desprendida instrumental e as exigências do expressivismo romântico; a terceira tensão consiste em procurar saber se os padrões morais disponíveis são compatíveis com os desejos de realização humana segundo a compreensão moderna (Ibid, p. 637-638).

Mas este dilema moral dos modernos, segundo Taylor, não é um destino ao qual devemos nos resignar:

Há um elemento fundamental de esperança. É a esperança que vejo implícita no teísmo judeu-cristão (por mais terrível que sejam os antecedentes de seus adeptos na história), e em sua promessa central de uma afirmação divina do ser humano, mais total do que os seres humanos jamais poderiam obter sem ajuda. (Ibid, p. 663).

Diante do pluralismo moral, da influência de diferentes bens que rodeiam a vida cotidiana, do quanto isto se traduz em conflito, silêncio, oposições, Taylor se posiciona a favor de uma realização humana mais plena e por isso não teoriza exclusões de tradições morais e seus hiperbens, pois isto representaria mutilação de nossa capacidade em fazer as melhores escolhas sobre a melhor forma de se viver a vida.

Libertar-se da tendência à mutilação dos apelos morais inerentes à melhor realização do ser humano é o grande desafio que nosso filósofo vê neste momento.

O pluralismo moral na visão de Taylor (BARBOSA FILHO, 2003), seja qual fora a fonte moral, defende os valores da liberdade, da igualdade, da benevolência universal, mas se dividem entre as que não reconhecem suas próprias fontes

morais, que não fazem referência ao bem e se prendem ao procedimentalismo não explicando as razões dos nossos compromissos de justiça e benevolência enquanto obrigações morais, e “tornam sua face negativa mais evidente, afastando de nossos olhos as fontes morais como objeto de adesão. Os mais elevados ideais ganham, assim, a natureza de uma carga esmagadora para a humanidade” (BARBOZA FILHO, 2003, p. 21).

A esperança citada a pouco se justifica pela maneira como Taylor explora as noções sobre hiperbens. “Os hiperbens são, em geral, fonte de conflito”, “[mas] são compreendidos por aqueles que os esposam como um passo para uma consciência moral superior”. (TAYLOR, 2005, p. 92).

Rodríguez (2005, p. 174) saúda Taylor com entusiasmo sobre as conseqüências benéficas de se debater a supressão das fontes morais por parte das mais consensuais e atuais teorias da razão prática, sua forma de colocar em discussão a moral e seus problemas, e como prepara o terreno para neste contexto plural defender a visão cristã de homem e de mundo.

Neste cenário, segundo Rodríguez, a esperança de Taylor é que o teísmo cristão possa vir a constituir-se numa referência moral ou horizonte a ser compartilhado pelas sociedades ocidentais plurais para diminuir as tensões entre diferentes fontes morais (Ibid., p. 225). A questão do filósofo canadense não está em mostrar a veracidade dos ditames cristãos ou provar a existência de Deus. O filósofo canadense está ciente que o fato de ter uma crença não significa “a solução” para os conflitos morais de nossa época. A esperança de Taylor é que o teísmo cristão propicie uma representação mais adequada, mais sensata da situação moral que nos envolve (COSTA, Apud FOSCHIERA, 2008, p. 37).

3.3 - Discussão sobre hiperbens transcendententes

A obra *As Fontes do Self* (2005) expõe os conflitos que se formam em torno da noção de hiperbens transcendententes. No contexto atual, falar de hiperbens é falar de conflitos entre hiperbens imanentes e transcendententes. O filósofo canadense afirma que idéias morais, as idéias sobre o bem, são formas de entendimentos sobre

a condição humana, isto é, a identidade humana relacionada ao bem. As práticas humanas, na família, na sociedade, na política, nas comunidades religiosas, obedecem a um padrão de obrigações e proibições. As idéias sobre o bem articulam esses padrões de obrigações e proibições. Logo, as práticas estão relacionadas a certas idéias-forças.

A crítica dos modernos à hiperbens religiosos, conforme relacionada abaixo, é contraditória segundo Taylor, porque ao rejeitarem a noção do bem na articulação da moral, ainda assim possuem bens articulados por sua respectiva fonte de bens que os alimentam. Há a defesa de equivalentes morais entendendo como desnecessária a aporia sobre bens transcendentais. Aqui se trata da visão utilitarista de Bernard Willians que entende que:

(...) nossas obrigações socialmente definidas (...) como as que proíbem matar, infligir ferimentos aos outros, mentir e coisas do gênero, são moldadas em parte pelas exigências funcionais de toda sociedade humana (Ibid., p. 79).

Em diferentes situações se pode sentir a necessidade de obrigações morais sem recorrer a bens religiosos. Utilitaristas não precisam da intuição de bens religiosos para saber que é útil para a convivência social dizer “por favor”, “desculpe”. Na sociedade socialista anela-se a busca de bens como a igualdade absoluta independente de posição ou sexo, autonomia, solidariedade entre indivíduos independente da visão religiosa. Taylor arremata este assunto dizendo que “o bem e o certo não fazem parte do mundo estudado pela ciência natural” (Ibid., p. 81).

Há também o problema do pluralismo moral que aponta para a incomensurabilidade ou da impossibilidade de se afirmar a superioridade de bens entre culturas diferentes.

Por último, numa visão mais pós-moderna, Foucault, por exemplo, afirma que o compromisso com hiperbens é algo ilusório, pois os mesmos estão sempre entremeados em relações de dominância. Nietzsche em seu ataque ao racionalismo absoluto hegeliano rejeitou a razão e o pensamento moral em todas as suas formas de discriminar e qualificar sentimentos e desejos humanos em superiores e inferiores (Ibid, p. 99-100). Para o filósofo canadense, essa rejeição foi um auto-

engano porque ele mesmo, Nietzsche desenvolveu e proclamou a moral do “contra-ideal do super-homem e o hiperbem da aceitação sem reservas (Ibid., p. 139).

A apresentação dessas argumentações, segundo Taylor, apenas reforça a idéia de que a recusa dos hiperbens pelos modernos se faz em nome da manutenção de outros hiperbens imanentes.

A filosofia clássica informa que a moral do bem viver para Platão e Aristóteles estava na atividade racional. Afirmção da vida é a dedicação do indivíduo ao que considera importante para a manutenção da vida. É a dedicação da vida ao trabalho, à produção de bens necessários à vida, a vida familiar etc. Estas atividades de infra-estrutura para a manutenção da vida era atividade dos escravos e dos animais no tempo de Aristóteles. Os demais que tinham esta infra-estrutura solucionada se dedicavam ao lado superior da vida, isto é, a vida contemplativa da política, filosofia, artes.

Com o advento do cristianismo o bem viver passou a ser a contemplação da vontade de Deus, permanecendo a infra-estrutura para manutenção da vida como atividade inferior. Ao longo da Idade Média manteve-se a hierarquia da manutenção da vida como exclusividade dos leigos: “monges e freiras oravam por todos, assim como os leigos trabalhavam lutavam e governavam por todos” (Ibid, p. 281).

A Reforma protestante com Lutero altera o sentido da afirmação da vida em relação às concepções filosóficas antes disseminadas. Por exemplo, a concepção de altruísmo, termo utilizado no século XIX, tão importante para a excelência moral é um aspecto em que se pode ver esta diferença:

O sábio estóico está pronto a renunciar alguma coisa “preferida”, como saúde, liberdade ou a vida, porque a considera de fato sem valor, (...). O mártir cristão, ao renunciar à saúde, à liberdade ou à vida, não declara que elas não têm valor. Pelo contrário, o ato perderia seu sentido se elas não fossem muito preciosas. (Ibid, p. 282-283).

É neste sentido que a vida é um valor fundamental. Cristo já havia declarado entregar sua vida à morte para que outros tenham vida, logo a vida é preciosa e isto diferencia a morte de Cristo em relação a Sócrates, pois este ao morrer afirma não estar perdendo nada de valor, é como se a vida não fizesse parte do bem que se deva valorizar.

Em Lutero a vida é afirmada e há outro motivo para sua afirmação: a idéia de sacerdócio universal a que todos os crentes são vocacionados. A compreensão de sacerdócio universal diminui a hierarquia entre as vidas e invalida a distinção entre sagrado e profano. Assim a vida monástica não era superior à vida leiga. A vida cotidiana que se realiza no trabalho, no casamento e na vida familiar é santa porque é vontade de Deus que homem e mulher se amem, amor assumido no casamento.

A afirmação da vida com este sentido espiritual específico afetou a estrutura social que se organizava através de distinções entre pessoas superiores e inferiores, e posteriormente, resultou na defesa da dignidade universal de todas as pessoas. Também deu grande impulso à ciência que “estando voltada para o benefício geral da humanidade (...) [cumpre os] propósitos divinos” (Ibid., p. 299). A atividade racional, compreendida nestes parâmetros espirituais, possui um fim apropriado. A razão é um instrumento intelectual para os propósitos da vida estabelecida por Deus.

Essa compreensão da afirmação da vida foi se transformando aos poucos. No contexto cristão, todas as coisas que Deus criou são boas para o uso do homem, elas existem para servir e glorificar a Deus, fora deste contexto ou no contexto mais secularizado, a afirmação da vida passa a ter valor em si mesmo, isto é, “os seres humanos passam a interessar-se por essas coisas não em função de Deus, mas em proveito próprio (Ibid., p. 286).

Segundo as análises presentes na obra *As Fontes do Self*, a cultura ocidental adotou um hiperbem que desenvolveu a moral majoritária da neutralidade. A compreensão dessa moral se faz necessária para compreendermos a disputa entre diferentes hiperbens, pois buscamos a possibilidade de fundamentação da moral cristã considerando a realidade em que ela deve atuar.

Lima Vaz reportando a esta obra de Taylor, afirma que na ética clássica cristã a razão contemplava o comportamento (ethos) disponível tendo como referência o Bem. O comportamento em suas diversas manifestações era o ponto de partida que iria constituir o discurso ético. A ética moderna inverte essa prioridade e em sua teoria do conhecimento o indivíduo tem primazia sobre o ethos. Aqui a identidade ética do indivíduo, pressuposta na ética clássica, é o ponto de partida do discurso ético, identidade pensada num contexto de pluralidade cultural e, portanto, de

conflitantes propostas éticas (2004) p. 20-21). Diferentes teorias da moral neste contexto separam sujeito e a comunidade que o entrelaça originando o individualismo ético atual.

Assim o ocidente desenvolveu “(...) uma cultura individualista [em três sentidos]: valoriza a autonomia; atribui um papel importante à auto-expressão, em particular do sentimento; e sua visão do bem viver em geral implica envolvimento pessoal” (TAYLOR, 2005, p. 396).

Os bens presentes nas fontes morais são capacitadores morais, sejam nas visões morais seculares ou teístas. Mas na moral da neutralidade eles não são reconhecidos.

A moral neutra se apresenta como isenta de erro, superstição, fraude e religião e por se mostrar assim Taylor fala dessa moral como uma “parasita”, isto é, uma moral que se afirma por meio da denuncia do erro constatado de outras fontes morais. Certos humanistas que consideram todos igualmente filhos de Deus teriam uma humildade exemplar se comparados aos orgulhos cristão que se consideram “salvos”.

Assim o filósofo canadense vê algo contraditório nessa moral que no século XVIII promoveu perseguições religiosas e punições legais brutais “alimentando a infâmia que se propunha a esmagar” (Ibid., p. 436-437). Fez mais. A razão desprendida instrumental unida à ciência desejou uma sociedade extremamente organizada e, sem dúvidas, produziu imensos benefícios, mas também conduziu a experiência dos campos de concentração nazista ou a destruição do meio ambiente pela necessidade de exploração das riquezas naturais que aumentam a riqueza de uns poucos capitalistas.

Segundo Taylor, evitar a dimensão religiosa não é uma forma de evitar o dilema da vida concreta em que vivemos. Pensar na importância do bem para a moral e de quanto o silêncio das éticas modernas em relação ao bem afetam a compreensão da moral pode ser descrito pela superficialidade com que a reflexão ética se desenvolve a partir argumentos rasos. Uma “má ação, deve ser algo ruim (assim, o nacionalismo deve ser ruim por causa de Hitler, a ética comunitária por

causa de Pol Pot, uma rejeição da sociedade instrumental por causa da política de Pound e Eliot, e assim por diante)”. (Ibid, p. 642).

Tais argumentos são catastróficos porque perdem de vista o bem que está sendo sacrificado em cada uma das posturas acima mencionadas. Tal moral da neutralidade se torna confusa pela forma como se fundamenta.

O filósofo canadense se pergunta como sobreviveria a moral da neutralidade ou moral da benevolência universal, conforme os naturalistas da razão desprendida instrumental, se conseguissem abolir de vez a religião. A religião desaparecendo como fundamentariam sua moral? (Ibid, p. 659). É fato que a religião esteve envolvida com o sacrifício e mutilação da dignidade humana para satisfação de algum desejo de poder sob o véu religioso. Mas “os campos de extermínio foram perpetrados por ateus, numa tentativa de realizar os ideais mais elevados da perfeição humana” (Ibid, p. 661). Logo podemos concluir que perigos estão por toda a parte, seja da religião, seja de qualquer concepção imanentista da moral.

Esta moral da neutralidade onde não podem ser afirmados universais, onde tudo só possui valor segundo a anuência do indivíduo, indica que alguns aspectos da razão iluminista radical amparam a compreensão confusa a respeito da moral atual. É preciso procurar e encontrar os modos e os conteúdos da fundamentação da ética da neutralidade. Quando a localizamos, descobrimos uma ontologia que dificulta reconhecer as próprias fontes morais. Mas elas existem segundo Taylor.

Na visão do filósofo canadense a vida dos modernos é orientada por uma noção do bem viver ou da afirmação da vida. Isto é resultado do desenvolvimento de uma visão de mundo e do self que é definido pelas capacidades da razão desprendida onde a dignidade e liberdade auto-responsáveis contribuem para a afirmação da vida.

Essa afirmação da vida não é a mesma proposta por Agostinho ou Lutero que rejeitavam o ceticismo e o materialismo. Em ambos, os seres criados, o homem e as relações de trabalho para a subsistência da vida possuem sentido quando subordinados a Deus. Na cultura capitalista atual, a afirmação da vida mediante o trabalho afirma um usufruir das coisas como um fim em si mesmo e não mais segundo os desígnios divinos. Isso desorganiza a ordem das coisas porque “Quando

o mundo se apossa do coração, ele nos torna falsos perante Deus (...) perante os homens (...) e nos torna falsos perante a própria religião” (SIBBES, Richard apud TAYLOR, 2005, p.287).

Assim na base da moral da neutralidade moderna está um hiperbem, a razão autônoma que desenvolve o individualismo. Sua articulação é confusa por interesses morais na defesa de uma certa concepção de homem. As fontes da moral da neutralidade “emergem por meio da retórica da argumentação, e, sobretudo por meio das denúncias dos erros religiosos e filosóficos que trazem tanto sofrimento à humanidade” (Ibid, p. 435-436).

3.4. Como os comentadores reagem à idéia de hiperbens em Taylor

Tatyana Friedrich em sua dissertação: *Identidade moderna: Perspectiva do comunitarismo* (2009) ao tratar da história e análise da identidade moderna retoma Taylor afirmando o conflito entre hiperbens com fontes morais distintas cuja raiz da confusão está localizada na filosofia do naturalismo. “Os imperativos morais da cultura moderna surgem das noções dos padrões morais comuns de liberdade, benevolência, afirmação da vida cotidiana, justiça universal, igualdade, autogoverno, afastamento do sofrimento e da morte” surgem de diferentes. Mas estes hiperbens poderiam comunicar-se já que estão intrinsecamente ligadas a noções de interioridade – que por sua vez, é moderna e com perspectiva moral (Ibid, p. 14-17).

As análises modernas não conseguem se dissociar da fonte teísta, ou do naturalismo da razão desprendida na vertente da ética da liberdade auto-responsável ou ainda do expressionismo romântico. Os objetivos da revolução dos estudantes em Paris, em 1968, tinham aspirações românticas de harmonia pessoal e interpessoal, de destruição de barreiras. Os movimentos do “potencial humano” nos EUA tinham base no expressivismo original (FRIEDRICH, 2009, p. 15)

Assim a divisão das fontes contribui para o surgimento de um tipo de teoria moral sem qualquer referência ao bem, tal como ocorre com a (meta) ética procedimentalista moderna que vê os compromissos de benevolência e justiça pelo

prisma da obrigação moral, tornando sua face negativa mais dominante e evidente e afastando-se das fontes morais.

A partir da razão desprendida e do expressivismo subjetivo, sociedade moderna tendeu para o modo de vida instrumental desprendido que esvazia o significado da vida e ameaça a liberdade pública. Tal descrição da vida em sociedade foi nomeada como jaula de ferro (Weber), modelo de ação instrumental da teoria capitalista (Marx), desencantamento (Weber, a partir de Schiller), divisão ou fragmentação em relação à natureza (Marx, Lukács, Adorno e Horkheimer, Marcuse), perda de ressonância no ambiente humano, quanto a coisas e vínculos. Do ponto de vista do subjetivismo de alguns escritores, tratando do problema experiencial subordinado ao moral e político, todo o processo moderno acaba empobrecendo o significado da ordem cósmica pública (FRIEDRICH, 2009, p. 16).

Segundo Taylor (2005) o que está em jogo nestas análises é o afastamento da identificação dos bens presentes na vida moderna. Tais bens seriam os da realização pessoal através da defesa dos direitos a igualdade e da liberdade auto-responsáveis.

No artigo de Gisela Gonçalves: *Comunitarismo ou Liberalismo?* (1998), a discussão sobre os hiperbens se apresenta na análise entre o justo e o bem, afirmando que ambos traçam a fronteira entre os pensamentos morais antigos e modernos. Os antigos se perguntavam qual o bem objeto do meu desejo levaria à melhor forma de vida (eudaimonia) ou a busca do bem em si. Os modernos priorizam a questão do justo ou qual a melhor forma de agir não tendo em vista o bem, mas a própria felicidade e às condições que tornam possível a procura do bem, conduzida por cada indivíduo (dever).

Para Gonçalves (1998) esta controvérsia percorre discussões entre liberais e comunitaristas que na visão de Taylor, deve ir além do lado normativo da questão. A questão do bem possui um lado ontológico sobre a condição possível em que se pode falar de pessoa em sociedade. Ainda segundo o filósofo canadense o mal estar moderno se expressa no individualismo, no desencanto do mundo, relacionado com uma racionalidade tecnológica e instrumental e, por último, uma perda da liberdade. O individualismo revela a pouca disposição dos indivíduos para se sacrificar em nome de valores ou hiperbens universais transcendentais. Isto facilita a visão

economicista, científico, calculista que domina as relações humanas “favorecendo a idéia do outro como um puro meio na persecução de um fim particular” (Ibid, p. 8). Como consequência o individualismo afeta a perda da liberdade individual e coletiva ou política.

A discussão ontológica do self moral de Taylor propicia pensar hiperbens não tão centrados no indivíduo como uma forma da melhor realização possível do ser humano em sociedade. É através de configurações imbuídas de intersubjetividades que se dá “a construção da minha identidade porque o meu julgamento de valores e do valor da minha própria existência só tem sentido enquanto objeto de reconhecimento social, de confirmação social”.

3.5. Justificativa da moral teísta (transcendente cristã) de Charles Taylor na obra *As Fontes do Self*.

É claro que o teísmo é contestado quanto à sua veracidade. Seus oponentes podem julgá-lo com rigor e achar que seria degradante e desastroso para os humanos se ele fosse verdadeiro. Mas ninguém duvida que aqueles que o adotam encontrarão nele uma fonte moral inteiramente adequada (TAYLOR, 2005, p. 409-410).

A afirmação acima envolve automaticamente a dúvidas dos teístas sobre a possibilidade de maior plenitude da dignidade humana sem Deus, conforme defendem os partidários da razão desprendida. Esses últimos questionam se Deus existe. Os humanistas contemporâneos podem ir mais longe. Para eles essa pergunta sobre a existência ou não de Deus simplesmente não lhes interessa.

Para Taylor, ainda que padrões morais imanentes se preocupem com a vida e o bem-estar de todos, os seres humanos na terra defendam a justiça global entre os povos, proclamem a Declaração dos Direitos Universais, é claro que todas estas intenções são transgredidas diariamente e tudo isto pode envolver alguma hipocrisia, sentimento de obrigação não-cumprida, culpa ou seu inverso, satisfação consigo mesmo. É louvável as grandes ações em favor de necessitados por motivo de catástrofes naturais, terremotos, tsunamis, secas, epidemias etc., e aqueles que não se envolvem com a benevolência obrigatória se descobrem com auto-condenação por força do egoísmo que dificulta sua melhor satisfação moral. (Ibid, 657-658).

As campanhas televisivas impulsionam esse auxílio humanitário, mas por serem ações temporárias nos leva a refletir sobre a seriedade delas. Isso tem a ver com o quanto somos movidos por um sentimento intenso de que de fato os seres humanos são dignos e qual fonte sustenta este padrão de valor. (Ibid, p. 657). Dito de outra maneira, algumas pessoas mais comprometidas com suas fontes morais costumam tomar distância no envolvimento televisivo, imediato, de ajuda aos afetados por alguma desgraça, como o sofrimento dos que perdem casas, parentes ou desconhecidos soterrados por causa de deslizamentos de terra, enchentes etc. Passada a gritaria contra a falta de responsabilidade de alguma autoridade ante tal desgraça, quando na televisão o fato já não comove, pessoas mais comprometidas se colocam a disposição dos necessitados de uma maneira mais prolongada, provendo ajuda espiritual, psicológica, a orientação para a busca de seus direitos e ajudando na organização dos próprios necessitados a verem suas potencialidades.

No ocidente a base originária dessa benevolência universal imanente vem do teísmo judaico-cristão e sua:

(...) noção cristã original de *agápe* [como um] amor que Deus tem pelos seres humanos, que está ligado a estes serem boas como criaturas (...). Os seres humanos participam desse amor por meio da graça. Há uma afirmação divina da criatura, que é captada na frase repetida no capítulo I do gênesis depois de cada etapa da criação, “e Deus viu era bom”. A *agápe* é inseparável desse “ver que é bom”. (Ibid, p. 657-658).

Porém Taylor é categórico em afirmar que a aceitação do Bem transcendente se faz pelo fato complexo de sermos movidos por ele (Ibid., p. 103). Tal situação se repete em qualquer teoria moral, mesmo nas atuais. E no caso do transcendente judaico-cristão, ser movido não implica apenas a aceitação racional do Bem, mas amar e ser amado por este bem: “Numa concepção cristã, a santificação envolve certo grau de participação no amor (ágape) de Deus pelo mundo, e isso transforma o modo como vemos as coisas e tudo o mais que desejamos e julgamos importante” (Ibid, p. 98).

Essa questão do amor ao bem na particularidade do Bem transcendente que estamos tratando indica que, quando articulamos o sentido do bem em nós ele se torna valioso de tal maneira que outros bens podem ser relativizados. Nosso amor a Ele se torna a mais plenificante e incomparável experiência de sentido da vida que

alguém possa ter. Ele se torna incomparável em relação a qualquer tipo de experiência, sentimento ou pensamento.

Ele não recusa outros bens. Recusa a ser comparado a qualquer outro bem existente. É o amor a Ele que torna essa plenificação possível. É esse amor que dirige a vida somente daqueles que assim entendem esse Bem religioso.

Na obra *As Fontes do Self Taylor* utiliza firmemente as idéias de Agostinho, entre outros para fundamentar a moral teísta cristã. Em Agostinho (354-430), segundo o filósofo canadense, “O Deus cristão ainda pode fazer coisas com base nas idéias, porque elas são seus próprios pensamentos, eternas como eles”.

Há duas coisas a serem destacadas nesta afirmação de Taylor sobre Agostinho. Seguindo esta linha de raciocínio se pode afirmar que as crenças de Agostinho estão apoiadas no Deus da Revelação em Cristo através da Bíblia e na razão iluminada por Deus que pode então externar proposições sobre essa verdade. Ele, Agostinho desenvolve a doutrina da criação *ex-nihilo* utilizando a noção platônica de que as coisas têm origem e forma em Deus. É de João, discípulo de Cristo, que Agostinho assume o Verbo criador e a doutrina da Trindade. O universo criado segundo a bondade divina é fruto de uma ordem ou vontade racional afirmada no Gênesis: “e Deus viu que era bom” Tal como a Idéia do Bem em Platão. A visão dessa ordem e o amor a ela é racional (Taylor, 2005, p. 169-170).

A diferença entre o que é racional para Platão e Agostinho está em que este último faz uma oposição entre exterior/interior ou matéria/espírito onde o exterior é a parte corporal e o interior é o lugar da alma. Esta visão tem conseqüências para a moral cristã porque desenvolverá a noção do homem interior, visão esta superior porque na atenção ao que está dentro do homem que se encontra Deus, a verdade. Em Platão a razão vê o exterior contempla imediatamente a ordem das coisas ao apreender a Idéia do Bem. A ordem racional das coisas ou o Bem pode ser apreendido pela observação da natureza. Em Agostinho a razão primeiro apreende a ordem das coisas voltando sua atenção para dentro, tendo a alma iluminada por Deus que lhe capacita ver e amar o Bem e a bondade das coisas criadas (Ibid, p. 170-173).

Esclarecemos melhor a compreensão do bem cristão comparando com o bem platônico. Se você é um platônico raciocina percebendo que o mundo externo está ordenado, organizado a partir da Idéia do Bem, e esta Idéia do Bem preside também as demais idéias que o sujeito possui de maneiras a impedir que os desejos possam ver seus imperativos dominando o ser. Então a Idéia do Bem traz conseqüências para sua vida prática: “unidade consigo mesmo, calma e posse serena da pessoa sobre si própria, pois enfrenta com êxito aos apelos destrutivos do desejo (Ibid, p. 156, e 172).

Em Agostinho, a linguagem da interioridade se tornou um elemento de fontes morais que mais marcou a cultura ocidental (Ibid, p. 175). Recepcionando a filosofia de Platão o cristianismo de Agostinho raciocina percebendo Deus como o bem e criador de todas as coisas e isto traz conseqüências para o seu agir cotidiano.

A experiência de Agostinho revela que “Deus deve ser encontrado não apenas no mundo, como também, e mais importante, nos próprios fundamentos da pessoa. (...) Deus deve ser encontrado na intimidade da presença da própria pessoa diante de si mesma” (Ibid, p. 178).

Esta percepção da ordem na criação e nas demais coisas não se dá diretamente como em Platão, mas mediante uma atenção para dentro de si, para o homem interior ou sua alma, e pode acontecer mesmo ser através de um “raro êxtase místico” (Ibid, p. 172). Seja como for, se por lento processo de visibilidade deste Ser Supremo ou pelo raro êxtase místico, a memória e a razão, iluminada por Deus, provoca o desejo de conversão da vontade que redireciona toda compreensão e sentido da vida. A verdade não está em mim, mas na visão de Deus que descubro em mim ou intimidade de minha auto-presença.

O Bem cristão é encontrado dentro de nós, Deus, princípio que ilumina nossa razão e capacita ver a ordem exterior da criação como obra de Dele. Deus é descoberto na atividade do conhecer a si próprio do indivíduo. Deus é uma experiência assimétrica para cada pessoa da mesma forma que a atividade de pensar, sentir e experienciar o são para qualquer pessoa. (Ibid, p. 174).

Segundo Taylor, é claro que esta epistemologia pode ser criticada, mas ela formou absolutamente a cultura ocidental e está reificada nas formas “autocentradas

do subjetivismo moderno”. Nela Agostinho ensina que conhecimento seguro é não duvidar de nossa existência interior e exterior. “Agostinho foi o inventor do cogito, porque foi o primeiro a tornar o ponto de vista da primeira pessoa fundamental para nossa busca da verdade”. Assim, tendo consciência de estar sentindo e pensando sobre coisas várias, posso compreendê-las melhor sendo iluminado por ou na dependência de algo além deles, algo a quem a razão deve obediência e estabelece uma relação de amor. Voltando-me para Deus estou dando atenção a algo profundo que está em minha memória revelado muito antes através da expressão bíblica “lembra-se de Deus” (Ibid, p. 178-179).

Como vimos o caminho em direção à interioridade é importante argumento de Agostinho porque o mesmo defende a tese de que não podemos nos perder na admiração das coisas criadas, mas encontrar-se com o criador de todas as coisas. Deseja garantir a atenção do sujeito para o Absoluto Universal que dá sentido à existência ou os particulares. No secularismo atual a noção dessa interioridade desenvolvida por Agostinho e que influencia Descartes está presente no apelo a uma sabedoria antiga, o cuidar de si, da saúde (nossa alma, para os antigos, o corpo para o homem moderno) (Ibid., p. 174-176). A razão nem está em pé de igualdade com a Revelação. A atenção a si mesmo já não contempla mais o Absoluto, mas as coisas individuais, particulares e a si mesmo de maneira absoluta (SCHAEFFER, 2003, p. 33).

3.6 - O bem constitutivo cristão e as influências do tempo presente

3.6.1 - Hiperbem cristão e razão despreendida

A fonte racionalista de que fala Taylor pode ser traduzida como o modelo de compreensão da razão que ganha expressão a partir das Revoluções Inglesas, Americanas e Francesas entre o século XVII e século XIX. Tal fonte tinha objetivos sociais, políticos, filosóficos e epistemológicos, mas fundamentalmente objetivos morais. A crença na racionalidade desejava construir o melhor tipo de sociedade que já existiu, muito melhor que a que foi regida pelos objetivos religiosos cristãos. Um

iluminismo como rejeição total da dimensão religiosa verificou-se mais intensa na experiência francesa e menos na Inglaterra e EUA.

De qualquer forma havia a crença de que a razão aplicada segundo a concepção científica traria o progresso constante. O conhecimento científico revelaria a verdadeira vocação do ser humano, sujeito autônomo e construtor da democracia representativa. O sujeito racional, autônomo e democrático construtor da sociedade racional, progressista e democrática desembocou no sujeito moralmente individualista que usa a razão também para oprimir e dominar (SILVA, 2002, p. 111-113).

Posteriormente a razão desprendida foi acusada de esvaziar a vida de significado e de ameaçar as liberdades públicas, isto é, as instituições e práticas públicas de autogoverno. A perda de significado pode ser descrita em vários sentidos, mas para os propósitos deste trabalho ficamos apenas com a idéia de “desencantamento” do mundo de Weber. O mundo antes visto sob a perspectiva do sagrado passou a ser visto como um “domínio neutro de meios potenciais para nossas finalidades” (TAYLOR, 2005, p. 639).

Diante de uma vida anteriormente rica do ponto de vista comunitário, a vida dos modernos se passa através de uma série de “associações volúveis, mutáveis, revogáveis, destinadas (...) a finalidades extremamente específicas” (Ibid, p. 641).

A razão desprendida com sua marca individualista esteve presente nas práticas religiosas, protestantes e católicas. O secularismo ocidental é uma variante do valor que se dá para a autenticidade porque representa o compromisso do sujeito com sua interioridade. Assim entendido o secularismo pode ser visto de várias maneiras: no desenvolvimento da religião pessoal, possível porque o sujeito se desvencilhou da idéia de mundo encantado, conduzido por uma força sobrenatural; na diminuição de práticas mágicas e alguns aspectos rituais do cristianismo tradicional reorganizadas pela repressão da Reforma e a Contra Reforma; o rompimento com a dimensão espiritual interior também pode ser resultado de um apelo interior por autenticidade coerente.

Essa influência da razão desprendida pode levar a ortodoxia de uma religião estabelecida rotular de heresia qualquer nova experiência religiosa. Sua fonte pode

estar obstruída e capacidade de gerar experiência significativa está refém de um racionalismo que leva ao formalismo. A maioria das morais seculares ocuparam o lugar da religião colocando ênfase no compromisso interior pois a razão aponta para o rompimento com a religião (TAYLOR, 2003, p. 20-26).

A individualidade gerada por este tipo de racionalismo também pode ter seu lado positivo. Para Durkheim manter vínculos com o sagrado implica pertencer a uma Igreja. A individualização me permite o direito de escolha da denominação ou igreja que me parecer mais correta. Hoje não parece correto estar numa igreja que não foi objeto de escolha. Noutros tempos a pessoa se encontrava integrada a uma religião pela força e mantinha uma relação correta com Deus contra sua vontade. O famoso massacre da noite de São Bartolomeu em 1572, que propiciou o Édito de Nantes, é um exemplo marcante. A partir deste incidente, em 13 de Abril de 1598, Henrique IV concedeu aos huguenotes o direito de não serem mais perseguidos. Passaram a ter liberdade de culto até a revogação do Édito por Luis XIV, contrariando a orientação do Papa Inocêncio XI. Os huguenotes voltaram a ser perseguidos e se espalharam para a Prússia, EUA e África do Sul (Ibid., p. 103).

3.6.2. Hiperbem cristão e expressivismo

A fonte expressivista é um desenvolvimento do romantismo alemão do século XVIII, movimento de reação ao excesso do racionalismo despreendido e um passo para o encontro com a noção do bem, onde é afirmado que ouvindo a voz ou os sentimentos interiores encontramos a verdade. Em sintonia com a natureza o ser humano encontra sua dimensão moral, pois somos movidos aos sentimentos mais ricos e significativos.

A aceitação da voz da natureza em nós não é a negação da razão, mas a tentativa de evitar a divisão entre razão e sensibilidade. A forma como cada indivíduo dá vazão a essa voz interior em sintonia com a natureza é um ato de criação do melhor que esse apelo interior orienta a ser realizado. Como cada indivíduo é um self único, firma-se o processo de individuação e individualismo no mundo moderno (Ibid, p. 19).

No campo político o romantismo expressivista inspira a denúncia aos males da razão instrumental na sociedade industrial feitas por Tocqueville e Marx. Mas inspira os nacionalismos, isto é a construção de uma identidade nacional e idéias de cidadania, povo, nação ou self coletivo. (2003, p. 20).

A natureza como fonte do bem fica em segundo plano com o sucesso da ciência e da tecnologia. Movendo-se para mais dentro de si, para o interior, as fontes morais agora são um paradoxo. Voltando-se para o seu interior, o indivíduo busca sua subjetividade, mas tal experiência é também uma antissubjetividade, pois, o que encontra em si mesmo são apelos diversos, selfs fragmentários ou selfs em busca de unidade, ora focando as experiências da linguagem, no instinto, no mítico, na arte (Ibid, p. 20-21).

A fonte expressivista enfatiza o individualismo através da importância dos sentimentos, de se viver a autenticidade e a exibição como modo de ser. “Encontramos a verdade dentro de nós e, em particular, em nossos sentimentos” (TAYLOR, 2005, p. 472). Esta exaltação da expressão pessoal encontra na arte como caminho para a moralidade definida segundo os padrões modernos (Ibid, p. 637).

Tal compreensão expressivista altera nosso entendimento de Deus e também da criação. Taylor dá o exemplo do primeiro momento desse expressivismo em Rousseau, onde fica patente a idéia de que se não ficarmos alertas poderemos perder o contato com a voz interior. A natureza pode inspirar meus sentimentos de tal modo que posso concluir e subtrair realização pessoal e lições para a vida concreta. Podemos abafá-la justamente por causa da postura desprendida da razão (Ibid, p. 475).

Posteriormente esse expressivismo inicial vai afirmar que a realização de cada pessoa é uma forma de expressão verdadeira, autêntica na forma como expressei meus pensamentos, nas palavras que utilizo ou escrevo. Tal expressão é minha forma de manifestar a visão que tenho das coisas.

Neste expressivismo cabe ao indivíduo confiar na sua intuição e esta se converte no mais precioso recurso espiritual. Para Schleiermacher o importante era escutar a voz interior e deixar-se governar por este sentimento. A norma é cada qual

siga o caminho de sua própria inspiração espiritual. Você até pode não se encaixar em alguma ortodoxia, mas possui a si mesmo e isto se torna como fonte que ressoa o sagrado. Não abandone seus instintos religiosos pois eles estão em ti e eles não podem ser caracterizados como uma heresia ou algo inferior.

Gisele Gonçalves (1998) em seu artigo *Comunitarismo ou Liberalismo?* afirma que o expressivismo apela para o ideal de autenticidade e define valores como a sinceridade e a genuinidade pessoal do indivíduo para consigo mesmo (relativismo moderno), mas não [deveria dispensar] um destinatário - o outro. O caráter dialógico da existência, essencial à cultura democrática, exige que do outro advenha o reconhecimento e a confirmação da identidade individual.

William James é herdeiro desse ataque ao excesso de racionalismo do século XVIII e final do XVII, principiada pelos pietistas, como John Wesley no campo cristão e pelos hassidim no campo judaico. Ambos defendem que a plenitude do compromisso religioso está na intensidade das emoções e suas expressões contra o intelectualismo doutrinal, este último visto como sutilezas e perfeições da erudição (TAYLOR, 2003, p. 30).

Taylor concorda que certas práticas religiosas envolvem a confiança em nosso impulso interno e nosso desejo de estar na presença de Deus. No lado Católico temos entre tantos exemplos São Francisco de Sales ou espiritualidade jesuíta, que busca o Bem no caminho interior da consolação e da desolação. Pelo lado protestante temos Wesley influenciado pela espiritualidade católica francesa. O próprio James é influenciado pela espiritualidade de santa Teresa de Ávila (Ibid, p. 27-34).

Podemos ver que a perspectiva expressivista contribuiu para o pensamento de que a vida religiosa é resultado de uma decisão pessoal, pois no meu interior se dá o desenvolvimento espiritual e as formas como eu as interpreto. Dentro deste escopo escolho a igreja que mais tenha a ver com minha forma de interpretar a vida. Com isso posso chegar a concluir como não importante estar integrado a uma igreja ou vinculado ao povo de Deus (Ibid, p. 104).

A concepção expressivista se esforça para resistir a uma frente de espiritualidade de autoridade monolítica. Querem contribuir para a blindagem da

identidade, da emoção e do sentimento religioso moderno. Por meio dos meus sentimentos verdadeiros defino os bens mais elevados que é o tema dessa dissertação. Tal postura reflete o pouco envolvimento social, político e religioso dos nossos tempos e a defesa do atomismo individual que gera conflitos na esfera social.

3.6.3. Hiperbem cristão e Individualismo

Segundo Taylor é historicamente inequívoco a defesa da valorização do indivíduo, seus sentimentos e pensamentos que se desenvolveram muito nas Igrejas protestantes. A contra reforma católica esteve atenta na defesa de um compromisso mais exigente do clero para se comprometer de maneira mais intensa e pessoal ao rebanho (TAYLOR, 2003, p. 22).

Levar a sério uma religião como prática autêntica, neste contexto significa diminuir a importância dos rituais externos, adotá-la de forma mais pessoal, mais devota, mais interna, mais comprometida. Neste sentido, do ponto de vista da Reforma, a confissão dos pecados para um padre foi considerada uma prática externa de pouco valor sem o real compromisso interior que é o que importa.

A valorização do compromisso autêntico possui uma tradição fundamentada, em ambas as práticas cristãs, por exemplo, no salmo 51 que afirma que Deus deseja um coração arrependido e não puras oferendas. Porém essa ênfase no individual marca a noção ocidental contemporânea da religião pessoal produz efeitos diversos (Ibid, p. 23).

A onda individualista não diminui a crença na transcendência secular ou teísta. O individualismo faz diminuir o significado da vida que se torna uma busca constante, segundo MacIntyre (TAYLOR, 2005, p. 32-33). O indivíduo vive no espaço coletivo, seja na sociedade ou na Igreja, de uma maneira mais recolhida, mais egoísta. Ele habita esses espaços de convivência e dele retira apenas o que lhes interessa. Se o sujeito adere a um bem religioso e escolhe uma comunidade, pode ter pouco envolvimento, ou melhor, é grande o esforço de padres e pastores para que o membro não frequente o local apenas nas liturgias dominicais pois, em

grande parte, o que o fiel deseja do espaço sagrado é apenas o enriquecimento pessoal. Tal individualismo desvirtua a mais alta moral cristã, a vida com outros irmãos de fé, a unidade dos irmãos, a convivência fraterna.

É preciso muito esforço atrativo para um envolvimento maior. Os católicos carismáticos e os evangélicos parecem obter ter mais sucesso neste aspecto de envolvimento ágape à revelia das respectivas ortodoxias religiosas, do sistema social que alimenta o isolamento e o prazer solitário no consumo. Não é objetivo de esse trabalho analisar a verdade ou as causas dessa observação.

3.7. A fonte, o Bem e suas exigências: o indivíduo e a comunidade.

Taylor fala diversas vezes de configurações e fontes. Também da crise dos horizontes de sentido, inclusive da fonte cristã e seu Bem. Se há problemas nas configurações então precisamos procurar pela fonte e seu mover complexo.

Taylor fala da crise da configuração cristã utilizando as imagens de William James quando este aborda a questão do que seja central numa religião, isto é, a experiência religiosa de primeira mão na obra *Las Variedades de La religión hoy* (TAYLOR, 2003). O que é assunto central nessa obra é o tema dos “nascidos duas vezes”. Os nascidos uma vez são pessoas que possuem uma visão positiva da vida. Estão convencidos de que tudo está bem no mundo e Deus está do seu lado. Mas há os que poderiam ser caracterizados como almas enfermas. Estes não conseguem desviar a atenção para a dor, o sofrimento e a maldade presente no mundo.

Há aqui a distinção entre uma mente sã e uma mente enferma. A primeira experiência de consciência enferma chama-se “melancolia religiosa” onde o mundo parece distante, estranho, sinistro e sombrio. Seria de fato a perda de sentido onde se tem a sensação de que algum sentido da vida desaparece por completo por algum tempo. A segunda forma de experiência de consciência enferma se caracteriza pelo medo. O medo não é falta de sentido, mas uma experiência que tem conteúdo definido. A experiência de que este mundo perverso pode traduzir-se no sentimento de desespero por sentir-se envolvido por um mundo sombrio de maneira

absoluta. A terceira forma de experiência da consciência enferma é a noção muito presente dos próprios pecados. Aqui o sujeito é atormentado pela consciência da própria natureza pecadora que pode bloquear ou paralisar a vida (Ibid, p. 44).

James acredita que as religiões de salvação possuem dispositivos mais adequados para trabalhar essas consciências enfermas, pois as mesmas são religiões de salvação e isto significa que o homem deve morrer para a vida irreal e nascer para outra, mais real (Ibid., p.46). Estas religiões ajudam o indivíduo a superar estes estados de consciência perturbadores por meio do “segundo nascimento”. O que vem a ser isto? uma experiência de libertação, devolução a um estado de confiança na salvação, do sentido das coisas e no triunfo do bem diante deste contínuo mundo mal.

Quando Taylor confirma a crise de configurações denominada por Weber como “desencantamento”, faz posteriormente uma reflexão específica que serve para fazer uma leitura da crise da experiência judaico-cristã neste dias. O filósofo canadense, analisando a obra acima mencionada, defende as teses de que: a religião pode ser definida como a experiência do divino nos indivíduos é uma experiência da transcendência de primeira mão, uma experiência poderosa e original; a vida religiosa entendida como comunidade ou igreja deriva da experiência de transcendência de segunda mão, que institucionaliza e transmite a experiência de primeira mão.

O locus autêntico da religião é a experiência individual, de primeira mão, onde as pessoas podem definir justificar e racionalizar seus sentimentos e não tanto a vida corporativa. Esta definição de religião originária de sentimentos e idéias individuais que capacitam as pessoas a conduzir suas vidas é marca crucial para os pragmáticos e da cultura moderna segundo Taylor (Ibid, p. 20).

Apesar do constante perigo de perder-se a experiência de primeira mão é preciso enfrentar-se o forte individualismo até porque as igrejas, entendida como reunião dos crentes, são meios pelos quais se transmite a experiência do Bem transcendente, dispositivos adequados para a adesão de outras pessoas à fé, organizações adequadas para adotar ações conjuntas que derivam dos compromissos da fé. (Ibid, p. 34).

O drama da existência concreta e sua relação com o que chamamos de sentido da vida revelam o sucesso ou a dolorosa experiência da impotência humana frente os desafios vários que limitam a sua realização. Podemos falar de limites em diversas direções. A pessoa está situada em meio às pressões sociais, políticas e econômicas de seu contexto de tempo e espaço que lhe afetam com maior ou menor intensidade; estar desempregado; não ter estudo suficiente para competir no mercado de trabalho; não ter a disposição como tratar de maneiras satisfatórias da saúde e gastos com a manutenção da moradia.

Mesmo neste contexto Taylor defende a possibilidade da relação entre o crente e a divindade como formas de viver de acordo com as exigências de Deus. Protestantes e Católicos firmam a experiência da transcendência judaico-cristã pelas vias do envolvimento pessoal e comunitário. O amor fraterno preside as relações que por sua vez deve ser irradiado para os que não fazem parte da comunidade. A vida com Deus exige por um lado esta intensidade da vida interior alimentada pela relação entre o crente o Divino, mas por outro lado também é central na relação com Deus a comunidade e não apenas o indivíduo (Ibid, p. 35).

Como afirmei acima, o termo fonte apareceu diversas vezes e o presente capítulo buscou falar da fonte moral Transcendente cristã como uma configuração que promove orientação e sentido da vida. O filósofo canadense afirma que a busca de sentido está na agenda dos modernos e que diferentes configurações deveriam promover orientações para a vida. Então fonte e busca de sentido são importantes para a forma como nos compreendemos enquanto pessoas, cujas identidades são movidas por bens.

Tal como Taylor, que ao final da obra *As fontes do Self*, expressou sua esperança no teísmo judeu-cristão, configuração esta assumida para dialogar os dilemas éticos de nossa época, também me sinto comprometido com esta fonte e apresento justificativas.

O Bem enquanto fonte se torna disponível por meio de diferentes linguagens. A leitura cristã do Antigo e Novo Testamento é uma linguagem que fala dessa fonte e dessa orientação para a vida. Há uma passagem significativa presente no 4º capítulo do Evangelho de João, onde se conta a história de uma mulher Samaritana. Ela busca água junto a um poço e também se encontra com Jesus. Num diálogo

entre ambos a mulher encontra respostas para sua vida pessoal. Este encontro é plenificante porque, segundo essa narrativa, na sua busca em tirar água de uma fonte, é tomada por um forte sentimento, sem sombra de dúvidas, da presença de outra Fonte. Ela experimenta amor recíproco que alguém a ama para além das aparências. Este alguém reconhece e se interessa pela sua diferença apresentando a si próprio como diferente, como fonte, como Filho de Deus.

Fonte e razão para viver estão presentes nesta história e na de tantas outras pessoas que aderem à fonte cristã. Taylor fala que o específico da fonte é que ela move de maneira complexa. Os compromissos desse encontro com a fonte cristã, com erros e acertos, moldaram a história do Ocidente.

A razão iluminista radical opta por viver o drama existencial enfrentando orgulhosamente os dilemas da falta de sentido da vida, vendo nisto, a grande dignidade do homem maduro. Esta postura questiona a suposta falta de racionalidade no teísmo, seja ele qual for. A despeito do questionamento, a racionalidade dessa entrega pessoal a um Ser externo que orienta a vida das pessoas, essa razão não é anulada no fato Cristo. A dúvida não desaparece e a realidade é o desafio a ser interpretado cotidianamente.

O que acontece é que, o pensar, o sentir e o agir desta busca por compreender o muito ou o pouco da vida, se faz sob a presença desse Absoluto. Diante de questões várias encontramos: Moisés a perguntar “(...) Quem sou eu para ir ter com Faraó e tirar do Egito os israelitas?” (Ex. 3, 11) (identidade, solidariedade e justiça); Maria a mãe de Jesus pergunta: “como poderá isto acontecer?” (Lc, 1, 34) (questionamento); Paulo fala que “Hoje vemos como por espelho, confusamente; mas então veremos face a face” (1º Cor 13,12) (presente e futuro); Inácio de Loyola que leva a sério os sentimentos, procura discernir entre eles aqueles que melhor o encaminha para realizar o “Mágis” (avaliações fortes); após ter a vida iluminada por Deus, Agostinho relata nas *Confissões* o antes e o depois de seu encontro com Deus (razão de viver). Poder

A lista dos que tomam a configuração cristã como referência é longa. Nelas se encontrarão as distinções qualitativas, os valores fortes, seus hiperbens, que orientam o self moral.

CONCLUSÃO

Algumas biografias caracterizam Taylor e seu pensamento como um *Carrefour*, termo este entendido como lugar onde caminhos se encontram e seguem direções diversas. Este lugar de cruzamentos seria a apreensão teórica do filósofo canadense sobre os principais temas e dilemas do período contemporâneo como a vida privada e pública, o particular e o social, o uno e o plural, o imanente e o transcendente, a luta pelo reconhecimento no interior das diferentes sociedades, diferenças e identidades, hiperbens.

Tal como Platão se preocupou em sua época, que a razão encontrasse o Bem que ordena as demais coisas, também Taylor propõe a reflexão da moral do bem a partir dos conceitos de configurações, hiperbens ou bens constitutivos e self moral. Eles se tornam chave de leitura para uma compreensão da ética e das questões que o tema suscita no campo político, social, religioso, cultural e da pesquisa científica.

As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna (2005), obra central utilizada para os objetivos dessa dissertação, ofereceu-me como um campo para coleta de informações valiosas. Interroguei na introdução desse trabalho se era pertinente recolocar o problema da fundamentação da moral transcendente ou voltar a refletir e procurar explicações sobre o que somos, como e por que neste contexto moderno.

A obra citada Taylor apresentou um contexto onde as interrogações acima fazem sentido. De fato, os séculos XX e XXI foram períodos de aguda percepção das contradições a respeito de alguns ideais iluministas modernos que buscavam a construção de uma sociedade ancorada nos valores da liberdade, igualdade e fraternidade. Tais objetivos seriam conquistados pelo poder absoluto da razão, tendo a ciência como a norma da verdade universal. O filósofo canadense confirma o sentimento difuso entre entusiasmo pelas conquistas alcançadas no campo científico/tecnológico, mas também de fragmentação e incerteza quanto ao presente e o futuro na vida pessoal e nos projetos de sociedade.

É no 1º capítulo* que a pertinência das questões morais aparece com intensidade e clareza, e são descritas num contexto difuso da modernidade,

segundo a leitura de Taylor. A vida e o pensamento do filósofo canadense, a partir da breve apresentação de algumas de suas obras, destacam a sua preocupação com a ética nas relações sociais e na política, inclusive com o seu comprometimento pessoal.

As questões do multiculturalismo e do pluralismo ético são temas relevantes que aparecem na própria biografia do filósofo e são refletidos a partir de sua experiência pessoal bilíngüe e bicultural na província do Quebec no Canadá, considerando ainda a influência de Isaiah Berlin em seu histórico compromisso acadêmico e possivelmente político.

No campo teórico, percebemos sua crítica à noção de racionalidade humana que desenvolve o atomismo individualista do Estado liberal. Taylor deseja afirmar que bens públicos não podem ser sacrificados em relação a legítimos bens individuais. Então desenvolve a noção de liberdade que não perca o horizonte das demandas sociais.

Os temas do liberalismo e comunitarismo assumem um rosto original em Taylor. Neste debate o filósofo canadense busca preservar valores individuais homogêneos, mas também priorizar o reconhecimento das diferenças ou diferentes tradições culturais.

Minha hipótese principal sobre a plausível defesa da fundamentação da moral ancorada no bem religioso partiu da constatação de que a epistemologia proposta por Taylor abarca ou permite justificar diferentes propostas morais, por isso falamos em fundamentação da moral em seu sentido plural que, portanto, inclui a moral religiosa cristã. Penso que também deixei claro que tal fundamentação da moral tayloriana foi questionada quando tratei da discussão sobre hiperbens.

Iniciei uma explanação sobre a origem da crítica de Taylor à epistemologia moderna a partir de Descartes. Com esta a moral terá condições de mais tarde secularizar-se de maneira a tomar a forma que hoje a encontramos, isto é, a epistemologia que a princípio reconhece o bem e que termina por desconsiderá-la fazendo com que a moral ancorada no útil fique em primeiro plano em relação à outrora destacada moral ancorada no bem.

Taylor entende que para compreender essa mudança de perspectiva no campo da moral acima descrita, é preciso entender o papel da teoria do conhecimento. A leitura do agir moral, segundo a epistemologia cientificista que descreve e explica o humano como qualquer outro objeto não humano, para o filósofo canadense, é insuficiente para descrever a realidade humana mais ampla.

O filósofo canadense propõe uma nova epistemologia onde reúne filósofos clássicos da tradição ocidental e alguns dos modernos do século XX como Platão, Aristóteles, Agostinho, Descartes, Locke, Rousseau, Herder, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Hegel e Heidegger, bem como da interpretação fenomenológica para compreensão mais adequada do agir humano.

Taylor, em contraste com a visão de ser humano da epistemologia moderna em vigor, utiliza como recurso a fenomenologia e hermenêutica que lhe propicia a descrição e explicação da vida humana com maior riqueza, isto é, ser humano movido por finalidade. Neste momento desenvolvemos as noções de configuração, distinções qualitativas, avaliações fortes, self moral, corpo, linguagem, narrativa, hiperbens, conceitos utilizados por Taylor para falar da realidade interior do ser humano que não deve ser desconsiderada por qualquer ciência humana.

Nossa interrogação inicial sobre a possibilidade de fundamentação da moral transcendente é assumida positivamente por Taylor através de diferentes frentes nas quais se envolve e reflete sobre a modernidade, sua epistemologia e moral decorrente. A acusação de que a obra *As fontes do Self* não trata de questões econômicas e políticas que certamente estão envolvidas nas questões morais, é resultado de uma opção muito clara do filósofo canadense justificada pelo foco na transvaloração dos valores e suas relações para a compreensão do self. Veja o que você escreve: “A acusação de que Taylor . . . é resultado de uma opção do autor . . .”. São dois sujeitos, os que acusam e o próprio Taylor. É isso mesmo? Se for o caso, faça referência à página específica do texto onde isto é melhor explicado.

O apanhado histórico, medieval e moderno, presente na obra central desta dissertação, procura apresentar as transformações da compreensão do self sobre si mesmo, até chegarmos aos dilemas éticos dos dias atuais. Dentre esses dilemas, o pior deles é o individualismo que possui duas fontes, segundo nosso filósofo. Porém Taylor não se faz inimigo da cultura moderna no seu conjunto, não objetiva sua

condenação como fazem os principais teóricos da pós-modernidade, tema que não tratamos nesse trabalho. Ele opta por compreender as condições em que nos encontramos e a partir de tal compreensão postula horizontes a serem explorados.

A respeito do meu objeto de pesquisa sobre a racionalidade de hiperbem ou Bens religiosos possuírem objetividade, o filósofo canadense argumenta em favor dos mesmos enquanto realidades conflituosas, existentes independente de desejos humanos, disponibilizadas por meio de configurações qualificadas diversas. Todo este contexto envolve a linguagem ontológica para falar das reações morais. Essa ontologia permite a Taylor construir a argumentação em favor do seu realismo moral e enfrentar as espinhosas contra argumentações a respeito da objetividade dos mesmos.

Nessa dissertação, a configuração cristã, Deus é o Bem, fonte onde se fundamenta a teoria da moral que permite as distinções qualitativas, as formas de pensar e responder sobre as razões de nossas obrigações morais para com outros, qual o melhor sentido da vida e o que seja uma vida digna. Essa racionalidade foi apresentada por meio das idéias de Agostinho que apresenta toda a criação como dádivas boas do Deus que é bom e inspira os homens a serem bons e a amar o Bem.

O Bem cristão, fundamento da moral cristã, foi postulado por causa da epistemologia e ontologia proposta por Taylor que procura libertar a compreensão humana para essa realidade do Bem. Com diz o filósofo canadense, diante da epistemologia cientificista só uma violência nos faz perceber a realidade dos bens morais e de Deus sua fonte principal (referir-se à pg. do texto onde esta noção de “violência” é explicada)..

Para aqueles que adotam essa fonte cristã, a dignidade humana não fica diminuída. Ao admitirem uma realidade externa a si, não perdem a liberdade. Todos esses valores fundamentais da modernidade como liberdade, autonomia, autenticidade estão garantidos, apenas que, submetidos ou pensados a partir dessa realidade divina, propiciam uma realização mais plena do ser humano. O filósofo canadense explica que o fundamental não é provar a existência real da fonte moral, pois o que conta é o fato de sermos movidos por essas fontes de maneira complexa. As provas do “ser movido” estão amplamente catalogadas na história e o específico

da moral cristã se fundamenta hoje com o desafio de dialogar com a pluralidade instalada por outras fontes para o melhor benefício humano.

O que conta a favor do esforço de Taylor em recordar o valor da moral do bem cristão é o fato da experiência espiritual atual estar embaraçada pelas exigências morais puramente modernas que lutam entre si. Isso cria as condições do individualismo, do vazio existencial que propicia o enfraquecimento do envolvimento social e encaminhado a pessoa para o consumo que se alimenta das insatisfações humanas infinitas.

O âmbito da dissertação, e as perspectivas abertas

As questões desse trabalho poderiam ser enriquecidas e ampliadas a partir da leitura de obras posteriores que Taylor escreveu como *A Catholic Modernity?* (1999) e *The Secular Age* (2007), e também com a contribuição de outros comentadores do filósofo canadense, que no tempo disponível desse mestrado não me foi possível dar conta.

Está disponível à reflexão a forma como podemos explorar os limites do que concebemos por hiperbens, razão, liberdade, autonomia e autenticidade. As contribuições da moral cristã geralmente são recusadas pelo seu passado histórico. Se conseguirmos avançar, apesar dessas questões históricas, poderemos ver algo além, algo mais essencial e ser movido por essa experiência cristã.

Então há caminhos no doutorado futuro, que esta dissertação ainda pode percorrer na relação entre os hiperbens seculares e hiperbens da concepção cristã. Em meio ao contexto atual, mais favorável a razão desprendida ou o expressivismo romântico que hipervaloriza a liberdade enquanto individualismo e subjetividade como autenticidade, é possível ainda refletir as dificuldades ou aberturas relativas ao Bem, na sua experiência de primeira mão, uma referência à linguagem utilizada por Willian James quando fala sobre o específico da experiência religiosa.

Por fim, *As fontes do Self* e a reflexão sobre a fundamentação da moral cristã indicam caminhos que esta dissertação ainda pode percorrer. Como disse acima, volto minha atenção para fonte cristã, seu hiperbem principal, o Deus cristão, e a

complexa forma como nos conectamos atualmente ao seu mover de primeira mão, e também para a reflexão do hiperbem autenticidade, entendido como uma narrativa sobre a busca do ser que se é ou o voltar a ser quem se é, algo altamente valorizado pelo expressivismo atual, segundo essa fonte cristã da moral.

BIBLIOGRAFIA

ARAUJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo, Loyola, 2004. (Coleção Filosofia).

BAKER, D.P. Charles Taylor's Sources of the Self: A transcendental apologetic?. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 47, n. 3, p. 155–174, 2000. Disponível em: <http://www.springerlink.com/content/r400gv732r7q67g3/>. Acesso em: 27 de Abril de 2010.

_____. Morality, structure, transcendence and theism: A response to Melissa Lane's reading of Charles Taylor's Sources of the Self. *International Journal for Philosophy of Religion*. Disponível em: <http://www.springerlink.com/content/r400gv732r7q67g3/>. Acesso em: 27 de Abril de 2010. (Trad. Nossa).

BARBOZA FILHO, Rubem. Sentimento de democracia. São Paulo: *Lua Nova* [online]. n.59, pp. 05-49, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n59/a02n59.pdf>. Acesso em: 14 de Janeiro de 2010.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Trad. Monges de Maredsous (Bélgica). São Paulo: Ave Maria, 1971.

BITTENCOURT, Veiga. O liberalismo contestado: A crítica da liberdade negativa por Charles Taylor e Quentin Skinner. *Revista Habitus UFRJ*. Vol. 5 - Nº 1 - 2007. Disponível em: <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br/pdf/5liberalismo.pdf>. Acesso em 04 de janeiro de 2010.

BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E.P. (Org.). *Compêndio de filosofia*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

CAILLE, Caillé; LAZZERI, Christia, SENELLART, Michel (Org.). *História Argumentada da Filosofia Moral e Política: A felicidade e o útil*. Tradução: Alessandro Zir. Porto Alegre: editora Unisinos, Coleção Idéias, 2004.

Centro Nacional de Cultura. *Fórum de Debate*. Disponível em: <http://www.e-cultura.pt/ForumDisplay.aspx?ID=40>. Acesso em: 05 jan. 2010.

CONFERÊNCIA SOBRE ISAIAH BERLIN NO INSTITUTO DE FILOSOFIA PRÁTICA DA UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR EM AVEIRO. Cidade do Porto, 2009. Disponível em: http://www.gov-civil-aveiro.pt/historico_todasasnoticiasedestaques.php. Acesso em: 12 de dez. 2009.

DESCARTES, René. São Paulo: Abril Cultural, **1979**. (Col. **Os Pensadores**)

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.

CARVALHO, José Sérgio. Podem a ética e a Cidadania ser Ensinadas? Campinas, São Paulo: *Revista Pro-Posições*, v. 13, n. 3, p. 157-168, 2002. Disponível em: <http://mail.fae.unicamp.br/~proposicoes/textos/39-artigos-carvalhojs.pdf>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2010.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das Religiões*. 4ª Ed. São Paulo: Paulus, 2007.

FOSCHIERA, Rogério. *Autenticidade e Educação em Charles Taylor*. 2008, p.277. TD: Tese de Doutorado na área de religião e educação, São Leopoldo, 2008.

_____ Educar na autenticidade em Charles Taylor. Porto Alegre: *Revista Educação*, v. 32, n. 3, p. 365-374, set./dez. 2009

FRIEDRICH, Tatyana Scheila. Identidade moderna – Perspectivas do comunitarismo. Buscalegis, 2009. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/direito/article/view/7057/5033> Acesso em: 12 de fevereiro de 2010.

GIL, Thomas. A antropologia hermenêutica de Charles Taylor. II. Discurso Filosófico. Petrópolis: *Concilium* 285, 2000/2.

GONÇALVES, Gisela. Comunitarismo ou Liberalismo. Universidade Beira do Interior, BOCC, 1998. Disponível em: <http://bocc.ubi.pt/pag/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>. Acesso em: 18 de Janeiro de 2010.

GOMES, Vera Cândido Pinto. Da cidadania igual aos direitos multiculturais. CIARI – Centro de Investigação e Análise em Relações Internacionais. Disponível em: http://www.ciari.org/investigacao/da_cidadania_igual_aos_direitos_multiculturais.pdf. Acesso em: 12 de janeiro de 2010.

GOMES, Vera Cândido Pinto. Da cidadania igual aos direitos multiculturais (2004). Portugal: Universidade do Minho - CIARI, artigo nº 38 [online] Disponível em: www.ciari.org/investigacao/a_med_do_discurso_pol_pela_cs.pdf. Acesso em: 12 de Dezembro de 2009.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

Instituto da Linguagem da Universidade Nova Lisboa. Dicionário de Filosofia Moral e Política. Lisboa, 2002. Disponível em: http://www.ifl.pt/ifl_old/dfmp.htm. Acesso em: 26 de janeiro de 2010.

LENMAM, James. Metaética. Trólei - *Revista de Filosofia Moral e Política*, nº 1, 2003. Disponível em: http://www.spfil.pt/trolei/tr01_lenman_intro.htm. Acesso em: 12 de janeiro 2010.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica*. 2. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2004.

MATTOS, Patrícia Castro. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Frase*. São Paulo: Annab2lume, 2006.

MENEZES, Maria Célia de. Construção do Eu na Modernidade e na visão religiosa. *Revista Aulas*. [S.L.]: nº 4, abril 2007/julho 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: Entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando A.; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). *História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia da Letras. 1997, p. 78-79.

MURDOCH, Iris. "Against Dryness: A Polemical Sketch" in I. Murdoch, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature* (London: Chatto & Windus, 1997), p. 287.

NIGRO, Rachel. Charles Taylor: As fontes Morais do Self Moderno. Rio de Janeiro, 2003, 115p. Dissertação de Mestrado - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2003.

Nova Lisboa: Instituto da Linguagem da Universidade, 2002. Disponível em http://www.ifl.pt/ifl_old/dfmp_files/comunitarismo.pdf. Acesso em: 26 de janeiro de 2010.

RAGUSO, Fabrizia. O desafio do multiculturalismo : entre a identidade e o reconhecimento : uma leitura a partir de Charles Taylor. Tese de Doutorado. Braga: Universidade do Minho, 2005. Disponível em revista Repositório, 23/01/2006; <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/9125/1/O%20Desafio%20do%20multiculturalismo.pdf>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2010.

RIZZUTO, Ana-María. *Por que Freud rejeitou Deus?: Uma interpretação psicodinâmica*. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, ?, 1998.

RODRÍGUEZ, Rubén Benedicto. Charles Taylor: Identidad, comunidad y libertad. Universitat de Valencia – Espanha: Servei de Publicacions, 2005. Disponível em: http://www.tesisexarxa.net/TESIS_UV/AVAILABLE/TDX-0701105-132255/benedicto.pdf. Acesso em: 05 de Janeiro de 2010.

ROUANET, Luiz Paulo. Diversidade cultural e universalidade de valores. Revista Tempo e Memória; 2; 2; 2004, p. 133; 154. Disponível em: <http://www.sescsp.org.br/sesc/Conferencias/subindex.cfm?Referencia=2858&ID=12&ParamEnd=6&autor=2861>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2010.

SCHAEFFER, Francis. Como viveremos: uma análise das características principais de nossa época em busca de soluções para os problemas desta virada de milênio. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Teoria cultural e educação: Um vocabulário crítico. Belo Horizonte, Autêntica, 2000a.

_____. Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo. 2ª Ed., 3ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2002b.

SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. O corpo percebido. Idanca.net Textos/Estudos. Disponível em: <http://idanca.net/lang/pt-br/2003/07/01/o-corpo-percebido/71/>. Acesso em: 20 de Abril de 2010.

TAYLOR, Charles. La ética de la autenticidad. Barcelona: Paidós. 1994.

_____. *Philosophical Papers*: v. 1 O Agir e a linguagem humana. Cambridge University Press, 1985.

_____. As Fontes do Self: A construção da identidade moderna. Tradução de Adail U. Sobral, Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Argumentos Filosóficos. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Varieties of Religion Today: William James Revisited. 2002, Harvard University Press, Cambridge, EE.UU., y Londres.

_____. Las Variedades de La Religión Hoy. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2003.

_____. In Infopédia [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2010. [Consult. 2010-05-12].

Disponível em: www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$charles-taylor](http://www.infopedia.pt/$charles-taylor)>. Acesso em: 11 nov. 2009.

The Secular Age (2007).

TELES, Roberto José Lube. A crítica comunitarista de Charles Taylor. PUCPR: Projeto de pesquisa CAPES – Área Filosofiateologia – subcomissão Filosofia – linha de pesquisa: O liberalismo político e seus críticos, 2004 Disponível em: filosofianreapucarana.pbworks.com/f/minicurso.ppt. Acesso em: 13 de janeiro de 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações Filosóficas. trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

VERGEZ, André; HUISMAN, Denis. História dos Filósofos. 7^a. Ed. Tradução: Lélia de Almeida Gonzalez. RJ: Freitas Bastos, 1983.