

**UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE**

**ELIAS JUSTINO BARTOLOMEU BINJA**

**MULTICULTURALISMO: A identidade do sujeito nas  
tensões sociais contemporâneas em Charles Taylor**

**São Paulo  
2010**

**ELIAS JUSTINO BARTOLOMEU BINJA**

**MULTICULTURALISMO: A identidade do sujeito nas  
tensões sociais contemporâneas em Charles Taylor**

Dissertação apresentada à Universidade  
Presbiteriana Mackenzie como parte das  
exigências para a obtenção do título de Mestre  
em Educação, Arte e História da Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Monteiro de Araujo

**São Paulo  
2010**

B613m Binja, Elias Justino Bartolomeu

Multiculturalismo: a identidade do sujeito nas tensões sociais contemporâneas em Charles Taylor / Elias Justino Bartolomeu Binja. – 2010.

124 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura) -  
Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010.

Bibliográficas: f. 120-123

1. Multiculturalismo. 2. Identidade do Sujeito. 3. Liberalismo.  
4. Comunitarismo. 5. Educação. 6. Charles Taylor. I. Título

CDD 370.117

**ELIAS JUSTINO BARTOLOMEU BINJA**

**MULTICULTURALISMO: A identidade do sujeito nas  
tensões sociais contemporâneas em Charles Taylor**

Dissertação apresentada à Universidade  
Presbiteriana Mackenzie como parte das  
exigências para a obtenção do título de Mestre  
em Educação, Arte e História da Cultura.

Aprovada em 15/12/ 2010

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Paulo Roberto Monteiro de Araújo**  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

**Prof. Dr. Orlando Bruno Linhares**  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Carlota Josefina M. C. dos Reis Boto**  
Universidade de São Paulo

## RESUMO

Esta pesquisa investiga, a partir da abordagem do multiculturalismo em Charles Taylor, a identidade do sujeito nas tensões sociais contemporâneas. Duas obras nos servem de aporte teórico: *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna* e *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. A questão de fundo do presente trabalho é: quem e qual a identidade do sujeito multicultural, considerando as tensões pelo reconhecimento das diferenças nas sociedades contemporâneas. As novas formas de convivência no campo político propiciaram a emergência de novas práticas políticas democráticas, expressas na tensão entre liberais e comunitaristas. Charles Taylor, geralmente identificado com o partido comunitarista, no entanto, defende um posicionamento peculiar, que mais reflete das consequências de sua antropologia filosófica, por meio de sua ontologia moral, do que de militância partidária. Entretanto, para melhor explicitar as novas formas de convívio no campo político, empreendemos uma caracterização das sociedades contemporâneas, salientando nelas as condições de emergência das tensões nas práticas políticas democráticas: a construção mítica da identidade nacional e a globalização. E, conseqüentemente, da antropologia filosófica tayloriana, esboçamos uma proposta de educação para a autenticidade, com vista a realçar e distinguir o papel da educação na formação do sujeito e da sua identidade.

Palavras-chave: Multiculturalismo. Identidade do Sujeito. Liberalismo. Comunitarismo. Educação.

## ABSTRACT

This research investigates, from the approach of multiculturalism, in Charles Taylor, the identity of the subject in the contemporary social tensions. Two works serve as theoretical basis: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* and *Multiculturalism*. The bottom line of the present work is: who and what is the multicultural identity of the subject, considering the tensions by the recognition of the differences in the contemporary societies. The new forms of coexistence in the political field propitiate the emergence of new democratic political practices, expressed in the tensions between liberals and communitarians. Charles Taylor, usually identified with the communitarian party, advocates a peculiar positioning, that reflects more of the consequences of his philosophical anthropology through its moral anthology, than party militancy. However, in order to better explicit the new forms of coexistence in the political field, a contemporary society characterization is undertaken, highlighting the emergence conditions of tensions in democratic political practices: the mythical construction of the national identity and globalization. And, consequently, from the Taylorist philosophical anthropology, a proposal of education for authenticity can be outlined, aiming to enhance and distinguish the role of education in the formation of the subject and also of his identity.

Keywords: Multiculturalism. Identity of the Subject. Liberalism. Communitarianism. Education.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO 1 - O SUJEITO CONTEMPORÂNEO</b>	<b>12</b>
<i>1.1 O Sujeito e sua construção sócio-histórico-cultural: a questão da formação humana a partir dos pressupostos kantianos – o esclarecimento racional como autonomia</i>	<i>15</i>
1.1.1 O sujeito: razão, conhecimento e experiência	16
1.1.2 O sujeito e a moral	19
1.1.3 O sujeito e/na educação	24
1.1.4 O sujeito e o esclarecimento	27
1.2 Imanência e crítica do pensamento kantiano	30
1.3 O ser humano como agente moral	33
1.4 A expressividade do agente humano	39
1.5 A Relação do agente humano com a linguagem	43
<b>CAPÍTULO 2 - A IDENTIDADE EM QUESTÃO</b>	<b>48</b>
2.1 Os Tipos de Avaliações	54
2.1.1 Avaliação fraca	56
2.1.2 Avaliação Forte	57
2.2 A identidade e o reconhecimento	58
2.3 Identidade ou Identidades	66
<b>CAPÍTULO 3 - MULTICULTURALISMO: ASPECTOS POLÍTICOS</b>	<b>73</b>
3.1 Bases de Emergência	77
3.1.1 A construção “mítica” da identidade nacional	78
3.1.2 A globalização	81
3.2 As práticas políticas e a identidade: democracia liberal	85
3.3 Novas formas de convivência no campo político	91
3.3.1 Debate entre liberais e comunitaristas	91
3.3.2 Taylor e o comunitarismo	94
<b>CAPÍTULO 4 - A EDUCAÇÃO E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE: EM BUSCA DA AUTENTICIDADE</b>	<b>100</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>116</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>120</b>

## INTRODUÇÃO

O que caracteriza as sociedades contemporâneas é o multiculturalismo – termo que designa o conjunto de estratégias que possibilitam a existência e o convívio de muitas culturas numa localidade, cidade, país, sem que uma se imponha sobre as outras, e implica necessariamente em reivindicações e conquistas das chamadas minorias (negros, índios, mulheres, homossexuais, entre outras), sendo a principal das reivindicações, a que diz respeito ao reconhecimento. Entretanto, se a diversidade cultural acompanha a história da humanidade, o acento político nas diferenças culturais data da intensificação dos processos de globalização econômica que anunciam uma nova fase do capitalismo.

A discussão do multiculturalismo elege a necessidade de reconhecimento como o elemento unificador das reivindicações em nossas sociedades, considerando que ele implica uma nova leitura da especificidade da contemporaneidade ocidental, como também uma nova visão do que marca a singularidade do agente humano em geral, aí a razão de sua antropologia filosófica, que põe em pauta a identidade pessoal e coletiva. Entretanto, a luta por reconhecimento reafirma a diferença, visto que ela pede reconhecimento da identidade específica de grupos, ao mesmo tempo em que valoriza o princípio da dignidade do indivíduo, como valor intrínseco do indivíduo em um projeto de sociedade em que estava prescrito a dignidade de todos os cidadãos, o que possibilita a emergência do reconhecimento do direito à diferença. Assim, o tema do reconhecimento social aparece como nova forma de se conceber uma teoria crítica que possibilita interpretações, diagnósticos e novas formulações para os problemas das sociedades contemporâneas.

Neste sentido, nos propusemos a discutir as contribuições de Charles Taylor, considerando seu pensamento, fundamentalmente em duas obras: *As fontes do self: a construção da identidade moderna* e *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Nossa questão de fundo no presente estudo é: quem e qual é a identidade do sujeito multicultural? cujo fim é dar luz às tensões por reconhecimento das diferenças nas sociedades contemporâneas. Julgamos que na presente pesquisa abre-se a possibilidade de atentar para preocupação ligada ao papel da educação na formação do sujeito e de sua identidade.

A abordagem tayloriana alcança o ponto crucial para compreensão da moral e da política específica da contemporaneidade, fazendo uma genealogia topográfica moral do ocidente, ficando mais claro quando focalizamos as grandes lutas e contradições sociais da última



metade do século XX. As lutas da contracultura, as novas definições de papéis sexuais, a influência do movimento ecológico, radicalização da oposição entre espaço público e privado, e as lutas das minorias contemporâneas, que redesenharam a caracterização das sociedades ocidentais, possibilitando a entrada de novas aspirações políticas e existenciais específicas. Emerge a crescente eficácia social do princípio da autenticidade, legitimando a luta pelo direito à diferença das minorias que se percebem oprimidas no mundo contemporâneo, compreendida como uma luta pelo respeito ou reconhecimento a uma especificidade fundamental não generalizável.

A antropologia filosófica tayloriana pode ser discutida a partir da moral e da ontologia. Na ontologia defende que o agente humano só encontra sentido em suas ações e na vida articulando suas fontes identitárias, vinculada à comunidade caracterizada por uma cultura, instituições e línguas partilhadas. E na moral, salienta que o agente humano é moral, suas ações e expressões são valorativas, orientadas para o bem, a sua realização existencial e histórica. A liberdade em seu sentido positivo significa sempre a realização seletiva de bens culturais dentro de um horizonte ético pré-existente. Estes elementos, moralidade e identidade, permitem mostrar como a constituição do *self* está intrinsecamente ligada a uma visão de bem e de vida boa, e constituem o centro do pensamento de Taylor.

Estruturalmente, considerando a antropologia filosófica, dividimos o trabalho em quatro partes, que correspondem aos capítulos. No primeiro capítulo, a nossa atenção está voltada para a questão moral, cujo berço em nossa proposta é o pensamento kantiano. Kant é um dos pensadores com quem Taylor vai estabelecer uma relação diversa, critica-o veementemente por seu formalismo lógico, mas o acomoda, tomando-o como ponto de partida para pensar o agente humano. Em seus argumentos, consegue unir as ideias do romantismo da autoexpressão e da autorrealização com o ideal kantiano da autonomia individual e liberdade da pessoa humana.

Neste sentido, diferentemente de Kant, Taylor entende a autonomia e a liberdade individual como conceitos que exigem referência a uma situação, a uma forma de vida cultural específica que a confere conteúdo. A educação em Kant vai consistir em trabalhar no homem sua habilidade, sua prudência e sua moralidade – aspectos que estão diretamente relacionados à formação de seu caráter. A educação kantiana reflete sua antropologia prática, isso nos permite argumentar que a antropologia filosófica tayloriana vai propiciar uma nova abordagem da educação em nossos dias, o que será esboçado no último capítulo. Na abordagem do sujeito contemporâneo, a discussão lógico-formal kantiana dá lugar à identidade vista a partir da emergência do corpo como expressão linguística valorativa.

O segundo capítulo levanta a questão da ontologia, colocando em pauta as especificidades das identidades individuais e coletivas. A identidade compreendida como o conjunto de caracteres próprios e exclusivos com os quais se podem diferenciar um agente humano, no conjunto das diversidades. A sua conceituação em Taylor se insere no quadro de sua abordagem antropológica. No centro de sua abordagem localiza o reconhecimento como uma necessidade básica para a sua melhor formação. As tensões sociais contemporâneas visam o reconhecimento das minorias marginalizadas e, conseqüentemente a justiça social. A identidade no centro das discussões ganha distintas abordagens, podendo com isso, ter diversas definições, conforme o enfoque que se lhe dê, podendo ainda haver uma identidade individual ou coletiva, falsa ou verdadeira, presumida ou ideal, perdida ou resgatada. Identidade ainda pode ser uma construção legal, e portanto traduzida em sinais e documentos, que acompanham o indivíduo. Privilegiamos no fim do capítulo a discussão entre a posição de Taylor que advoga identidade única para cada agente humano, sendo ela dinâmica, como os que defendem múltiplas identidades para cada indivíduo, que podem ser explicitadas em distintos contextos ou não.

O terceiro capítulo discute as implicações da antropologia filosófica nas práticas políticas contemporâneas no ocidente. Se o multiculturalismo tem suas raízes nas áreas de Antropologia, Educação e Sociologia, estas ciências, por terem uma base comum, o estudo do homem e suas significações de grupo, constroem suas reflexões próximas umas das outras. Entretanto, a ação que procura, todos os dias, reafirmar a condição de agentes humanos, de seres que se distinguem de todos os outros na natureza não é outra senão a educação. O diálogo entre antropologia e educação nas demandas sociais contemporâneas, embora seja percebida como uma novidade que se instaura com as transformações da década de 1970, no entanto, é mais antigo que isso. Para Taylor todo modelo educativo tem como pano de fundo uma concepção do humano, uma antropologia.

Com a globalização da economia mundial, as relações sociais tornam-se, no plano econômico e político, cada vez mais transnacionais. E, no plano cultural, pessoas e grupos diferentes entram em contato direto, confrontando suas diferenças. Percebe-se a necessidade de consolidar a defesa das identidades e da pertença étnica. Surge, ao mesmo tempo, a necessidade de um grupo abrir-se e de construir relações de reciprocidade com outros. Então, a possibilidade de um movimento cidadão: os diferentes grupos e indivíduos articulam-se sob a forma de redes e parcerias, onde a complementaridade se constrói a partir do respeito às diferenças. Este é o campo das relações interculturais.

O multiculturalismo, entretanto, é o manejo da diferença em nossas sociedades. Embora isso seja pouco para defini-lo em relação às suas implicações, o termo remete não apenas a um discurso em defesa da diversidade de formas de vida existentes nas sociedades contemporâneas, mas a um conjunto de aspectos fortemente ligados entre si e que carregam a marca de um fenômeno contencioso, resumido em:

- a) reconhecimento da não homogeneidade étnica e cultural dessas sociedades;
- b) reconhecimento da não integração dos grupos que carregam e defendem as diferenças étnicas e culturais à matriz dominante da construção da nação nessas sociedades, logo depois do fracasso das políticas assimilacionistas;
- c) mobilização dos próprios recursos políticos e ideológicos da tradição dominante nos países ocidentais contra os efeitos desta não integração;
- d) demanda por inclusão e por pluralidade de esferas de valor e práticas institucionais no sentido da reparação de exclusões históricas;
- e) demanda por reorientação das políticas públicas no sentido de assegurar a diversidade/pluralidade de grupos e tradições.

Politicamente, abre-se discordância que não deve ser ignorada entre partidários do liberalismo com os partidários comunitaristas, e ambos os partidos baseiam-se nas mesmas posições centrais. Quando o liberalismo político sobrepõe o justo sobre o bem, sendo "justo" o mecanismo de exaltação da moral abstrata, e o "bem" uma ideia de construção da lei, não se importando assim com os fins, mas sim com os meios, no processo de sua criação; o comunitarismo, por sua vez, sobrepõe o bem sobre o justo, onde o "bem" é a justiça, vale dizer, um objeto de discussão visando o perfeccionismo na perspectiva do pernóstico, e o justo, o mecanismo. O comunitarismo visa os fins alcançados, através de ações praticadas em função da construção do bem, do social.

A questão do comunitarismo versus liberalismo parece um pouco utópica, se vivermos em um estado completamente liberal, devido a existência de áreas quase impensáveis de serem substituídas se não forem diretamente amparadas pelo Estado, como é o caso da Educação obrigatória. Por outro lado, a possibilidade de vivermos em um Estado completamente comunitarista é irreal, devido à existência de áreas que não se desenvolvem sob uma política de iniciativa individual, favorecida pelo liberalismo, e outras, que perdem sua sustentação se não tiverem um apoio comunitário.

O quarto capítulo esboça as implicações da antropologia filosófica tayloriana na educação formal contemporânea. A educação atual se depara com inúmeros desafios que nascem do momento em que o mundo se encontra, caracterizá-lo e diferenciá-lo nos ajuda perceber as

variáveis operantes no interior da escola. Saber qual o papel da educação, ou o que podemos esperar dela, permite-nos descortinar as suas condições de possibilidade, a antropologia que lhe serve de pano de fundo. A partir da antropologia filosófica de Taylor é possível fazer uma proposta educativa, o que tentamos esboçar aqui. A educação vista através da abordagem tayloriana, antes de qualquer coisa, precisa tomar ciência da complexidade que significa o período histórico que vivemos e nele a tarefa pedagógica. Isso precisa de uma permanente articulação e educar na autenticidade é educar na articulação.

Por si só, a educação precisa buscar novos horizontes de significados, e os significados podem ser articulados a partir da autenticidade. A escola pode defender a autonomia e a liberdade em coerência com os horizontes de significado e de autenticidade. Para que a educação seja autêntica ela precisa dar conta de algumas questões. Ela precisa partilhar de novos referenciais pedagógicos que não partem de verdades prontas ou de dogmas, e sim, da experiência e da vivência, fazendo caminho muito mais que chegada. Com efeito, é necessário ser original sempre, em cada nova situação cultural ou social, as padronizações não fomentam autenticidade. É preciso gerenciar a originalidade e a diferença nas tensões sociais contemporâneas.

## CAPÍTULO 1

# O SUJEITO CONTEMPORÂNEO

Estruturalmente, dividimos o capítulo em quatro partes, sendo a primeira voltada à análise do pensamento transcendental de Kant, buscando os pressupostos do sujeito corporificado. Esta noção de sujeito corporificado nos ajuda a explicitar o sujeito tayloriano e sua identidade. É assim que, as três últimas partes focalizam o sujeito de Taylor, no que tange como agente moral, a sua expressividade e a sua relação com a linguagem.

Tendo em conta a problemática de fundo da presente pesquisa: quem e qual é a identidade do sujeito multicultural tayloriano? - este capítulo analisa o processo de formação do sujeito contemporâneo<sup>1</sup>, tendo como referência o pensamento de Charles Taylor.

O multiculturalismo levanta, com o debate da diferença<sup>2</sup>, a problemática do sujeito e a identidade. O sujeito pós-moderno resulta de mudanças estruturais e institucionais da sociedade contemporânea, permitindo o deslocamento de qualquer centralidade identitária, tornando flexível a rigidez do sujeito sociológico. Em Taylor a identidade é referenciada no espaço, como meio em que o sujeito está inserido e da cultura a que pertence. Saber quem e qual é a identidade do sujeito multicultural, bem como seu estatuto nas tensões das dinâmicas coletivas na abordagem de Taylor; além de permitir dar ênfase à identidade resultante do processo de formação, e distinguir como a educação formal participa nela, leva-nos a fazer uma pesquisa acerca do processo histórico envolvido nesta formação.

Neste sentido julgamos oportuno partir da proposta kantiana, que discutiu e trouxe uma nova compreensão do sujeito, a partir das tensões do seu tempo: o iluminismo, gestado no humanismo renascentista. Sua filosofia foi a última grande tentativa de resolver os problemas com os quais filósofos dos séculos XVII e XVIII se ocuparam, da qual destacamos a providência de uma fundamentação filosófica para a nova ciência, e desenvolveu a relação dessa nova visão sobre a natureza com a concepção tradicional da metafísica, da moralidade e da religião. E definiu os limites da nossa capacidade de conhecer a realidade natural e

---

<sup>1</sup> Tomamos o termo “contemporâneo” significando o momento histórico atual, no ocidente. Não tratamos da complexidade conceitual do termo, julgando que tal empreita desviaria a atenção da nossa proposta. Neste sentido o termo nos será como um “guarda-chuva” que atenua as tensões conceituais de “modernidade”, “pós-modernidade”, “neo-modernidade” e suas complexas datações ou periodicidade e designações. O uso dos termos no texto nos remete a compreensão do nosso tempo, como parte do que chamamos de contemporâneo. Mais informações consultar: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 66, 791-792.

<sup>2</sup> Este assunto será objeto de discussão no terceiro capítulo.

sobrenatural. Com os resultados de suas pesquisas, Kant definiu a agenda filosófica do início da era moderna, ao explicitar os problemas com os quais os séculos XIX e XX tiveram de se ocupar (WOOD, 2008). É assim que “para Hegel, a filosofia de Kant é inovadora e marca um novo tempo na filosofia, da mesma maneira que Sócrates fez em seu tempo” (BARBOSA, 2010, p. 134). Por isso, movimentos tão diversos como o idealismo especulativo, a fenomenologia e o pragmatismo encontram seus fundamentos na chamada “revolução copernicana” da filosofia transcendental.

O pensamento mais lúcido e avançado, no tempo de Kant, era dominado praticamente pelos iluministas e enciclopedistas franceses, particularmente por Voltaire e Rousseau, as ideias do pensador de Königsberg foram profundamente marcadas pelas ideias de Rousseau, fundamentalmente no que diz respeito à moral. Neste sentido, de Rousseau, Kant assimilou a primazia da moral sobre a filosofia; a liberdade sobre a natureza; a ação sobre a contemplação; e, a razão prática sobre a razão teórica. Considerando que, a primazia da moralidade leva a igualdade à equivalência dos agentes humanos. E a primazia da razão prática vai implicar a crítica da razão teórica, como reflexo do antigo debate entre metafísica e ciência (BARBOSA, 2010).

Em Kant houve uma mudança significativa do significado de metafísica ou filosofia primeira, até então concebida como o estudo da primeira ordem do reino dos seres incorpóreos ou sobrenaturais, para um estudo de segunda ordem, não só do sujeito, como também do modo como a própria investigação humana torna possível o seu acesso a todos os objetos a que se dispõe a estudar.

Ele [*Kant*] chamou a atenção para o modo como as teorias científicas e investigações científicas são formadas pela teorização criativa dos seres humanos como investigadores da natureza e para o modo como a atividade da ciência relaciona-se com outras atividades humanas (WOOD, 2008, p. 17, grifo nosso).

Além disso, revolucionou os fundamentos da Ética, deslocando-a de uma ciência dirigida ao modo como as ações humanas e as avaliações são controladas pelos sentimentos naturais, para uma investigação do modo como os agentes livres governam suas próprias vidas a partir de princípios racionais autoimpostos. A revolução do seu pensamento foi tão abrangente que, até nas relações internacionais se fizeram sentir, ao propor que as relações permanentes entre os Estados deveriam ser de uma paz juridicamente ordenada, em lugar da hostilidade impaciente e a constante preparação bélica, ou para a guerra (WOOD, 2008). As reverberações de seu pensamento político se fazem presentes na contemporaneidade:

Ao enfatizar os fundamentos da razão e erigir a liberdade como o direito natural por excelência, Kant é justificadamente invocado como o teórico maior do liberalismo pelos liberais contemporâneos, especialmente pelos liberais de verdade, como John Rawls o faz na segunda metade do século XX, quase duzentos anos após sua obra. Alguns consideram que Kant abriu o pensamento moderno na Alemanha à liberdade e à razão (BARBOSA, 2010, p. 133).

Sendo a filosofia iluminista caracterizada pelo empenho em estender a razão como crítica e guia a todos os campos da experiência humana – ela pretendeu e levou as luzes da razão às trevas da ignorância e do obscurantismo, tendo a abrangência que vai desde o lançamento da extensão da crítica a toda e qualquer crença e conhecimento sem exceção; passando pela realização de um conhecimento que, por estar aberto à crítica, inclui e organiza os instrumentos de sua própria correção; e culminando com o uso efetivo do conhecimento assim atingido com o fim de melhorar a vida privada e social dos homens – Wood (2008) salienta que as realizações de Kant deram-se fundamentalmente porque ele representou muito bem o espírito crítico do iluminismo ou esclarecimento do século XVIII. Kant teve o espírito do radical questionamento e autorreflexão exigindo que toda a atividade humana que possa justificar-se ante o tribunal da razão.

Kant aplicou esse espírito em cada área da vida: às ciências, à crítica estética, à moralidade, à política e acima de tudo à religião. Sua posição em cada área da filosofia é difícil classificar-se em categorias habituais (tais como “racionalismo” e “empirismo”) porque representa ao mesmo tempo a síntese de posições passadas e a redefinição fundamental das matérias que fundamentam a oposição entre as escolas tradicionais de pensamento. Na teoria do conhecimento, Kant é um racionalista, mas limita o conhecimento humano ao que pode ser dado pela experiência. Na ética, ele considera os seres humanos subordinados a uma lei moral que vincula absolutamente, mas sustenta que a única autoridade possível de tal lei é aquela da própria vontade racional. Na estética, ele considera os juízos do gosto como inteiramente subjetivos e não-cognitivos, mas defende a posição de que eles têm uma validade universal tão estreita quanto aquela da ciência ou da moral. Na religião, ele considera a nossa própria razão como a única autoridade final, mas nega que o conhecimento abra espaço para a fé (WOOD, 2008, p. 18).

Em relação ao iluminismo, como já dissemos, segue a esteira de Rousseau, e recusa-se a identificar o esclarecimento como o mero aprendizado ou aquisição de conhecimento, mas o vê como o abandono de uma condição de imaturidade, na qual a inteligência da pessoa vê-se compelida a ser guiada por outros. Assim, a filosofia de Kant é conscientemente criada para a era das luzes, na qual os indivíduos começam a pensar por conta própria e todas as matérias de interesse comum passam a ser decididas por um público esclarecido, por meio do livre pensamento e argumento na comunicação (WOOD, 2008). Por isso julgamos que uma

abordagem do sujeito contemporâneo passa necessariamente por Kant, por ter sido o autor da guinada de pensar o sujeito e conhecer sua realidade objetiva. Essa nova perspectiva no pensamento reverbera na história pós-kantiana, influenciando significativamente a compreensão da realidade na contemporaneidade.

Sublinhamos até aqui a importância de Kant na história do pensamento, e procuramos salientar a relevância da filosofia crítica na abordagem do agente humano a partir da nova abordagem que o iluminismo propiciou. Em todos os âmbitos, o pensamento kantiano prestou uma significativa contribuição, o que de certa forma, nos ajudou a legitimar a nossa pesquisa do sujeito contemporâneo em Charles Taylor, partindo de Kant. Taylor (2000) reconhece a importância dos argumentos da filosofia crítica no seu pensamento e na compreensão da natureza do sujeito e a posição do mesmo no mundo.

A partir de Kant, Taylor (2000) analisa o sujeito em três perspectivas: dos argumentos transcendentais ou teóricos, afirmando o sujeito corporificado ou engajado no mundo e consciente de si; da ética, sustentando a liberdade do sujeito e sua dignidade, que reside na sua natureza racional e na autonomia da sua vontade; e da política, discutindo os desdobramentos do seu pensamento no liberalismo de igual dignidade. Suas críticas ao pensamento kantiano concentram-se na ética, partindo da razão instrumental, que legitima o sujeito autônomo e atômico; bem como sua antropologia prática, que fundamenta o liberalismo da igual dignidade, que é indiferente ou cego em relação às diferenças individuais e coletivas, a base das identidades nas sociedades atuais.

### ***1.1 O Sujeito e sua construção sócio-histórico-cultural: a questão da formação humana a partir dos pressupostos kantianos – o esclarecimento racional como autonomia***

O iluminismo, impregnado do humanismo renascentista, do qual Kant é um dos filósofos de relevo, significou um projeto racionalista que punha em questão os alicerces religiosos do mundo medieval, pondo em segundo plano a questão da fé e mudando a sua perspectiva. O iluminismo propôs uma nova forma de apreensão da realidade, a partir da razão e autonomia do indivíduo (BARBOSA, 2010).



Tendo o sujeito<sup>3</sup> como centro de sua filosofia, Kant, além de reformular a maneira de pensar, levantou o problema que dividiu a história da ética. Segundo MacIntyre (1996), Kant foi ao mesmo tempo típico e supremo representante do iluminismo ou esclarecimento. Típico, por sua compreensão no poder de argumentação racional e na eficácia da reforma das instituições; e supremo, por buscar resolver os problemas recorrentes do esclarecimento ou reformulá-los de uma maneira muito mais fecunda. O mesmo autor relata que Kant ao ler Rousseau, acerca da dignidade da natureza humana, tomou-a como objeto de análise. E como na teoria do conhecimento, entende que a tarefa do filósofo é indagar o caráter de nossos conceitos morais, para tornar a moralidade possível. Kant buscou expor o sujeito moral a partir de critérios formais e do ponto de vista fora de qualquer ordem social concreta.

### 1.1.1 O sujeito: razão, conhecimento e experiência

Na *Crítica da Razão Pura*, ou crítica da razão especulativa, Kant (2001) examina *os juízos teóricos*, tematizando no sujeito o conhecimento e a possibilidade de uma metafísica da natureza. Em sua abordagem estabelece a origem e os limites do conhecimento, ao mesmo tempo em que atribui às faculdades cognitivas às estruturas fundamentais, que são as categorias a priori do entendimento, e os conceitos fundamentais da intuição, enquanto

---

<sup>3</sup> A noção de Sujeito em Kant remonta de Aristóteles, que designa “aquilo que está sob” e é usado de distintas maneiras. É usado para falar do “gênero sujeito” ou daquilo de que as coisas são predicadas. É usado também como modo de designar a matéria e como um modo de designar a substância como o “sujeito primeiro” ou aqueles seres que são denominados substâncias porque não são predicados de um sujeito, mas de tudo o mais são predicados deles. Em Descartes, o sujeito primeiro foi identificado com o “eu” consciente de si mesmo, o qual foi explicitado pelo no *Cogito ergo sum*, e foi na sequência considerado a base ou fundamento da predicação. Kant, entretanto, aceitou o “sujeito” como “eu”, isso como a condição lógica e formal da experiência, mas se opôs veementemente contra a afirmação de que isso designava uma substância existente. Neste sentido, Kant está mais perto de Aristóteles, ao definir o sujeito logicamente. Mesmo que Kant esteja disposto a admitir que “eu” consciente de si é o sujeito primeiro do conhecimento e da ação, insiste em não conceder a esse sujeito qualquer existência substancial. Nas palavras de Kant: “O eu como sujeito absoluto é uma função lógica e não um ser existente. Assim, conquanto seja possível representar-me “algo que só pode existir como sujeito e nunca como predicado [...] ignoro, porém, quaisquer condições pelas quais esse privilégio possa convir a qualquer coisa ... por conseguinte, ignora-se se alguma vez esse conceito significa qualquer coisa” (CRP, A243/B301). Então o eu como sujeito é tão somente um mero prefixo ou uma representação completamente vazia. Sua preocupação em não converter o sujeito lógico e seus predicados em substância e acidente, reside, de certo modo, em manter-se afastado da ontologia. Na ontologia o processo de eliminação dos acidentes não pode garantir a existência de eu. O sujeito lógico do conhecimento que permanece depois da eliminação de todos os acidentes (como os predicados). “O radicalismo teórico de Kant a respeito do sujeito é restrito em muitos aspectos, sobretudo no tocante ao sujeito prático. Nas antinomias de CRP (*Crítica da Razão Pura*) e CRPr (*Crítica da Razão Prática*), Kant admite que o sujeito atuante ocupa o domínio inteligível da liberdade e o domínio da causalidade natural; em seu caráter inteligível, esse “sujeito deve ser considerado livre de toda influência da sensibilidade”, embora seus atos produzam efeitos no mundo empírico” (CRP A541/B 569). (CAYGILL, 2000, p. 299-300).

condições de possibilidade da experiência possível (HÖFFE, 1986). Deste modo, instaura-se o julgamento da razão. Vale lembrar que a razão volta-se a si mesma para investigar-se. A primeira crítica nada mais é que o autoexame da razão.

Para Kant, “criticar” é tão somente distinguir, julgar, cuja finalidade não é condenar a razão, mas determinar as fontes, a extensão e os limites dela, partindo de princípios. A razão manifesta na autocrítica seu poder, e como este poder está a serviço da autolimitação. Com efeito, Kant funda uma nova posição do sujeito com relação aos objetos sensíveis:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento (KANT, 2001, p. 19-20).

A revolução que reposiciona o sujeito face aos objetos foi por Kant (2001) designada de “Revolução Copernicana”, que conduziu a metafísica para fora do campo de batalhas intermináveis, a que foi condenada pelo pensamento anterior<sup>4</sup>. Kant investiga as determinações do sujeito em suas origens não empíricas; pois são tais condições que possibilitam a realização de toda experiência. Este é um pressuposto indispensável para entender a noção de autonomia, que está intimamente ligada ao esclarecimento. Sem o reposicionamento do sujeito ante os objetos, o mesmo permaneceria à mercê das determinações exteriores a si, das determinações pelos objetos externos.

À pergunta: “Como é possível um conhecimento *sintético a priori*?” Kant vai dizer que uma vez que seja possível considerar *sintético a priori* o conhecimento do mundo sensível, será universal e generalizado, a formulação de tal juízo, tão somente se é possível admitir a existência das intuições puras ou faculdades cognitivas que garantem processar *a priori* as intuições sensíveis. A estrutura cognitiva, que processa os dados sensíveis, repousa sobre as intuições de espaço e tempo e das categorias. Daqui resulta que o conhecimento, para Kant, tem seu começo na experiência possível e se aprofunda no pensamento. Em outras palavras, é

---

<sup>4</sup> Ernest Cassirer salienta que a metafísica anterior a Kant era ontológica: partia de certas afirmações gerais sobre o “ser” puro e simples, tentando penetrar em seguida no conhecimento das funções especiais das coisas. O empirismo e o racionalismo, só se diferenciam quanto ao seu modo de conceber os seus meios de conhecimento específico com que o sujeito se apropria do ser, ambos professam a concepção fundamental de que o ser existe, de que existe uma realidade das coisas que o espírito tem de assimilar e refletir dentro de si. Kant indaga a presunção da ontologia ou dogmática, para focalizar o sujeito e suas faculdades cognitivas. As teorias anteriores não explicavam nada, reduziam os problemas cognitivos na “simples receptividade” do espírito. E o problema geral do objeto do conhecimento não é metafísico, mas um problema de lógica (CASSIRER, Ernest. **Kant, Vida y Doctrina**. 5. ed. Tradução de Wenceslao Roces. Mexico: Fondo de Cultura Económica. 1993. p.176-181).

a experiência possível o limite da razão (HÖFFE, 1986). Ao mesmo tempo em que se proclama a independência do sujeito das determinações dos objetos sensíveis, que o condicionavam, explicita-se o limite da sua faculdade cognitiva. Deste modo, podemos compreender como Kant isola o sujeito como sendo uma espécie de variável única, independente do meio e das circunstâncias que o cercam. Ao mesmo tempo em que ele, o sujeito, volta-se para o meio que lhe fornece a matéria ou o conteúdo que põe em funcionamento seu sistema cognitivo, Kant (2001, p. 88-89) diz:

Se chamarmos sensibilidade à receptividade do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o entendimento é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão sensível, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de pensar o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas.

O sujeito deixa de ser determinado pelos objetos e passa a determiná-los conceitualmente. Deixa de ser “servo” e passa a ser “senhor” dos objetos sensíveis. A preocupação de Kant é apresentar a estrutura cognitiva do sujeito, com a qual se relaciona com o mundo sensível, sem fragmentá-lo. A análise que faz da constituição da faculdade cognitiva, não nos autoriza a ver o sujeito a partir de suas partes. À medida que a cognição do sujeito é única, também compreendemos o sujeito integralmente como uno.

Os juízos sintéticos a priori são possíveis porque o conhecimento não se rege pelos objetos, mas pelos conhecimentos. O sujeito cognocente introduz na natureza as leis transcendentais que são formuladas nos princípios sintéticos. O sujeito cognocente constrói os objetos da natureza, e o material do conhecimento só passa a ser um conteúdo objetivo em virtude da atividade constitutiva apriorística. É o fenômeno e não a coisa em si, que por sua vez, forma parte daqueles conceitos que são necessários para conceber adequadamente a possibilidade do conhecimento da experiência (HÖFFE, 1986). É neste sentido que a validade do conhecimento está dada à medida que se refere aos objetos sensíveis e neles se expressa.

A *Crítica da Razão Pura* nos ajuda a conceber o sujeito kantiano ou sujeito transcendental, que tem as condições *a priori* para determinar os objetos possíveis. Como sujeito, deixa de ser determinado para determinar a natureza sensível; esta vai consistir na condição sem a qual não podemos pensar a autonomia. Além disso, o esclarecimento está intimamente ligado e condicionado pela autonomia, na razão do esclarecimento pressupor a autonomia do sujeito. A abordagem transcendental do sujeito é importante para compreender o agente tayloriano no

que diz respeito ao seu engajamento com o mundo sensível que limita a sua cognição. As reverberações da filosofia transcendental aparecem na filosofia prática kantiana, que passamos a considerar em seguida.

### 1.1.2 O sujeito e a moral

A filosofia moral de Kant é fundamentada em vários valores inter-relacionados, e sua ideia primordial é aquela que sustenta que um agente humano ou racional é autogovernado. E isso está intimamente relacionado à igual dignidade de todos os seres racionais como fins em si mesmo, à medida que merecem respeito em todas as ações racionais. Esses dois valores são combinados na concepção de uma comunidade ideal ou “reino dos fins”, em que todo ser racional é um membro legislador e no qual todos os fins dos seres racionais devem ser combinados em um sistema harmônico com o objetivo de esforço por parte de todos os membros dela. Esses valores básicos são fundamentados filosoficamente em duas obras principais de ética: na *Crítica da Razão Prática*, Kant busca dar conta de responder à segunda questão e tematiza o agir humano na *Fundamentação Metafísica dos Costumes*. Julgamos residir aqui o centro da preocupação da nossa pesquisa em Kant. Os elementos levantados no item anterior nos servem para fundamentar e elucidar a moral kantiana (WOOD, 2008).

Segundo Wood (2008), a influência direta e reconhecida de Kant na história da filosofia moral reside praticamente nessas duas obras. Na ética kantiana os valores fundamentais são colocados no contexto do que ele mesmo chamou de “antropologia empírica”, uma teoria inconfundível da natureza humana e da sua condição. Neste sentido, se a primeira crítica ou crítica teórica buscou estabelecer os limites da razão na sua tentativa de adquirir conhecimento a priori, por sua vez, a filosofia prática busca estabelecer os exatos limites da razão empiricamente condicionada. Entretanto,

o contraste kantiano básico entre “dever” e “inclinação” e entre o princípio da moralidade a priori ou “formal” e os princípios “materiais”, baseados em nossos desejos naturais, depende não só da fundamentação a priori da teoria kantiana, mas também de sua teoria da natureza humana (WOOD, 2008, p.158).

Na *Fundamentação Metafísica dos Costumes*, Kant (2007) vai dividir a ética em duas partes, a saber: a metafísica dos costumes, que consiste de princípios morais de validade apriorística

para todo ser racional, e a antropologia prática, que consiste em um estudo empírico da natureza humana à qual os princípios são aplicáveis. Sendo que para Kant a antropologia prática é parte necessária para ética, sem a qual, no seu entender, não seria possível especificar determinados deveres.

Kant faz alusão aos juízos morais, ocupando-se da questão prática para explicar o que não poderia ser explicado pelos juízos teóricos (HÖFFE, 1986), tratando da razão na sua explicação prática, como determinação da vontade de agir (KANT, 2007). Como no campo teórico, no campo prático só é possível a objetividade por intermédio do sujeito e a origem da moral que consiste na autonomia, na autodeterminação da vontade. Como a autonomia equivale à liberdade, Kant busca dar-lhe um fundamento filosófico (HÖFFE, 1986). O filósofo alemão pressupõe que o juízo e a ação moral não são produtos de sentimento ou da mera convenção. Ele concebe a ação humana como uma série de compromissos cuja conservação põe em jogo a responsabilidade do próprio sujeito. Deste modo, a ação humana para não deixar de ser racional, necessita de fundamento como princípio supremo da moral.

Tanto na *Fundamentação Metafísica dos Costumes* como na *Crítica da Razão Prática* sua intenção é explicitar a consciência do sujeito moral, como sendo categórica (em seu dever moral) e vinculada à autonomia da vontade (HÖFFE, 1986). A razão prática significa capacidade de eleger a própria ação independentemente das motivações, dos impulsos, das necessidades e das paixões sensíveis, ou ainda das sensações de gosto e desgosto: “Com efeito, a *Metafísica dos Costumes* deve investigar a idéia e os princípios duma possível vontade pura, e não ações e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas na maior parte da Psicologia” (KANT, 2007, p. 17).

Para Kant, como vimos acima, não seria possível pensar numa vontade pura se o sujeito ainda estivesse determinado pelos objetos sensíveis<sup>5</sup>. Eis o motivo de Kant investigar os princípios puros dessa vontade como sendo autodeterminada. Esclarecer essa autodeterminação da vontade é dar conta das ações morais do sujeito, dos princípios reguladores de suas ações. O

---

<sup>5</sup> Evandro Barbosa (2006) entende que para Kant, um sujeito será livre quando não se encontrar determinado por leis da natureza para agir, o que não implica numa indeterminação. A liberdade é a independência de determinação exterior, a heterônoma. Pode-se pensar em liberdade da vontade, unicamente se essa estiver submetida às leis que a razão impõe a si mesma. A autonomia da vontade passa a ser a capacidade da vontade de ser determinada imediatamente pela razão, a qual é o princípio da razão prática. Por seu turno, a heteronomia será a determinação da vontade por motivos externos da razão, sem sua adesão racional. Sendo assim, toda vontade de um ser racional, enquanto vontade autônoma é determinada pela razão prática pura. (BARBOSA, Evandro. **Direito e moral em Kant: sobre sua relação e seus pressupostos básicos**. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica, Rio Grande do Sul, 2006,

sujeito kantiano não é pensado de fora para dentro, pelo contrário, de dentro para fora, uma vez que tais princípios da vontade só podem estar no sujeito em uma vontade autônoma.

A vontade, por sua determinação, é o que distingue um ser racional como o homem dos animais, que se movem por leis dadas pela natureza e não por leis concebidas pela autodeterminação da razão. Se na natureza existe uma articulação segundo leis, só um ser racional consegue agir por meio da representação das leis, segundo princípios, por ser somente ele dotado de uma vontade: “para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (KANT, 2001, p. 47). É assim que:

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer bom (KANT, 2007, p.47).

O termo vontade, por seu turno, não significa a capacidade de destruir os impulsos naturais, mas distanciar-se deles e suspendê-los como motivação precípua do agir. O sujeito humano é afetado pelos impulsos e inclinações, mas é em última análise, determinado pela vontade pura, que por sua natureza é igual à razão prática. Os conceitos éticos têm sua sede e origem na razão totalmente a priori e, conseqüentemente, a moralidade no sentido estrito da expressão só pode entender-se como razão prática pura. Vale dizer, que o valor de uma ação que se pretende moral não está no efeito que dela se espera, tão pouco, em qualquer princípio da ação que precise pedir ao seu objeto o efeito esperado (KANT, 2007). Como dissemos, a proposta kantiana é elevar a moral do prisma meramente particular. Daí o motivo de ele investigar o fundamento que justifica a objetividade da ação moral, válida para todos os seres racionais. Os desdobramentos dessa ação de caráter universal do agente implicam, por exemplo, na dignidade humana.

É na *Fundamentação Metafísica dos Costumes* que Kant (2007), ao tematizar o agir humano que explicita a questão que levantamos no parágrafo anterior sobre a dignidade. Nessa obra ele explicita as quatro tarefas fundamentais: 1) a determinação do conceito de moralidade; 2) sua aplicação a situações de seres racionais finitos, culminando no imperativo categórico; 3) descobre a origem da moralidade na autonomia da vontade; e, 4) busca demonstrar como fato da razão a realidade da moral. A representação de um princípio objetivo, como obrigação para uma vontade, é o que ele chamou de mandamento da razão, cuja fórmula vai designar como imperativo. Quando, por outro lado, a ação é apenas boa como meio de ou para outra coisa qualquer, no caso trata-se de um imperativo hipotético. O imperativo hipotético diz apenas

que a ação é boa tendo em vista qualquer intenção possível ou real. Ao passo que se a ação é representada como boa por si só, conseqüentemente como necessária em uma vontade em si, tendo a razão como princípio dessa vontade, então se trata do imperativo categórico. É assim que, “a vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis. Uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais” (KANT, 2001, p. 67).

Kant sublinha que a moralidade não consiste na mera coincidência com o dever, não pode ter origem no plano da conduta observável ou de suas regras. Diferente da legalidade, a moral não pode residir simplesmente na ação, senão somente na motivação: na intenção da vontade. A ética pessoal não consiste na ação como tal, senão na vontade que a sustenta (HÖFFE, 1986). O imperativo, como dever ser, exige-nos proceder de um modo determinado. É nesta ordem de ideias que a fórmula do imperativo categórico coloca-se em um agir incondicional e só em um segundo plano, o mesmo indica em que consiste a ação moral: nas máximas suscetíveis de universalização sob a forma de lei.

Kant pensa que os juízos morais corretos devem, em última análise, ser deriváveis de um princípio fundamental único, se eles constituem um todo consistente e bem fundamentado. Contudo, na segunda seção da *Fundamentação*, Kant considera esse princípio único de três pontos de vista diferentes e o formula de três maneiras distintas. Em dois dos três casos ele também apresenta uma formulação variante que supõe conduzir tal formulação “mais próxima da intuição” e tornar mais fácil aplicá-la (WOOD, 2008, p. 165).

Entretanto, retomando a segunda pergunta norteadora indicada no começo do texto: *o que devo fazer?* Kant mostra que ela pode ser entendida de três maneiras, que correspondem com três classes de respostas possíveis, que incluem outras tantas classes de motivações racionais.

Eis as formulações apresentadas por Kant (2007, p. 59-69):

a) Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal; sua variante é: Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, por tua vontade, em lei universal da natureza; b) Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio. c) [...] a idéia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal ou a moralidade é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, ou seja, com a legislação universal possível por meio de suas máximas; sua variante é: age segundo máximas de um membro universalmente legislador com vista a um reino dos fins somente possível.

Em relação ao segundo imperativo categórico, Kant diz que é um princípio prático supremo da vontade humana, que representa aquilo que é necessariamente um fim para todo agente

moral, por ser um fim em si mesmo, princípio objetivo da vontade, conseqüentemente, serve de lei prática universal. O homem ligado às leis pelo dever que não vem, senão só de sua própria legislação, que é ao mesmo tempo universal, está obrigado a agir conforme a sua própria vontade. A vontade é naturalmente legisladora universal<sup>6</sup>; como princípio da autonomia da vontade (WOOD, 2008), o que nos leva naturalmente a outro conceito, contemplado na variante do terceiro imperativo. Nas palavras de Kant:

O conceito segundo o qual todo ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas de sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de *um Reino dos Fins* (KANT, 2007, p. 75).

Kant concebe o “Reino dos Fins” como a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. É nele que a dignidade humana é pensada e faz sentido, à medida que a razão de cada máxima da vontade, concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e ações para conosco mesmo. Isso não propriamente em virtude de qualquer outro objeto sensível ou prático, ou de qualquer vantagem futura, mas unicamente em virtude da ideia de dignidade de um ser racional. Vale dizer, que “no reino dos fins tudo tem preço ou uma dignidade”. Isto é, “quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade” (KANT, 2007, p. 77). Portanto, a moralidade é a única condição que pode fazer um agente racional um fim em si mesmo, uma vez que é só por ela que é possível fazer o agente humano ser membro legislador no reino dos fins.

Nesta ordem de ideias, a dignidade humana torna-se um fim em si mesmo e não tem somente um valor relativo ou preço, mas um valor intrínseco. A moralidade é a única que pode fazer um ser racional um fim em si mesmo, por tornar possível e garantir que o mesmo seja legislador do reino de fins. “Portanto a moralidade, e a humanidade quando capaz da moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade” (KANT, 2007, p. 78). A própria legislação universal da vontade, à medida que determina todo valor, ela mesma tem de ter por isso uma dignidade, um valor incondicional, incomparável, e qualquer avaliação que se faça dela, só o conceito “respeito” pode exprimir convenientemente. A “autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (KANT, 2007, p. 79). Portanto:

---

<sup>6</sup> A cerca disso vai dizer Kant (2007, p. 76): “Esta legislação tende poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.



[...] todo ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é o que o distingue como fim em si mesmo [...] sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como consequência o haver de tornar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores (os quais por isso também se chamam pessoas) (KANT, 2007, p. 82).

Portanto, o ser humano não devia agir senão sob a ideia da liberdade, pela racionalidade que o distingue, e isso em sentido prático, faz dele verdadeiramente livre, à medida que para ele somente valem as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, uma vez que a sua vontade é definida como livre em si mesma.

### 1.1.3 O sujeito e/na educação

A filosofia prática nos remete à preocupação com a educação<sup>7</sup>. Nas reflexões kantianas acerca da pedagogia, compiladas no texto *Sobre a Pedagogia*, Kant (2006) trata de mostrar a importância da educação na formação do agente humano, e explicita por meio dela como tornar exequível seu projeto exposto na filosofia prática. Rousseau, o autor que mais influenciou Kant, aparece com relevo no seu pensamento sobre a educação. O que não significa que não esteja presente, como influência, na filosofia prática. Por exemplo, na ética, ambos sustentaram suas teorias que o dever moral do indivíduo está ligado com a sua liberdade, chegando à conclusão que a liberdade e o dever moral são inseparáveis; vale dizer, que um ser humano só é livre, à medida que age moralmente. Portanto, em termos de filosofia prática, ambos têm em comum o pensamento que sustenta a interiorização das leis morais. Ou seja, a lei moral não deve ser determinada e imposta por alguma força externa às pessoas (AGUIAR, 2008).

*Sobre a Pedagogia*, de Kant (2006a), segue na esteira do *Emílio ou da Educação* de Rousseau (1999)<sup>8</sup>, apontando para o desenvolvimento das potencialidades naturais da criança e seu

<sup>7</sup> A abordagem kantiana da educação assenta-se nas discussões sobre o papel da educação na sociedade iluminista, com forte influência de Rousseau. Cf. BOTO, Carlota. **A Escola do Homem Novo: entre o iluminismo e a revolução francesa**. São Paulo: Unesp, 1996.

<sup>8</sup> Mário de Oliveira (**A educação na ética kantiana**. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.30, n.3, p. 447-460, set./dez. 2004. 453p.) afirma categoricamente: “O maior trabalho de Kant sobre a educação é um conjunto de preleções intitulado Sobre a pedagogia (Über Pädagogik), escrito sobre a inspiração de Rousseau”.

afastamento dos males da sociedade, valorizando a infância por si mesma, situada no contexto de relações entre natureza e sociedade. Se por um lado ambos os autores ressaltam que só podemos entender a moral e a política quando tratadas juntamente, por outro lado afastam-se quanto à natureza do agente humano. Enquanto Rousseau (1989) entende que o ser humano originalmente é bom, tendo a consciência moral gravada em seu coração e é a sociedade que o corrompe; Kant entende que o homem não nasce bom, antes, pelo fato de naturalmente sermos egoístas, maus e corruptos é que necessitamos de uma consciência moral, que é determinada pela razão, para nos aperfeiçoarmos. Assim, o homem nasce com disposições naturais para o bem, sendo que essas disposições são desenvolvidas enquanto virtudes a partir do contato com a educação.

À semelhança de Rousseau, sua proposta de educação emerge da inquietação e do descontentamento como os modelos vigentes no seu tempo. Em suas palavras:

Com a educação presente, o homem não atinge a finalidade de sua existência. Na verdade, quanta diversidade no modo de viver ocorre entre os homens! Entre eles não pode acontecer uma uniformidade de vida, a não ser na medida em que ajam segundo os mesmos princípios, e seria necessário que esses princípios se tornassem como que uma outra natureza para eles. Podemos trabalhar num esboço de uma educação mais conveniente e deixar indicações aos pósteros, os quais poderão pô-las em práticas pouco a pouco (KANT, 2006, p. 17).

Para Kant (2006), é por meio da educação que o agente humano pode alcançar a plenitude de sua humanidade, uma vez que a educação propicia a sua construção, fazendo com que ele seja capaz de gozar sua liberdade. Entretanto, a liberdade plena só pode ser alcançada quando o homem compreender que deve cumprir a lei moral e for capaz de cumpri-la. Neste sentido, o papel da educação é aperfeiçoar as disposições que o homem tem em si referentes a esta lei<sup>9</sup>. Kant postula a possibilidade que cada indivíduo possui de dominar seus instintos naturais, dominar a liberdade de seu livre arbítrio, afirmando-se como um sujeito moral. Portanto, a moralidade constitui o princípio e o fim da pedagogia, e cabe à educação moral gerar a confiabilidade entre agentes racionais (AGUIAR, 2008).

O argumento de Kant aponta o homem como a única criatura que precisa ser educada, visto que, comparado aos demais animais, estes só precisam basicamente de nutrição, visto que seus instintos os capacitam desde cedo à sobrevivência. Mas, o homem por precisar da educação, a mesma deve compreender dois momentos principais: a disciplina (aspecto negativo) e a instrução (aspecto positivo). E por sua existência não estar pré-estabelecida pela

---

<sup>9</sup> Esta noção é uma recorrência do movimento iluminista do seu tempo. Cf. BOTO, Carlota. **A Escola do Homem Novo: entre o iluminismo e a revolução francesa**. São Paulo: Unesp, 1996

natureza, como ocorre com os animais, o homem tem de estabelecer por si mesmo o projeto de sua existência. Por isso ele não pode abrir mão da racionalidade. E a impossibilidade de fazer isso sozinho, torna o outro necessário (SOUZA JR., 2004). Deste modo, uma geração educa a outra no intuito de desenvolver as disposições naturais existentes no ser humano, em direção ao bem. Estas disposições, entretanto, só podem ser desenvolvidas em seu pleno sentido no conjunto da espécie humana, jamais no indivíduo.

Neste contexto, a educação, segundo o autor, pode ser entendida a partir de duas perspectivas:

1) Física: aquela cuja preocupação volta-se para a formação de hábitos de higiene, cuidados com a saúde e conservação do corpo; e 2) Prática: que se preocupa com a formação do caráter. Esta última é também designada como educação moral.

Quanto à educação prática, Kant sustenta que é por meio dela que o homem deve ser formado, para que possa viver como um ser que age livremente, incluindo aquilo que ele chama de cultura positiva, que envolve: habilidade, prudência e moralidade. Como terceira fase da educação, a cultura é o fator determinante da distinção do homem dos animais. Por cultura o autor entende como a obtenção de habilidades, sendo quando a pessoa alcança com sucesso todos os seus fins escolhidos. Para o efeito, é imperativo a dispensa do uso de instrumentos pela criança, considerando que, o uso de instrumentos causa danos à habilidade natural. Enquanto quarta fase da educação, a prudência consiste na faculdade de uma pessoa utilizar-se de suas habilidades de um modo socialmente aceito para alcançar seus objetivos, e é o pré-requisito de uma pessoa civilizada (SOUZA JR., 2004). Com ela, o homem utiliza-se das habilidades de outros agentes racionais para o seu propósito final. Vale dizer, refere-se à capacidade de um ser racional interagir com outros seres racionais.

A moralização é a última etapa da educação, e todas as outras fases visam à moralização, que implica na formação do caráter. O caráter, para Kant, é a aptidão que o ser humano possui de agir em consonância com máximas que inicialmente são estabelecidas na família e na escola e culminam na sociedade. Assim, o pressuposto da confiabilidade nas relações entre indivíduos humanos na sociedade é a educação moral. Para que o homem tenha essa inclinação para agir de acordo com máximas, é necessário que desde cedo seja incentivada a obedecer a leis, estabelecendo-se logo na tenra idade horários para brincar, trabalhar, dormir, estudar, e assim por diante, de modo que, as determinações apresentadas à criança, jamais sejam revogadas (AGUIAR, 2008).

Desse modo, Kant aplica a problemática originária da filosofia prática à educação, atribuindo a esta a responsabilidade da perfeição da raça humana. Ele entende que o homem não pode

tornar-se um verdadeiro homem senão por meio da educação. Vale dizer, o ser humano é aquilo o que a educação dele faz.

#### 1.1.4 O sujeito e o esclarecimento

Para Kant, o esclarecimento é uma condição moral, na qual se processa a emancipação intelectual, que é a superação da ignorância e da preguiça de pensar por conta própria do sujeito. Seu sentido não se restringe ao saber ou conhecimento, uma vez que combina o conhecimento profundo sobre um assunto específico com a autonomia crítica do sujeito do conhecimento. É assim que, para Kant, é imprescindível descobrir os nossos limites e a possibilidade do conhecimento<sup>10</sup>.

Em Kant (2005, p. 65), todo ser humano, como ser racional, pode alcançar esclarecimento. “Que porém um público se esclareça a si mesmo é perfeitamente possível; mas que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável”; mesmo que a grande maioria não queira praticar ou desenvolver tal condição moral, por serem heterônomas, determinadas pelas inclinações ou pelos objetos sensíveis, que não ousam pensar por conta própria – o que é peculiar no sujeito livre. Como efeito, o pensar por conta própria, exige esforço e liberdade para que o aparato cognitivo (sensibilidade e entendimento) cumpra com seu papel. A razão dá unidade conceitual, permite pensar<sup>11</sup>. Naturalmente, o processo social de formação tem sentido, visto que todo indivíduo passa pela situação de menoridade em algum momento ou fase da vida. A menoridade natural pode ser confundida com a imaturidade, visto que nenhuma pessoa nasce esclarecida. Logo, manter-se na condição da menoridade é culpa do próprio sujeito, quando se tem condições de sair dela: “É tão cômodo ser menor” (KANT, 2010, p. 64).

O esclarecimento é a passagem do sujeito de sua menoridade da qual ele próprio é responsável, para maioridade como parte de sua formação. Visto que a inclinação de permanecer na ignorância e menoridade caracteriza a maioria das pessoas na sociedade, a coragem se torna a condição necessária para essa transição para a maioridade. O

<sup>10</sup> Conforme tratado acima no tópico: *O sujeito: razão, conhecimento e experiência*.

<sup>11</sup> Na *Crítica da Razão Pura*, Kant (2001, p. 24) diz: “...a razão pura constitui uma unidade completamente à parte e autônoma, na qual, como um corpo organizado, cada membro existe para todos os outros e todos para cada um, não podendo inserir-se com segurança qualquer princípio numa conexão, sem ter sido ao mesmo tempo examinado o conjunto das conexões com o todo o uso puro da razão”.

esclarecimento requer conhecimento, autonomia e ser livre para sair da escravidão da ignorância (KANT, 2010).

Kant questiona as autoridades que, por meio do medo ou do constrangimento, mantêm as pessoas na menoridade quando elas já teriam condições intelectuais de não sê-lo; e imputa responsabilidade aquelas pessoas que, por comodismo, oportunismo ou preguiça, vivam na condição de menoridade autoimposta. Como diz: “Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis” (KANT, 2010, p.64). Mais adiante Kant vai dizer:

A imensa maioria da humanidade [...] considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranqüilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas (KANT, 2010, p. 64).

O esclarecimento é uma prerrogativa fundada nas potencialidades e faculdades cognitivas de agentes humanos, por isso todos podem esclarecer-se. Mas nem todos conseguem superar a condição de imaturidade, que as compele a ancorar a inteligência em um *mibili* qualquer, para serem conduzidos por outros. O esclarecimento é o processo de independência intelectual, a ousadia de romper as barreiras da ignorância e pensar por si mesmo. E pode ser visto como a coragem de fazer uso de seu próprio entendimento, a coragem de decidir e de servir-se de si próprio sem a condução de tutores.

Kant fundamenta o esclarecimento na formação de uma consciência moral, na autonomia da vontade, como seu pressuposto. Em uma nota no texto: *Que Significa Orientar-se no Pensamento*, o autor alemão Kant (2010, p. 61-62) explicita essa ideia dizendo:

Pensar por si mesmo significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão); e a máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o esclarecimento [Aufklärung]. [...] É, por conseguinte fácil em indivíduos particulares estabelecer o esclarecimento [Aufklärung] mediante a educação; deve-se apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão. Porém, esclarecer uma época é muito penoso e demorado, porquanto encontram-se muitos obstáculos exteriores que em parte proíbem esta espécie de educação e em parte dificultam-na.

O esclarecimento se por um lado tem a ver com o processo, a transição de menoridade para a maioridade, por outro lado é condição de fazer uso livre das faculdades cognitivas, ao mesmo tempo em que é a disposição de espírito para lidar com a realidade objetiva nas dinâmicas

sociais, nas relações intersubjetivas. Ser esclarecido é um compromisso moral com o ser-se humano, na superação das nossas limitações naturais – superação da menoridade natural. O compromisso moral com o aperfeiçoamento e bem-estar da sociedade, no respeito das hierarquias sociais estabelecidas e existentes. A heteronomia, enquanto determinação da vontade por motivos externos da razão, expressos no medo, no comodismo, na preguiça e no oportunismo, para Kant, são os piores inimigos do esclarecimento. Condições intelectuais todo ser humano tem, tanto quanto estão presentes no uso privado da razão. Não seria possível pensar o esclarecimento em outro âmbito, senão no uso livre da vontade, o que caracteriza o ser humano como ser racional livre.

A abordagem que Kant faz do sujeito reflete um momento histórico com suas exigências, porém a contemporaneidade está requerendo outras respostas. Taylor propôs-se em articular a tradição, na qual destacamos o pensamento kantiano, e partindo dela, sugere uma nova abordagem do sujeito. No seu pensamento há a emergência do corpo, quanto a sua expressividade. A indicação da identidade, atrelada ao corpo, como projeto de pesquisa, em Taylor, anuncia um novo caminho que aponta para novas respostas. Então o sujeito kantiano, lógico, isolado e independente da realidade objetiva, visto a partir do eixo transcendental ou metafísico, é substituído pelo indivíduo histórico-social tayloriano, completamente aberto, ou seja, sem eixo.

O pensamento kantiano antecipou essa abordagem e seus resultados se apresentam no pensamento de Taylor. Quando Taylor (2000), em *Argumentos Filosóficos* escreve sobre *A Validade dos Argumentos Transcendentais*, nos mostra a influência de Kant na sua elaboração da noção de sujeito. Aos argumentos transcendentais pertencem algumas características que apontam para natureza do sujeito ou da sua posição no mundo. Há a necessidade de distinguir no interior de sua experiência uma ordem das coisas objetivas e de uma ordem meramente subjetiva, evitando a especulação de experiência não vivenciada como experiência de algo, numa experiência sem objeto, o que por si só é impossível. Consequentemente, “não teríamos o mínimo de percepção e de apreensão necessária para que aquilo que se passa em nós constitua uma experiência se esta fosse de fato de coisa alguma no sentido aqui próprio” (TAYLOR, 2000, p. 33). Kant, nestes argumentos, tem a finalidade de nos convencer, diz Taylor, da unidade coerente das representações que constituem a experiência como condição necessária para ser a experiência de um objeto. Com efeito, Taylor (2000, p. 34) diz sobre Kant:

Ali, ele procura nos fazer aceitar a necessidade indubitável de que nossas experiências tenham uma unidade de modo que, para cada um de nós, todas as nossas experiências pertencem a nós como sujeitos. 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; faltar-lhe-ia o grau mínimo de percepção, de apreensão das coisas, que uma experiência tem de ter.

Taylor acredita que a concepção da ação personificada resulta de argumentos de Kant. Certamente os argumentos transcendentais possibilitam no pensamento tayloriano, a concepção do sujeito como ação personificada, que é tema central de sua abordagem, que discutiremos a seguir.

## ***1.2 Imanência e crítica do pensamento kantiano***

A abordagem que Kant faz do sujeito reflete um momento histórico com suas exigências, porém a contemporaneidade está requerendo outras respostas. As reverberações do pensamento kantiano ecoam na contemporaneidade de várias maneiras e em distintas áreas do saber, fundamentalmente na ética e na política, segundo Taylor. Mas não são poucas as críticas feitas ao seu pensamento. Taylor é um dos autores que, embora sua abordagem ética e política reflitam em muito o pensamento kantiano, no entanto, posiciona-se criticamente face o seu argumento.

Uma crítica recorrente ao pensamento kantiano, feita por vários autores, principalmente por Taylor, é esboçada quando se indaga o que seria a razão prática em Kant. Depois das considerações feitas sobre a filosofia prática e a educação que a propicia em Kant, não hesitaríamos em responder que a razão é prática quando tem em si própria um fundamento suficiente para a determinação da vontade com vista à realização dos seus objetivos. É prática a razão que opera por princípios a priori na determinação da vontade e não por princípios empíricos. Em Kant a autonomia da vontade é o pressuposto fundamental para a determinação da moralidade, fruto do processo educativo, no entanto, uma vontade heterônoma torna ilegítimos todos os princípios morais. Nesta ordem de ideias, o imperativo categórico é o critério para identificar as máximas morais; e que ele é único e necessariamente uma fórmula. No conhecimento a priori nada pode ser atribuído aos objetos que o sujeito pensante não extraia de si mesmo, e que com respeito aos princípios de conhecimento, a razão pura

constitui uma unidade completamente à parte e autônoma, como um corpo organizado, exigindo coerência interna, ou não contradição (PEREIRA, 2009).

O eu kantiano como sujeito é tão somente um mero prefixo ou uma representação completamente vazia; o eu é um sujeito lógico com seus predicados. Mesmo ao admitir o sujeito atuante, na sua filosofia prática, o qual ocupa o domínio inteligível da liberdade e da causalidade natural, em seu caráter inteligível, esse sujeito deve ser considerado livre de toda influência da sensibilidade, embora seus atos produzam efeitos no mundo empírico (CAYGILL, 2000). Em Taylor (2000), aquilo que foi negado por Kant no sujeito, é afirmado, a emergência do corpo como expressão da identidade ou *self*.

A partir do ponto de vista epistemológico, critica-se a filosofia kantiana por resultar na apresentação da alteridade ao sujeito transcendental como sendo idêntico às outras coisas, vale dizer, não há diferenciação entre o outro e os objetos. As estruturas formais da subjetividade epistêmica dominam qualquer tipo de manifestação exterior, inclusive a manifestação, do outro semelhante, da alteridade. A presença do outro, ante o sujeito pensante kantiano é de subjugação e dominação, pelas determinações formais. E se a relação desse sujeito com os objetos sensíveis é de objetivação, o outro ou a alteridade passa pelo mesmo crivo, da relação objetivante. Nesse sentido, as exigências da razão teórica coisificam a alteridade.

Na filosofia prática, o imperativo categórico parece corrigir esse problema, salientando que o mesmo, como um princípio prático supremo da vontade humana, que representa aquilo que é necessariamente um fim para todo agente moral, em que o outro ou a alteridade é um fim em si mesmo, como princípio objetivo da vontade. Consequentemente, o imperativo serve de lei e prática universal. Mas, à medida que homem está ligado às leis pelo dever que não vem, senão só de sua própria legislação, e que é ao mesmo tempo universal, estando obrigado a agir conforme a sua própria vontade, o agente humano se atomiza<sup>12</sup>.

Pereira (2009), referindo-se a crítica que Levinas faz ao pensamento kantiano, que guardadas as devidas proporções, é a mesma que Taylor faz, salienta que no âmbito da moralidade, a determinação das proposições éticas de Kant não tem sua gênese em uma experiência intersubjetiva. A consequência do imperativo categórico, fruto da razão pura prática autônoma, é a consideração do outro como fim em si mesmo, apenas. Nas palavras de Levinas: “A razão guarda [...] sua pretensa à atividade, ou seja, sua presença, inicial ou última, à categoria do mesmo. Razão é a identidade que se coloca como Eu: identidade que se

---

<sup>12</sup> Este noção reverbera na política liberal contemporânea, veementemente criticada por Taylor, e será tratada no último capítulo.



identifica – que retorna a si – pela força de sua forma” (LEVINAS, 1988 apud PEREIRA, 2009, p. 108). No pensamento kantiano, a consideração do outro fundamenta-se essencialmente na consciência monológica. Vale dizer, a moralidade kantiana está assente no sujeito transcendental autônomo e o reconhecimento emerge da necessidade de fazer com que as máximas morais sejam concebidas como universais, visto que, de outro modo, não se falaria em moralidade.

Na medida em que o sujeito transcendental se reconhece e se afirma como fim em si mesmo, na hora da fixação da lei deve considerar os demais agentes como tais. Porém, o sujeito, possuidor de razão e vontade livre, procura assegurar o seu poder de determinar a conduta moral a partir de si próprio, sem dar ouvido ao outro. Em relação a isso, com Emmanuel Levinas, pode-se afirmar que este sujeito que Kant define como centro da lei moral, é “imperialista”. Mesmo que a sua vontade possa ser conduzida pelo imperativo categórico, a lei moral é resultado da autonomia racional e, enquanto tal, ainda “acorrentada” aos interesses de quem a determina. Dir-se-ia que, no âmbito prático, o modelo de subjetividade proposto por Kant, mantém-se na imanência, ou seja, fica fechado em si mesmo, não chega ao outro, à exterioridade, até porque se defronta com as suas deficiências na ação cognoscitiva (PEREIRA, 2009, p. 108-109).

O sujeito kantiano é unilateral, na relação com o outro tem sempre primazia. A alteridade está sempre subordinada às suas determinações. Percebido enquanto fenômeno, o outro é objeto de sua experiência e do discurso prático, da lei moral; não é o resultado de uma experiência intersubjetiva e interpessoal, senão da própria autonomia do sujeito racional. Neste sentido, a determinação da moralidade não é compartilhada, mas se encerra na própria subjetividade do eu lógico. Vale dizer, a relação propriamente dita com o outro é anulada, visto que a única relação que existe é da vontade consigo mesma, na medida em que ela é determinada exclusivamente pela razão.

Taylor, face às reverberações do pensamento kantiano e não só, busca pelo sentido da autenticidade do sujeito contemporâneo, e seu ponto de partida é a concepção de uma nova antropológica filosófica, por entender, por exemplo, que a base das críticas à Kant está na sua antropologia prática, presentes na sua filosofia prática. A antropologia tayloriana está ancorada na moral e na ontologia. Ou seja, o agente humano é moral e desde sempre é humano. Por isso Taylor não concorda com as perspectivas antropológicas que colocam o ser humano numa posição meramente material ou positivista, muito menos com os modelos behavioristas ou empiristas de tratá-lo, e nem com as perspectivas morais calcadas no dever (para não dizer kantiana) ou no útil (FOSCHIERA, 2008). Neste sentido,

A perspectiva da autenticidade supõe uma visão integral de ser humano, uma *Paidéia* (formação), um olhar que considere os elementos objetivos constitutivos do

ser humano e que precisam da ciência objetiva para serem tratados, mas inseridos numa visão mais ampla e que resguarde o fenômeno humano e social numa linguagem rica (FOSCHIERA, 2008, p. 152).

A proposta Taylorina, em termos práticos, afeta significativamente educação, como processo de formação, apontando para novas posturas no âmbito familiar, escolar e social. Uma nova leitura do agente humano, partindo de si mesmo, requer uma nova postura na atividade de ser, estar e educar. Vale dizer, quem educa o humano é o humano, e só o humano constrói o humano. Assim, o ideal de Taylor é articulado e construído em meio a uma cultura marcada por perspectivas contrárias àquela que ele defende.

A noção tayloriana de autenticidade possui uma perspectiva ontológica que merece atenção pela força conceitual que isso pode ter para a educação [...]. No centro da reflexão de Charles Taylor está a noção de *human agency* (agir humano), ou, seu equivalente, a de *embodied agency* (agir encarnado). Trata-se da imagem do agir humano como práxis intencional necessariamente encarnada em um corpo. A dimensão corpórea marca a antropologia tayloriana e garante que não seja uma antropologia idealista nem racionalista. (...) O corpo é um espaço de subjetividade, de individualidade e de ética (FOSCHIERA, 2008, p. 152).

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

### ***1.3 O ser humano como agente moral***

A concepção Tayloriana de agente moral, passa pela compreensão moderna do que é ser um agente humano, uma pessoa ou um *self*, bem como a apreensão das formas representativas do bem. Há relações intrinsecamente entre a individualidade e o bem, ou melhor, entre a identidade e a moralidade. A orientação moral aparece em Taylor como elemento conceitual e vai permitir a formulação e o esclarecimento, tendo em conta a condição ética do agente humano (ARAUJO, 2004).

Taylor, tendo como referência o pensamento kantiano, da primeira crítica, sua concepção de sujeito, sua elaboração, trata o sujeito como um agente essencialmente personificado e engajado no mundo. Essa noção de sujeito essencialmente corporificado, não se refere apenas

a nossa condição de sujeito que depende casualmente de certas características corporais. Afirma a natureza de nossa experiência e de nosso pensamento e todas as funções que nos pertencem como agentes. Ao afirmar que somos essencialmente sujeitos corporificados, é ao mesmo tempo “dizer que é essencial para a nossa experiência e pensamento ser a experiência e o pensamento de seres dotados de corpo” (TAYLOR, 2000, p. 35). Para Taylor, ser sujeito significa necessariamente perceber um mundo, visto que o mundo pode ser percebido de muitas formas:

Mas uma maneira de ter um mundo básico para tudo isso é percebê-lo a partir da posição em que me encontro, com meus sentidos, como se diz. Isso é essencial, em primeiro lugar, porque o mundo está sempre aí enquanto eu o percebo; e, em segundo, por ser esse o fundamento de outras maneiras de ter um mundo. Podemos ponderar acerca de eventos distantes, a partir de perspectivas teóricas sobre coisas, porque somos todos, antes de tudo, perceptivos a um mundo que podemos explorar, acerca do qual podemos aprender, um mundo sobre o qual podemos teorizar etc. e nossa abertura primeira a esse mundo, o pano de fundo incontornável de todas as outras, existe mediante a percepção (TAYLOR, 2000, p. 35).

O pensamento aponta para a nossa percepção de mundo como essencial a um agente corporificado e engajado nele, sendo a percepção a experiência tal que só poderia ser de um agente que chegou a um acordo com o mundo. O nosso campo perceptual tem uma estrutura que se orienta no plano moral, valorativo. Sem os planos de orientação deixamos de ser um campo perceptual em seu sentido pleno, essa estrutura é, no dizer de Taylor, a nossa abertura a um mundo: “Essa estrutura orientacional marca o nosso como um campo essencialmente de um agente corporificado” (TAYLOR, 2000, p. 36). A preocupação não está apenas na posição que ocupamos com o corpo, mas vincula-se com a maneira como nos movemos e agimos no campo. É como agente corporal em pleno funcionamento no campo que a orientação: alto e baixo, tem sentido para mim. Entendemos o mundo, ou o assimilamos, por meio de nossa capacidade de agir nele. O senso de orientação alto-baixo de meu campo é uma característica que só faz sentido com respeito a minha ação. “Como o meu campo é estruturado de modo a só fazer sentido com relação a essa capacidade, posso dizer que o mundo, tal como o percebo, é estruturado por ela, ou que vejo o mundo por meio dela” (TAYLOR, 2000, p. 37).

Taylor argumenta que como seres vivos que agem no mundo e sobre o mundo, dirigimos nossas ações sobre as coisas que precisamos e usamos e para outros sujeitos com quem estamos engajados, é isso que nos mantém inescapavelmente abertos ao mundo, e nossa maneira de sê-lo, nossa percepção, é essencial enquanto engajados no mundo, e é nesse sentido que percebemos o mundo e a nossa atividade nele.

O agente tem de ter alguma compreensão sobre qual é o sentido de sua atividade. Essa compreensão não é total; algumas coisas ficarão ocultas dele. Mas ele tem de ter alguma compreensão daquilo que faz, a apreensão envolvida no fazer. Aquilo a que isso vai equivaler varia de acordo com diferentes ações. Mas para algumas ações que envolvem certo grau de consciência e entendimento, a própria autoconsciência é parte do sentido. Devido a esses elementos – sem os quais se esvazia o sentido – o sentido da atividade tem de incluir ele mesmo a consciência que dele tem o agente (TAYLOR, 2000, p. 41).

A consciência que o agente tem de si e de sua ação no campo que requer orientação de percepção, está intimamente vinculado à questão da moral. Taylor assevera que o tema da moralidade na modernidade, tratada na filosofia moral, particularmente no Ocidente, tem sido abordado de maneira muito estreita, de sorte que algumas das conexões cruciais tornaram-se incompreensíveis em seus termos. Tal filosofia mostrou-se mais inclinada a se concentrar no que é certo fazer do que no que é bom ser; mais voltada na definição do conteúdo da obrigação do que na natureza do bem viver; ao mesmo tempo, não há nela qualquer preocupação conceitual com a noção de bem como o objeto de nosso amor ou lealdade. Privilegiou-se demasiadamente a questão da vontade, como meio de levar a melhor vida possível (TAYLOR, 2005). Se deve ao fato de não levar-se em consideração a pessoa do agente, nas suas relações comunitárias, bem como suas reações morais nas situações reais. O agente moral aparece em Taylor (2005) como um “Nós”. Destinado a “entender-se a si mesmo como agente moral é entender a sua própria condição de ter de se posicionar perante os conflitos que, em todo momento, põem em risco o maior bem humano que é a dignidade” (ARAÚJO, 2004, p. 149).

A antropologia filosófica de Taylor é essencialmente uma filosofia moral e não apenas no sentido geral de que toda antropologia filosófica acaba por veicular um componente normativo da agência e das relações. A ligação é absolutamente constitutiva, tendo em que Taylor não separa questões morais e questões de identidade. Explicita que o ser humano é um ser ético, que se situa num espaço dialógico, que faz distinções valorativas e capaz de aprender a distinguir o certo do errado, o bem do mal. A rigor isso confere à educação não só uma nova referência antropológica, mas um novo compromisso. A perspectiva tayloriana aponta para o sujeito moral que não cessa nunca de ser aquele agente humano encarnado, isto é, o ser que cresce e que vai conhecendo seu próprio corpo, na mesma medida que vai crescendo moralmente e aprendendo a fazer distinções valorativas. O pensamento de Taylor valoriza os sentimentos morais, as emoções que acompanham necessariamente as avaliações dos indivíduos. Assim, quando a educação não leva em consideração os sentimentos morais e

as avaliações, compromete todo processo. Taylor, em sua antropologia, oferece-nos outra perspectiva para qualificação da educação (FOSCHIERA, 2008).

As ciências naturais, que surgiram no século XVII, que possibilitaram a “revolução copernicana” em Kant, nos legaram uma visão de mundo, que se quer completamente neutra, que não parte da perspectiva do agente do conhecimento, a partir de suas experiências, antes da perspectiva de terceira pessoa, de um sujeito neutro, baseado nos padrões da racionalidade e da evidência. Neutralizou-se qualquer cosmovisão particular sob o pretexto de comprometer e distorcer a compreensão e apreensão do objeto, o que compromete o desenvolvimento da ciência (MATTOS, 2006). Na contemporaneidade, as ciências naturais levantaram outro problema, não menos importante, que reduz o ser humano, apenas na sua dimensão biológica, sugerindo que nossas reações morais sejam meramente instintivas, definindo isso parâmetros educativos. Contra tal forma de pensamento, Taylor vai indicar as afirmações sobre a natureza e as condições dos seres humanos e apontar para a urgência de levá-las em consideração, quando se fala da moral ou reação moral, como uma aceitação, uma afirmação, de dada ontologia do humano.

Portanto, nossas reações morais nesse domínio têm, por assim dizer, duas facetas. De um lado, são quase como instinto, comparáveis a nosso amor por doces, nossa aversão a substâncias nauseantes ou nosso medo de cair; do outro, parecem envolver afirmações, implícitas ou explícitas, sobre a natureza e condições dos seres humanos (TAYLOR, 2005, p. 18).

Este segundo aspecto das reações morais é o pano de fundo de nossa natureza, e as condições que os inscrevem são na verdade, as situações espirituais, e estão por de trás das intuições morais e espirituais na contemporaneidade. Entenda-se por “espiritual” o fato das nossas reações morais envolverem o que Taylor (2005) chamou de “Avaliações Fortes”; envolver discriminações sobre o certo e o errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validados pelos nossos desejos, inclinações ou escolhas, e existem independentemente destes, ao mesmo tempo em que oferecem padrões pelos quais podem ser julgados.

Taylor (2005) afirma que as nossas intuições morais, pela sua profundidade, não poucas vezes, levam-nos a equívocos, de pensá-las como estando arraigadas no instinto, diferentemente das reações morais que mais parecem uma consequência imediata da criação e da educação. Essas intuições são, em linhas gerais, as exigências que reconhecemos morais que se referem ao respeito pela vida, à integridade, ao bem-estar, à prosperidade dos outros. “Essas são as exigências que infringimos quando matamos ou alejamos alguém, roubamos suas propriedades, infundimos medo e tiramos a paz ou mesmo deixamos de prestar ajuda em

momentos de necessidade” (TAYLOR, 2005, p.17). Por mais que as compulsões sejam naturais e inatas, cabe à cultura definir as fronteiras da sua relevância, para que elas ganhem formas variadas. Portanto, “explicações ontológicas oferecem-se como articulações corretas de nossas reações ‘viscerais’ de respeito” (TAYLOR, 2005, p. 18).

Todo o modo pelo qual pensamos, refletimos, argumentamos e nos questionamos sobre a moralidade supõe que nossas reações morais esses dois lados: não são apenas sentimentos “viscerais”, mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernente a seus objetos. As várias explicações ontológicas tentam articular esses enunciados (TAYLOR, 2005, p.20).

O estatuto que as explicações morais vão ter é de serem articulações de nossos instintos morais. As explorações e argumentações morais existem unicamente no mundo moldado por nossas mais profundas respostas morais. Deste modo, deveríamos tratar nossos mais profundos instintos morais, nosso senso constitutivo de que a vida humana deve ser respeitada como forma de acesso ao mundo, no qual as afirmações ontológicas podem e são discerníveis, podendo ainda ser discutidas e examinadas racionalmente (TAYLOR, 2005). Considerando que são os nossos instintos morais que nos orientam como projetos em construção, e como dialógicos ou relacionais.

A ontologia moral tayloriana tem como meta examinar as articulações de nossas intuições; examinar o quadro de nossa natureza e a condição espiritual que dá sentido à nossas respostas. Dar sentido, para Taylor, significa explicitar a articulação daquilo que torna as nossas respostas apropriadas. Vale dizer, fazer a identificação que faz algo um objeto apropriado para as nossas respostas, ao mesmo tempo em que formulamos completamente a natureza delas, mostrando o que isso pressupõe sobre nós e sobre a nossa situação no mundo. O que articulamos é o fundamento que pressupomos e ao qual recorreremos quando precisamos corrigir algo ou defender nossas respostas quando corretas. Isso não significa que os fundamentos de reações de respeito à vida esteja explícito, de modo claro, para todos. Não poucas vezes as pessoas fundamentam suas reações de modo arbitrário. Taylor (2005, p. 22) diz: “a ontologia moral que está na base das concepções de qualquer pessoa pode permanecer em grande medida implícita. Com efeito, é o que geralmente ocorre, exceto na presença de algum desafio que force essa ontologia a passar no primeiro plano”.

Bauman (1998, p. 10), refletindo a contemporaneidade, corrobora em muitos aspectos com a reflexão de Taylor, fundamentalmente quando salienta que em certo sentido ela se caracteriza pela reavaliação de conceitos e valores tradicionais: “a reavaliação de todos os valores é um momento feliz, estimulante, mas os valores reavaliados não garantem necessariamente um

estado de satisfação”. Isso cria um quadro confuso, e a ideia de que o nosso mundo ganhou configurações problemáticas, é evidente. Muitas configurações tradicionais caíram em desuso, quando outras caíram no descrédito, e não poucas que estão entregues a predileções pessoais. Até as formas da religião revelada, embora ainda bem vivas, mas são altamente contestadas. O fato deve-se, acredita Taylor, a perda de horizonte. Entretanto:

O termo “Horizonte” é empregado freqüentemente para tratar desse tema. O que Weber denominou “desencanto”, a dissipação do nosso sentido do cosmo como ordem significativa, supostamente destruiu os horizontes, nos quais as pessoas antes levavam sua vida espiritual. [...] Talvez essa formulação atraia sobretudo os intelectuais, que impõem inúmeras restrições às doutrinas explícitas que as pessoas seguem e, de todo modo, tendem a não ter crenças. Mas a perda de horizonte [...] sem dúvida corresponde a algo amplamente sentido em nossa cultura (TAYLOR, 2005, p. 32).

Consequentemente, a nossa cultura experimenta a disjunção aberta das atitudes, nenhuma configuração é partilhada por todos e nem pode ser tida como configuração certa para todos e inquestionável. Cada um tem a liberdade de escolher o que vai sustentar suas escolhas, decisões e respostas morais nas distintas situações adversas. Quando alguns sustentam suas concepções fechadas na tradição, outros, no entanto, sustentam-nas a partir do pluralismo delas. O certo para nós, não o é necessariamente para os outros. Até mesmo no uso livre de escolher condicionalmente as concepções tradicionais, as pessoas, geralmente desenvolvem suas próprias versões delas ou as combinam com tantas outras.

É o que “proporciona o contexto dentro do qual a questão do sentido tem seu lugar” (TAYLOR, 2005, p. 33). Esse quadro configura e caracteriza a nossa cultura com a perda de sentido. “Em parte porque uma configuração é aquilo segundo o qual entendemos espiritualmente a nossa vida. Não ter uma configuração é cair numa vida espiritualmente sem sentido. Logo, a busca é sempre uma busca de sentido” (TAYLOR, 2005, p. 33). Assim, educar para a ética faz-se necessário, e isso significa na linguagem tayloriana, dar voz ao autenticamente humano. Vale dizer, educar é oferecer contornos de identidade subjetivados e situados nos espaços da corporeidade, do diálogo aberto e da moralidade.

A busca de sentido se legitima na busca pela autenticidade, que por outro lado, decorre de nossa consciência que compreende que ela envolve articulação. Descobrimos o sentido de nossa vida à medida que o articulamos.

Encontrar um sentido para a vida depende de construir expressões significativas adequadas. Há, portanto, algo particularmente apropriado à nossa condição na polissemia da palavra “sentido”: vidas podem tê-lo ou carecer dele quando têm ou

carecem de um objetivo; ao mesmo tempo em que a palavra também se aplica à língua e a outras formas de expressão (TAYLOR, 2005, p. 33).

Pelas características da nossa época, não é difícil perceber o vazio a que a vida tende. Configura-se um quadro de condenação ou exílio existencial: “o mundo perde de vez seu contorno espiritual, nada vale a pena ser feito, o medo é de um vazio aterrorizante, uma espécie de vertigem, ou mesmo uma fratura do nosso mundo e do nosso corpo-espaço” (TAYLOR, 2005, p. 34). Embora o quadro de nosso tempo esteja assim definido, não podemos concomitantemente afirmar que nossa cultura esteja desprovida de configurações morais ou discriminações qualitativas. Taylor (2005) defende a tese da impossibilidade das pessoas humanas prescindirem tais configurações. Os horizontes nos quais as pessoas levam a vida, mesmo quando sem sentido, têm de incluir essas discriminações qualitativas. Portanto, “viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir humano, [...] sair desses limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como a pessoa humana integral, isto é, inata” (TAYLOR, 2005, p. 43).

Pensar-nos emerge como uma necessidade, e pensar quem sou alcança primeira forma de bem, que vai permitir a pessoa se determinar como ser humano, em face de todos os outros, humanos. Enquanto o sujeito kantiano é pensado formalmente, nas suas determinações racionais, em Taylor, o sujeito é pensado como engajado no mundo, evidenciando sua expressividade, suas relações e seu compromisso moral, na realização do bem. A formulação de um sujeito engajado em Kant, explicitado no seu sentido lógico, em Taylor é corporificado e compreendido a partir da sua natureza relacional e ética. Isso nos remete às questões da identidade, enquanto especificidade de cada agente, trataremos isso adiante.

#### ***1.4 A expressividade do agente humano***

Para Taylor, a compreensão da expressividade do agente humano no Ocidente, na contemporaneidade, está ligada a um processo singular de fatores determinantes, como a construção da noção de interioridade, afirmação da vida cotidiana, a constituição do *self* instrumental, o *self* expressivo emerge como reação anti-iluminista, e na sua base Rousseau é o pensador que mais influenciou o processo de interiorização da noção expressivista. Neste sentido, diz Mattos (2006, p. 70-71), ao recapitular Taylor:



[...] Rousseau é importante porque articulou a concepção de que a moralidade é a voz da natureza dentro de nós. Sua idéia de que o bem e mal se encontram em conflito no ser é retomada por grande parte dos autores expressivistas. O bem é identificado por ele com a liberdade, com a descoberta dos motivos das próprias ações dentro de nós.

Diferentemente dos iluministas, Rousseau salientou que o bem não é encontrado através do conhecimento, do cálculo racional e do progresso, mas no voltar-se para dentro de nós. O progresso não nos torna melhores necessariamente, antes pode nos corromper. Em Rousseau, há um impulso do bem na natureza humana. Mas um dos pontos que nos desvirtuam de nossa natureza é a nossa dependência e a preocupação em relação à visão alheia sobre nós, bem como a necessidade de ter que provar-lhes as nossas qualidades e virtudes, em que o desempenho é a nota dominante do mundo (MATTOS, 2006).

Agir moralmente é agir de acordo com aquilo que realmente somos, agentes morais. Agir moralmente é a conformação da ação à lei moral, enquanto motivo formal. Portanto, “quando decido agir de acordo com a lei, quando determino, por exemplo, que não agirei a menos que possa desejar que o exemplo da minha ação seja universalmente seguido, estou apenas vivendo de acordo com a minha verdadeira natureza como agente racional” (TAYLOR, 2005, p. 465). A minha liberdade requer agir segundo minha verdadeira natureza racional, e é por esta razão que, para Kant, quando os ditames do desejo determinam minha ação, permaneço na heteronomia.

Mattos (2006) sustenta que o Romantismo, para Taylor, é o primeiro movimento que propagou a ideia da natureza como fonte e princípio central do expressivismo. Nele, encontramos a verdade dentro de nós e a moralidade significa encontrar e ter acesso à própria voz interior e como a passo para a ordem natural.

A realização de cada um de nós é uma forma de expressão, só entramos em contato com a natureza pela articulação que fazemos dentro de nós. Sendo assim, há uma função clara em expressar meus sentimentos: como sou uma natureza interior composta de profundidade, à medida que articulo um sentimento, começo a revelar coisas a mim mesmo que eu nem imaginara (MATTOS, 2006, p. 70-71).

É na formulação de sentimentos que passamos a descobrir coisas que não podíamos prever de antemão. A profundidade que caracteriza a nossa natureza, nos põe face à exigência de articularmos os nossos sentimentos, o que nos torna mais conscientes de nós mesmos e de nossas expressões. A articulação é constitutiva no processo de tornar-se sujeito corporificado ou engajado no mundo.

Segundo Mattos (2006), no Romantismo, o pensamento de Herder se destaca e sua influência em Taylor é marcante, em dois momentos: sua abordagem da expressão e a linguagem. Quanto à expressão, sua base é a individuação. Advoga a ideia de que cada um de nós tem um projeto de ser. Para a realização humana, o essencial é o ideal de originalidade, a nossa autenticidade, uma vez que existe um certo caminho de ser, que deve ser o meu caminho e, que devo levar a minha vida de acordo com o mesmo, e não devo buscar fontes fora de mim ou seguir um modelo de vida que não seja o meu próprio. O imperativo é que cada um descubra o seu próprio caminho e cada um por si só pode e deve realizar tal tarefa. Nisso consiste a nossa originalidade:

Somos originais porque somos diferentes e é essa originalidade que deve determinar como devemos viver. [...] Ser verdadeiro consigo significa ser verdadeiro com a minha originalidade e isso é algo que só eu posso descobrir e articular. Aqui temos a base da força moral do ideal de autenticidade [...] (MATTOS, 2006, p. 74).

Diferentemente de Kant, para Taylor a natureza é a fonte intrínseca que caminha junto com a visão expressiva, em que a realização da natureza humana, vale dizer, de sua originalidade, significa comungar com o interior, manifestando à própria pessoa e para os outros, ao mesmo tempo em que tal manifestação define aquilo que deve ser realizado. Taylor diz:

A direção desse *élan* [voz ou impulso interior] não estava e não podia estar clara antes dessa manifestação. Ao realizar minha natureza, tenho de defini-la no sentido de dar-lhe uma formulação; mas isso também é uma manifestação num sentido mais forte: estou realizando essa formulação e, assim, dando a minha vida uma forma definida (TAYLOR, 2005, 480-481, grifo nosso).

Vale dizer, “uma vida humana é vista como algo que manifesta um potencial que também está sendo modelado por essa manifestação; não é apenas uma questão de copiar um modelo externo ou de levar a cabo uma formulação já definida” (TAYLOR, 2005, p. 481). O expressivismo Romântico é a base da individuação nova e completa, em que cada indivíduo é diferente e original, onde a originalidade determina como a pessoa vive. Naturalmente as diferenças não são apenas sem importância dentro da mesma natureza humana ou diferença morais de indivíduos, mas implica que cada ser humano tenha um caminho original que deve percorrer, o que obriga a cada ser humano a viver de acordo com essa originalidade.

É neste sentido que Herder vai sustentar que cada ser humano tem sua própria medida, o que implica que cada ser humano deve ser avaliado com uma medida diferente, propriamente sua (TAYLOR, 2005). Tendo a natureza como fonte, portanto, a individuação foi radicalizada no expressivismo, requerendo, desse modo, que cada ser humano viva de acordo com sua

originalidade. “O que a voz da natureza nos chama a realizar não pode ser inteiramente conhecido fora ou antes de nossa articulação/definição. Só podemos saber o que é realizar nossa natureza profunda depois de realizá-la” (TAYLOR, 2005, p. 82). Portanto, tendo a natureza como fonte, só resta ao ser humano seguir o que está dentro, podendo ser isso algo sem precedentes; isso é o mesmo que dizer: nenhum modelo fora de nós deve ser encontrado. Kant embasa sua ideia na autonomia do agente moral, evitando viver de forma que a vida se realiza na satisfação dos desejos ou inclinações, o que configura a heteronomia. Sua crítica abriu caminho para tradições diversas que têm como base a dignidade humana definida pela e em termos de liberdade, fundamentalmente na política. Porém, as visões expressivistas tomam a natureza como fonte, acreditando que a perspectiva kantiana, ou razão instrumental carece da força, da profundidade, da vibração, da alegria que decorre da conexão do “eu” de nossa natureza. A razão instrumental é obstáculo à sua realização, uma vez que ela faz da natureza mero objeto. A separação que a postura instrumental afirma é o que nos bloqueia e impede a abertura do “eu” da natureza, visto que só tenta dar conta das ações dos indivíduos de modo pontual, sem qualquer caráter incorporador dos significados que vivenciamos em nossas existências humanas.

Taylor define seu sujeito como expressivista, baseando-o no domínio do seu interior, vale dizer, só está aberto ao modo de exploração da postura da primeira pessoa, que é nada mais nada menos que definir a voz ou o impulso como interior. Esse sujeito é dotado de “profundezas interiores”.

Esse conceito de um domínio interior inesgotável é o correspondente do poder de auto-articulação expressiva. A sensação de profundidade num espaço interior está ligada à sensação de que podemos nos mover para ele e trazer coisas para o primeiro plano. É o que fazemos quando articulamos. A sensação inevitável de profundidade deriva da percepção de que, seja o que for que trouxemos para cima, sempre vai haver mais lá embaixo. A profundidade reside em sempre haver, inevitavelmente, algo além de nossa capacidade de articulação. Essa noção de profundezas interiores está, portanto, intrinsecamente ligada à nossa compreensão de nós mesmos como seres expressivos, que articulam uma fonte interior (TAYLOR, 2005, p. 499).

Araujo (2004), interpretando a expressividade tayloriana, salienta que ela é valorativa quando o sujeito agente articula sua profundidade e percebe suas ações de modo qualitativo. Quando em um modo desarticulado e confuso, ainda assim o agente consegue identificar os objetivos de suas ações, mas de maneira inautêntica, sendo, com efeito, superficial a compreensão de seus propósitos, o que o leva a ações não adequadas. Isso se deve à falta de consciência de si do agente, que o impede de fazer avaliações das suas ações. Dá-se ênfase às práticas corporais, como instâncias que dão impulso ao processo de desenvolvimento da consciência

da identidade pessoal. Retomaremos este assunto no próximo capítulo, ao tratar da identidade. Por hora, vale esboçar a relação do sujeito com a linguagem.

### ***1.5 A Relação do agente humano com a linguagem***

Como dissemos anteriormente que Herder influenciou Taylor em dois sentidos, a expressividade do agente humano (tratada acima) e a linguagem desse agente. Ele não faz separação entre linguagem e expressão, antes entende a expressão como algo que constitui a dimensão linguística. Se deve a sua compreensão do caráter situado do pensamento linguístico. Diferentemente da tradição designativa<sup>13</sup>, que ignora qualquer vínculo da palavra com o meio, Herder aponta para as condições de compreensão subjetivas que, de certa forma, têm sentido no campo perceptual ou no pano de fundo no qual se dão as expressões linguísticas. Tanto a linguagem quanto as expressões em geral para que sejam entendidas requerem uma base, a partir da qual elas se manifestam. As expressões linguísticas por definirem o agente, requerem como condição de compreensão a justeza linguística. Por exemplo, por mais “inconsciente” que esteja o que faço, tenho de ser sensível à justeza da expressão que ostento com meu corpo como indicação do meu estado de espírito ou das minhas emoções; ou seja, minha atitude tem de estar refletindo a minha sensibilidade, isso se tratando da expressão linguística. Essa dimensão expressiva, inseparável da conversa humana, é peculiar no agente corporificado ou engajado no mundo (TAYLOR, 2000). Outra condição de compreensão também inseparável da linguagem é a reflexão, que:

[...] se define pela capacidade de concentração nos objetos por meio de um reconhecimento deles, o que cria, por assim dizer, um novo espaço ao nosso redor. Em vez de ser afogado pelo “oceano de sensações” enquanto os objetos passam por nós, podemos distinguir uma onda e contemplá-la com atenção calma e clara. É esse novo espaço de atenção, de distanciamento de reflexão (TAYLOR, 2000, p. 102).

A reflexão é constitutiva no agente no mundo e a linguagem se expressa como atitude anterior aos objetos. As nossas atitudes são ações corporais sobre os objetos ou com relação às coisas (TAYLOR, 2000, p. 106). A contribuição de Herder propiciou a visão holística da linguagem,

---

<sup>13</sup> Essa tradição advoga que as palavras adquirem sentido ao serem usadas para designar os objetos, sendo que aquilo que designam é o seu significado. Essa tradição, grosso modo, foi iniciada pelo pensamento de Agostinho, fazendo um longo percurso e arregimentou pensadores como Hobbes, Locke, Condillac. Ao longo da história foi sendo modificada, mas conservando o seu caráter designativo (TAYLOR, 2000).

o holismo de significados. Taylor (2000) diz que em Herder uma palavra tem significados no âmbito de um léxico e no contexto de práticas linguísticas, imersos nas formas de vida. A perspectiva holística de Herder, além de propiciar a compreensão dos sujeitos da linguagem, dá a ideia da linguagem como uma forma de atividade que realiza a reflexão. E, assim, a linguagem passa a ser vista a partir de um pano de fundo, tendo em vista uma determinada forma de vida. Vale lembrar que “esse pano de fundo nunca é totalmente articulado pelos agentes, ao mesmo tempo em que os agentes não são completamente dominados por ele, já que ele também é remodelado pela linguagem” (MATTOS, 2006, p. 33).

A perspectiva herderiana da linguagem tem a natureza de uma rede que está presente como um todo em cada uma das suas partes. Quando falamos, estamos tocando uma parte dessa rede que, conseqüentemente, faz soar toda a rede. As palavras que usamos só têm sentido se situada em seu lugar na rede como um todo, o que faz com que não tenhamos na totalidade a compreensão clara das implicações daquilo que dizemos a qualquer momento. A característica primordial da linguagem é ser ela uma forma de atividade em que, por meio da expressão, a reflexão é realizada; e, “é criada na fala, sendo na realidade continuamente recriada, ampliada, alterada, remodelada” (TAYLOR, 2000, p. 111).

É pensar a linguagem como, diz Taylor (1994a), um padrão de atividades mediante o qual exprimimos ou realizamos um determinado modo de ser no mundo. O mundo é definido na dimensão linguística, sabendo que o padrão só pode ser apresentado contra um pano de fundo que jamais podemos dominar por inteiro. É, ao mesmo tempo, como foi dito acima, um pano de fundo pelo qual nunca estamos plenamente dominados, uma vez que o remodelamos constantemente. Por assim dizer, “remoldá-lo sem dominá-lo, ou ser capaz de superá-lo, significa que nunca sabemos de modo integral o que fazemos com ele. No que se refere à linguagem, somos tanto construtores como construídos” (TAYLOR, 1994a, p. 111). Se por um lado a linguagem, do ponto de vista de Herder, serviu para exprimir um novo tipo de percepção das coisas, visto ser esta a capacidade de descrevê-las, abre igualmente novas formas de responder as coisas, novas formas de sentimentos. Ao exprimir nossos pensamentos sobre as coisas, é certo também que podemos chegar a ter novos pensamentos, do mesmo modo, ao exprimirmos os nossos sentimentos, é provável que cheguem a ter sentimentos transformados. Os sentimentos ao serem exprimidos ganham nova dimensão reflexiva que os transforma.

A linguagem vai receber a sua forma e vai se desenvolver no diálogo, na vida da comunidade de fala. Na comunidade – o pano de fundo – a linguagem serve para expressar diferentes relações estabelecidas pelas pessoas que a constituem. Compete à linguagem a sustentação da

comunidade de fala. Herder vai além sustentando que a linguagem pode exprimir percepções outras que vão permitir pensar em novas formas de sentimentos. As novas modalidades de expressão propiciam novas formas de sentimentos (MATTOS, 2006).

Para Taylor, a esfera da linguagem se impõe tanto sobre a expressão quanto ao agente individual, ao mesmo tempo em que ela leva-nos ao pano de fundo, a comunidade que a legitima. A expressão do agente, enquanto fala, está circunscrita significativamente à comunidade linguística, e é nela que se está imerso para possibilitar as expressões elaboradas pelo agente. O sujeito em sua particularidade ganha existência, em termos de poder se expressar na dinâmica da comunidade. Para que a expressão seja compreensível requer que os outros da comunidade participem do seu sentido, por meio do reconhecimento destes da expressão do agente, por meio de elementos linguísticos comuns a todos (ARAUJO, 2004). “Mesmo expressando algo que venha a desagradar os outros, o que foi expresso já se encontra vinculado à comunidade linguística dos membros de uma determinada sociedade, que pode ajuizar sobre o que lhe foi apresentado significativamente” (ARAUJO, 2004, p. 27). Araujo (2004) nos lembra ainda que a expressão a que Taylor se refere é aquela que diz respeito à expressão de si, no sentido de um agente autônomo, e é preciso lembrar que a comunidade linguística permite ao agente articular o que ele pretende expressar, como resultado de suas elaborações internas.

Pela linguagem o sujeito agente mantém-se aberto, sem eixo interpretativo, o que permite ser explicitado na íntegra, por ser parte intrínseca ou constitutiva do sujeito. “Estudar pessoas é estudar seres que só existem em certa linguagem, ou que são por ela particularmente construídos” (TAYLOR, 2005, p. 53). Taylor vai dizer que é a linguagem que aceitamos articular para nós as questões do bem, mas não podemos articular por completo o que temos por certo. Podemos aumentar a nossa compreensão em relação àquilo que está explícito em nossas linguagens morais e valorativas.

Taylor (2005, p.53) afirma que se por um lado a linguagem só existe e é mantida no âmbito de uma comunidade linguística, por outro, o *self* só o é no seio dos outros e é por isso que o *self* não pode ser descrito isolado ou sem a referência dos que o cercam. Teríamos dificuldades de pensar em outro meio de sermos elevados a alcançar a condição de pessoas, fora dos limites da linguagem. É na linguagem que começamos a aprender a discernir moral e espiritualmente ao sermos introduzidos numa conversão em processo, cuja responsabilidade está com aqueles a quem cabe nossa educação.

Os significados que as palavras-chaves tiveram pela primeira vez para mim são os significados que elas têm para nós, isto é, para mim justamente com os meus parceiros na conversação. [...] Os vários usos da linguagem estabelecem, instituem, enfocam ou ativam esses espaços comuns, do mesmo modo como parece que a aquisição inicial da linguagem dependem de uma protovariantes desta (TAYLOR, 2005, p. 54).

Taylor compreende que a pessoa desenvolve uma maneira própria ou original para entender a si mesmo e à vida, tendo como base uma linguagem comum. A constituição da pessoa à medida que está ligada a linguagem, a sua experiência comunitária, a torna mutável, dinâmica e sempre se refazendo. Uma vez introduzida na linguagem, a pessoa é levada a ver as coisas da mesma maneira com o veem aqueles que o introduziram, os seus tutores ou educadores, até desenvolver a consciência de si, no tocante a uma parte da linguagem dele, pode desviar-se, graças ao fato de nos relacionamentos com os parceiros ausentes, bem como à sua ação de confrontação com seu pensamento com qualquer parceiros nessa nova maneira de leitura do desacordo. Taylor argumenta que por meio da linguagem a pessoa mantém os seus relacionamentos com parceiros de discursos, nos intercâmbios reais, concretos, ou em confrontos indiretos. A natureza de nossa linguagem e a dependência fundamental que nosso pensamento tem com ela torna a interlocução inevitável para nós.

Entendemos que esta abordagem tangencia as questões ligadas à moral, desenvolvida na antropologia filosófica Tayloriana. Nela o autor canadense, embora parta da noção de sujeito engajado, vai além, propiciando a emergência do corpo como expressão linguística do *self*. Neste sentido, entende-se que a maneira que temos para solidificar a autonomia pode ser compreendida por meio dos chamados referenciais significativos culturais e de valores, cujos núcleos estão na vivência comunitária.

Em Taylor a autonomia não é um conceito desenvolvido por meio do indivíduo isolado, que possui uma capacidade mental para discernir racionalmente a si e o mundo, conforme Kant argumentou em sua filosofia prática. A autonomia se desenvolve no indivíduo no plano dialogal das suas práticas linguísticas comunitárias. Mas é imperativo lembrar, que Taylor, de Kant, não nega a razão como elemento que funda o processo de autonomia, no entanto, o que ele quer dizer é que a razão limitada a si mesma, isolada e abstrata, não possibilita que o agente humano incorpore significados de valores culturais que lhe permitam criar uma rota de ação de acordo com tais valores incorporados. Portanto, ser autônomo é agir impulsionado por uma configuração moral e cultural provenientes de um modo de ser comunitário e dialógico.

No presente capítulo, destacamos como Kant constrói o sujeito como uma consciência transcendental, ou uma consciência universal modelar, que tem correspondência com as

consciências individuais dos homens. A finalidade era resolver problemas metafísicos, com derivações para campos filosóficos específicos, como a teoria do conhecimento, a ética e a política, e assim por diante. Com o sujeito Kant resolveu o impasse dominante entre dogmáticos (racionalistas e empiristas), entendendo que a noção abstrata de sujeito era a melhor saída. Conseqüentemente, os indivíduos são compelidos a agir de acordo com as diretrizes segundo as quais o sujeito transcendental agiria. Tratamos também da moral kantiana centrada na vontade autônoma que tem em vista uma forma de ser e viver melhor.

A razão procedimental, autossuficiente, que busca dar conta das ações dos indivíduos de modo pontual, sem qualquer caráter incorporador dos significados que os mesmos vivenciaram, modela a perspectiva de pedagogia de Kant. Na sequência tentamos mostrar como se reverbera na contemporaneidade, a partir do pensamento tayloriano, que embora Kant lhe sirva de referência na abordagem do agente humano, faz-lhe uma crítica estrutural e não só, a partir da sua filosofia antropológica, que é essencialmente ontológica e moral. Ontológica por pressupor que o agente humano é sempre humano, diferente da perspectiva processual evolutiva, em que por meio da educação, o ser humano precisa subjugar a sua animalidade, defendida por Kant. E moral por compreender a ética não como dever no sentido kantiano, mas como modo de realização do agente humano por meio de ações no espaço público, que expressem os seus valores.

É de suma importância, para Taylor, sabermos quais são as nossas fontes valorativas, pois são elas que possibilitam a elaboração e a construção da nossa identidade ético-cultural.



## CAPÍTULO 2

### A IDENTIDADE EM QUESTÃO

No presente capítulo, desejamos apresentar como Taylor trata da identidade, destacando a importância das avaliações, a relação da identidade como o reconhecimento, e culminando com discussão da possibilidade de um mesmo indivíduo ter várias identidades, como alguns contemporâneos sugerem, como Stuart Hall.

Para tratar da identidade, Taylor (2005) parte de uma tese que afirma que é praticamente impossível o agente humano prescindir das configurações, enquanto um conjunto de distinções qualitativas, que possibilitam que as nossas ações e reações morais ganhem um significado específico no seu contexto. As configurações constituem o modo de orientação essencial à nossa identidade no ambiente de nossa circunscrição. E é a partir dos horizontes no seio dos quais, cada um leva a vida e a compreende, incluindo neles as devidas discriminações qualitativas. Uma configuração é aquilo segundo o qual entendemos o sentido de nossa vida. Invocar o sentido da vida decorre de nossa consciência de quanto a nossa busca envolve articulação. Descobrimos o sentido da vida articulando-o; ao mesmo tempo em que, o sentido da vida requer expressões significativas adequadas. A questão da identidade é geralmente formulada nos termos de uma indagação radical: “Quem sou eu?”, cuja resposta não está necessariamente reduzida no nome que cada pessoa tem, muito menos por sua genealogia.

Para dar conta da nossa identidade precisamos ter uma compreensão daquilo que tem importância crucial para nós, e é, concomitantemente, saber a posição em que nos colocamos. Daí,

Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição (TAYLOR, 2005, p. 44).

Se por um lado a identidade refere-se ao conjunto de caracteres próprios e exclusivos com os quais o agente pode se diferenciar de outros agentes, por outro ela também consiste na soma nunca concluída de um aglomerado de signos, referências e influências que definem o entendimento relacional do agente, percebida geralmente por contraste, vale dizer, pela

diferença. A identidade está sempre relacionada com a noção do outro e dos compromissos e identificações do agente humano.

Vale ressaltar a importância do pano de fundo, formulado no sentido de horizonte dentro do qual tenho que tomar posição. Mattos (2006), refletindo no texto de Taylor (2004) *Modern Social Imaginaries*, salienta que o autor canadense desenvolve o conceito de imaginário social com a finalidade de dar conta dos fundamentos da moralidade moderna. O imaginário social é constituído pelas percepções das pessoas de sua existência social, ou seja, de como elas integram e entram em acordo, das práticas sociais que as representam, que estão baseadas em noções normativas de vida. O imaginário social acaba envolvendo um senso moral de expectativas de comportamento que cada um tem em relação aos outros, que permitem cumprir e validar determinadas práticas coletivas. Vale dizer, “o imaginário social é, na verdade, a expressão de determinadas práticas sociais que revelam, de forma inarticulada ou pré-reflexiva, uma moralidade” (MATTOS, 2006, p. 77). Assim, o imaginário social não só elucida o caráter valorativo das expressões, como também ajuda a explicitar a formação da identidade do agente.

O imaginário legitima formas de compreensão das identidades. Sendo a política expressão de uma ordem moral vigente, as mudanças valorativas ocorrem nas práticas sociais ao longo do tempo, criando novos imaginários sociais. Mattos (2006) argumenta que a transformação do imaginário social ocorre sempre a partir da propagação de determinadas ideias novas, que possibilitam articular nosso horizonte valorativo. Segundo a autora, a primeira grande mudança no imaginário social que explicita uma nova visão, que se traduz, em linguagem política, sob a forma de direitos subjetivos universais, diz respeito à dignidade.

Temos aqui uma transformação bastante significativa do *status* dos indivíduos. Há uma reinterpretação sobre o significado da pessoa humana que passa pela nova forma de lhe atribuir respeito. Enquanto nas sociedades tradicionais o respeito ou a estima social estava vinculado a uma concepção de honra, que pressupõe distinção e privilégio, na sociedade moderna, a honra é substituída pela concepção de dignidade. Esta está baseada sob a idéia de que todo ser humano é digno de respeito (MATTOS, 2006, p. 77).

A abordagem da identidade na contemporaneidade emerge como uma necessidade resultante de uma nova compreensão do agente humano, que possibilitou o reconhecimento de uma nova interpretação do conceito, a partir da noção de autenticidade, que estabeleceu a ideia de identidade individualizada. Aquilo que é particularmente de cada agente, e que cada um descobre em si mesmo, caracteriza-se como uma nova forma de interioridade. A dignidade tornou-se determinante das relações intersubjetivas neste contexto. Taylor (2005) entende que

a moralidade contemporânea pode ser e com frequência é definida tão somente em termos do respeito aos outros. Considerando que a categoria da moral abrange precisamente nossas obrigações para com as outras pessoas.

A identidade passa a ser compreendida a partir das relações que cada agente possui, e nelas com a noção de virtude e de bem, tendo como ponto de partida, uma hierarquia moral nas dinâmicas sociais (MATTOS, 2006). É o pano de fundo – o social e o cultural – que dá sentido às expressões do agente. Os sentidos culturais ficam sempre implícitos, mostrando-se muito mais no agente, em suas expressões sociais, morais e instituições do que em doutrinas explícitas (SOUZA, 2000).

O senso moral legitimado pelo imaginário social nem sempre se harmoniza com o nosso conhecimento reflexivo. Com efeito, Taylor desenvolve o conceito de articulação, cuja função é estabelecer uma ponte no abismo criado entre os nossos sentidos morais e o nosso conhecimento reflexivo. Souza (2000, p. 101), interpretando Taylor, diz que “a articulação é, portanto, a transformação discursiva dos nossos sentimentos morais de inconscientes e irrefletidos em conscientes e refletidos possibilitando-se saber de onde se vem, quem se é e para onde se quer ir”. Neste sentido, sustenta Souza, a articulação vai permitir a constituição narrativa da identidade que possibilita uma condução de vida consciente. Conseqüentemente, uma identidade não articulada reflexivamente, torna-se uma identidade fragmentada. É, então, a articulação que vai permitir, não apenas nossa compreensão e conscientização dos nossos próprios sentimentos morais, mas também possibilita no limite, graças à distância crítica que a reflexão enseja, a modificação dos nosso próprios sentimentos.

Souza (2000) argumenta que a partir da comunidade linguística que permite a expressão de valores e garante à articulação desses valores do agente, a língua para Taylor passa a ser a expressão do eu mais profundo. O agente só consegue articular seus sentimentos e ideias na e pela língua, à medida que faz uso das ilimitadas possibilidades de novos sentidos inerentes ao meio linguístico. Com efeito,

A língua “expressa”, no sentido forte do termo, tanto a vida interna psíquica do sujeito como suas possibilidades de relações intersubjetivas, permitindo a constituição de parâmetros valorativos capazes de guiar sua vida pública e privada. Pessoas só existem em “redes de interlocução” (SOUZA, 2000, p. 102).

Taylor (2005, p. 44) sustenta que as pessoas podem ter sua identidade definida em parte por algum compromisso moral com instituições sociais; ou ainda defini-la em parte pela nação ou tradição a que pertence. O que as pessoas explicitam com seus vínculos, não é apenas a sua

forte ligação – a esse horizonte – a essas concepções ou antecedentes, mas isso oferece-lhes estrutura dentro da qual podem determinar que posição defendem no que tange o que é bom, ou válido, ou admirável, ou de valor. Com esses compromissos, as pessoas dizem o que, caso viessem a perder tal compromisso ou identificação, estariam como náufragas; sem saber como se posicionar, com respeito a uma série de importantes questões e qual seria para ela o significado das coisas. Tal situação é designada por Taylor como “‘crise de identidade’, uma forma aguda de desorientação que as pessoas costumam exprimir em termos de não saber quem são, mas que podem também ser vistas como uma incerteza radical acerca da posição em que se colocam” (TAYLOR, 2005, p. 44). A falta de uma estrutura ou horizonte que dá significação estável às coisas e alguma possibilidade de vida possam ser julgadas boas ou significativas e outras más ou terríveis, é parte do mesmo problema: crise de identidade.

A abordagem da identidade em Taylor não está ligada à preocupação da autoimagem, um esforço pessoal de aparecer de maneira positiva aos olhos de outras pessoas com que se entra em contato. A “maneira como se costuma ser concebida, a importância da imagem não tem nenhum vínculo com a identidade” (TAYLOR, 2005, p. 51). Mas somos um *self*, ou temos uma identidade, definida pela maneira como as coisas têm significação para nós. Em vez de a questão ser identificada pela imagem, ela é resolvida tão somente mediante uma linguagem de interpretação a que viemos aceitar como articulação válida da questão: “Quem somos?” No entanto, “perguntar o que uma pessoa é, abstraindo suas autointerpretações, é fazer uma pergunta fundamentalmente errônea, para a qual não pode haver, em princípio, uma resposta” (TAYLOR, 2005, p. 52). Taylor entende que o *self* é, em parte, constituído pelas interpretações que cada um faz de si, ao mesmo tempo tais interpretações nunca podem ser plenamente explícitas.

Uma vez que só existe o *self* ou identidade no âmbito das redes de interlocutores, que nos serve de pano de fundo, é que confere sentido à identidade, ao dar uma resposta mais precisa a questão de quem somos, por definir a partir de onde e com quem falamos e não só a nossa posição em assuntos morais, como também alguma referência a uma comunidade definitiva. Essa temática já ressoava no pensamento de Hannah Arendt (2009) ao discutir a questão da ação, que é diferente do trabalho e do labor. A ação, para a autora, é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas, corresponde à condição humana para a pluralidade.

No pensamento de Arendt (2009), as noções de “ação” e “discurso” nos permitem estabelecer correspondência com as noções de “expressão” e “linguagem” em Taylor, obviamente,

respeitando as diferenças e perspectivas<sup>14</sup>. A autora diz que a pluralidade, como condição básica da ação e do discurso, tem aspectos duplos: igualdade e diferença. “Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras”. Por outro lado, “se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existem, existiram e virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazer entender”. E neste sentido, “com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas” (ARENDT, 2009, p. 188).

Arendt entende que o ser diferente não equivale a ser o outro ou alteridade, sendo esta característica uma qualidade comum a todos os objetos. Mas alteridade é o aspecto importante na pluralidade, ao nos ajudar na distinção e nos dar a razão pela qual não podemos dizer que uma coisa é sem distingui-la das outras. O homem, no entanto, é capaz de exprimir a diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa. “No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é paradoxal pluralidade de seres singulares” (ARENDT, 2009, p. 189). A distinção singular do agente só vem à tona no discurso e na ação; é por meio deles que o agente humano se distingue, ao invés de permanecer apenas diferente. A expressão e a linguagem são modos pelos quais os agentes se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas como agentes humanos ou racionais, em sua autenticidade.

É da discussão em torno da relação da ação com o discurso que emerge a identidade na abordagem de Arendt (2009, p. 191):

Se existe relação tão estreita entre ação e discurso é o ato primordial e especificamente humano deve, ao mesmo tempo, conter resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: Quem és? Esta revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito maior que a afinidade entre ação e revelação [...]. A ação que ele (o agente humano) inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que faz, faz, e pretende fazer.

---

<sup>14</sup> O próprio Taylor refere-se ao pensamento de Arendt quando trata da afirmação da vida cotidiana, fazendo referência a hierarquização acentuada da sociedade. Refletindo no pensamento de Arendt, Taylor (2005, p. 275) diz: “A vida de ação que tem haver com o modo como os agentes aparecem no espaço público, é contrastada com vidas de mero trabalho e, até pior, de labuta. Havia uma hierarquia aqui, e desejo muito seguir Arendt em sua alegação de que a cultura moderna baseia-se na derrubada dessa hierarquia, embora minha formulação disso seja um tanto diferente”.

Diferentemente de Taylor, para quem a ação por mais bruta que seja, já é uma expressão comunicativa, uma fala não verbal, que explicita a identidade, de certa forma. Ou seja, mesmo quando não acompanhada pela palavra, a ação, mesmo como mera manifestação física bruta, é sempre reveladora e relevante. Em Arendt, no discurso e na ação o que está em jogo é a identidade, porque por meio deles os agentes mostram o que são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, mostrando-se ao mundo. A qualidade reveladora da expressão e da linguagem só vem à tona quando o agente está na comunidade linguística, quando está com outros agentes, no simples gozo da convivência humana.

Para Arendt (2009), quando a ação perde o seu caráter revelador do agente, a ação perde a sua especificidade valorativa e torna-se um feito como qualquer outro; passa a ser apenas um meio para atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir objetos. Essas ações desprovidas de significado e de caráter específico de revelar, de certa forma, privam os agentes de sua dignidade. Arendt exemplifica a perda da dignidade e da identidade, falando dos monumentos erigidos ao “Soldado Desconhecido”, logo após a Primeira Guerra Mundial, cujo fim era encontrar um “Quem”, um alguém identificável que, ao longo dos quatro anos de carnificina, deixaram de se revelar:

A frustração desse desejo e a disposição de não aceitar o fato brutal de que ninguém havia, realmente, sido o agente da guerra, inspiraram a construção desses monumentos ao “desconhecido”, a todos aqueles a quem a guerra havia privado de identidade, roubando-lhes não os atos, mas a dignidade humana (ARENDR, 2009, p. 193).

Taylor caracteriza esse quadro como “náufrago”, que identifica os agentes que perderam a orientação, como nos referimos acima. Vale dizer, o nosso self está orientado quando nos movemos em espaço de indagações, em que buscamos e encontramos a orientação necessária para o bem. Caso contrário, então fracassamos. A sociedade humana, segundo Arendt (2009), consiste na teia ou rede de relações intersubjetivas onde quer que os homens vivam juntos; e a revelação da identidade é propiciada por meio da expressão e da linguagem, que ao mesmo tempo em que estabelecem um novo começo ao incidirem sempre sobre a rede já existente, e nela imprimem suas consequências imediatas. A identidade pessoal em Taylor, é a identidade do *self*, sendo este compreendido como projeto a ser conhecido, que desemboca numa forma de consciência de si do tipo hegeliano, a diferença é que tal consciência não se pretende absoluta. Arendt, por sua vez, diz que a manifestação da identidade, embora seja plenamente visível, pareça de modo claro e inconfundível para os outros, no entanto, o “quem” permanece

invisível para a própria pessoa. Para Taylor o “ser” permanece inseparável com a autoconsciência ou consciência de si.

A identidade não sendo natural, mas uma construção social, o agente humano só existe no espaço de indagações, no qual o sujeito busca um saber de si nas relações comunitárias. A identidade é aquilo que nos permite definir e distinguir o que é importante para nós; como tal, envolve discriminações valorativas. As discriminações resultam das avaliações, como reflexão de si e em torno de si. Taylor faz distinção de avaliações, as quais nos permitem compreender nossas configurações que dão sentido à vida; e nos permitem ter consciência de nós e de nossa agência. Em seguida discutiremos as avaliações.

### ***2.1 Os Tipos de Avaliações***

Segundo Souza (2000), a componente avaliativa da constituição da identidade humana, para Taylor, passa pela autointerpretação das expressões dos agentes, e percebida como momento constitutivo para construção dela. A abordagem tayloriana volta-se para análise da estrutura interna dos desejos do agente, e faz a distinção dos desejos em: 1) Os desejos de primeira ordem, que são compartilhados pelos seres humanos com todos os outros animais; e, 2) Os desejos de segunda ordem, que são particularmente humanos, e são eles que implicam uma avaliação reflexiva dos desejos de primeira ordem. A avaliação reflexiva pressupõe uma discriminação valorativa em relação aos desejos de primeira ordem, com a finalidade de vinculá-los à valores, o que permite criar uma hierarquia segundo critérios éticos e morais. É a capacidade discriminativa dos desejos que permite construir uma linguagem valorativa, com base nas caracterizações com alto e baixo, nobre e primitivo, etc., que permitem qualificar e avaliar reflexivamente da vida que o agente leva e quer levar.

O agente humano, enquanto reflexivo, no pensamento de Taylor, resulta da tentativa de formular um modo adequado para compreender o que é produzido pela consciência no processo de autoconhecimento. Segundo Araujo (2004), para Taylor, os planos objetivos e subjetivos das ações são reconhecidos através do caráter expressivo do conhecimento do agente. A atividade reflexiva vai assumir papéis expressivistas no amadurecimento do autoconhecimento da subjetividade. Cada forma de vida pode ser compreendida como forma de realização efetiva de certo esquema e compreensão de si do agente. “Os processos mentais do homem são a própria expressividade, que ocorre por meio da sua atividade interna

reflexiva” (ARAUJO, 2004, p. 65). O mesmo autor vai além dizendo que, o agente pode, em sua atividade reflexiva, voltar-se para formular as ações que ele expressa em um meio significativo. “É no ato de voltar-se para si mesmo que o agente pode efetivar o seu conhecimento, ao verificar se a sua ação está adequada ou não ao âmbito das expressões” (ARAUJO, 2004, p. 65). É a atividade reflexiva que possibilita as avaliações.

O fato de o agente, em sua atividade pensante, propor-se a agir como expressividade, faz com que ela perceba que suas ações na dinâmica da comunidade lingüística são sempre qualitativas. As atividades expressivas, à medida que revelam as coisas imediatamente na manifestação corporal, ganham o *status* de elementos significativos. É isso que, segundo Araujo (2004), aumenta a preocupação de Taylor, o caráter imediato da ação corporal e a sua importância no meio expressivo. “É na imediatez não-reflexiva das ações corporais que os significados se configuram em sua originalidade” (ARAUJO, 2004, p. 70).

O caráter significativo das ações, referentes ao agente humano, suscita a preocupação sobre a expressividade do *self* como posicionamento ante as questões morais que emergem no espaço público; e a necessidade da avaliação das expressões e dos desejos explicitados nelas do agente. A abordagem tayloriana faz distinção das avaliações em: fracas e fortes, conforme a distinção que faz dos desejos (SOUZA, 2000). O filósofo canadense tem em mente a determinação da relação entre desejo e a avaliação do próprio desejo, como característica principal do agente humano. Inicialmente a relação explicita-se na avaliação que o homem faz do seu desejo como interpretação de si mesmo. É na confrontação do homem com os seus próprios desejos, que ele percebe e verifica a sua profundidade como agente humano. É assim que a teoria tayloriana do humano está pautada nas ações nos parâmetros avaliativos dos desejos (ARAUJO, 2004). Araujo (2004, p. 84) argumenta que Taylor ressalta que:

[...] no ato da ação, o indivíduo não age motivado por meras escolhas quantitativas, como fazem os utilitaristas na busca da maior satisfação, mas pela avaliação do desejo que permite ao agente decidir qual a direção tomar no ato de agir. A avaliação dos desejos significa a possibilidade de o agente perceber que o que está em jogo é a construção e a manutenção da sua própria identidade humana no ato de agir.

A avaliação que o agente faz de si, além de ser uma característica essencial do modo de agir, é ao mesmo tempo a possibilidade do autorreconhecimento do humano. Taylor busca distinguir qualitativamente as nossas avaliações, para tornar claro o que se pode entender como agente humano. Na distinção da avaliação em forte e fraca, o que está em jogo é a direção que mostra a determinação da ação do agente. Não se trata de definir qual é a melhor ou pior direção da



ação, conforme as opções desejáveis do sujeito, mas oferecer um parâmetro qualitativo ao agir humano. “Ao nos limitarmos ao ganho quantitativo das nossas preferências, acabamos fazendo desaparecer a distinção entre desejos, e assim entre os valores” (ARAUJO, 2004, p. 86). Em seguida passamos a discutir separadamente as distinções que Taylor faz da avaliação.

### **2.1.1 Avaliação fraca**

Para Araujo (2004), a discussão acerca das avaliações fracas em Taylor, emerge de sua crítica ao utilitarismo da contingência incompatível dos desejos limitado ao consumo daquilo que alguém sente como bom. No utilitarismo, ao perceber que algo é bom, a pessoa passa a ser impulsionada por algo, deixando de lado qualquer outra alternativa. Assim, Araujo salienta que a agência no utilitarismo, limita o agente a preocupação com o ganho quantitativo, o que por si só elimina as distinções dos desejos e valores. O desaparecimento das distinções dos desejos e valores, por sua vez, ocorre por falta de clareza no que tange às determinações conceituais da avaliação forte. Nesta condição, o sujeito se restringe ao gosto, e este sentimento de gosto cria uma ilusão no agente, gerando nele uma confusão no que diz respeito às suas avaliações em relação os objetos desejados. É assim que:

As ilusões das avaliações fracas estão diretamente ligadas à tendência do utilitarismo que se preocupa em calcular quantitativamente as preferências sentimentais dos indivíduos, sem considerar o valor que há em tais sentimentos. Daí o utilitarismo se limitar às preferências sentimentais, camuflando-as com o manto da quantificação calculista (ARAUJO, 2004, p. 86).

Segundo Araujo (2004), Taylor entende que o utilitarismo permanece numa forma de avaliação fraca dos desejos, justamente por não perceber a necessidade de avaliá-los qualitativamente para que possam ganhar sentido valorativo em sua realização. O utilitarismo, em sua visão, não foca a questão relacionada ao valor e nem as suas distinções, e embora haja avaliação nele, as mesmas não podem ser de outro modo, senão avaliações fracas, por apenas julgarem as preferências do desejo. Na avaliação fraca, à medida que algo é desejado, por si só já é julgado necessariamente como bom. Não há, na avaliação fraca, o comprometimento com as formas valorativas que podem constituir o próprio desejo. “O julgamento de algo como bom somente no plano do desejo desenraizado de valor faz com que este se encontre

fundado em uma contingência em que aquilo que é considerado bom se torne incompatível com outras alternativas do que possa ser também bom” (ARAUJO, 2004, p. 87).

Taylor entende que a contingência incompatível conduz o agente a agir por impulso, sem qualquer preocupação com aquilo que é concernente com a sua identidade. Não há nela a possibilidade do sujeito desenvolver uma identidade que lhe possibilite agir de forma responsável. É o agir responsável que está na base de uma avaliação forte (ARAUJO, 2004).

### **2.1.2 Avaliação Forte**

Para Taylor, propor ao agente questões éticas o possibilita ser autenticamente humano. Uma das principais teses é de que o homem é um “avaliador forte”, um ser que não apenas pode discriminar reflexivamente entre os próprios desejos de base, mas fazê-lo, por necessidade, orientando-se por diferenças intrínsecas de valores e defendendo com isso a própria identidade pessoal.

Mattos (2006), referindo-se à avaliação forte, salienta que Taylor constrói um elo entre ela e a articulação, sabendo que a avaliação forte exige e pressupõe uma linguagem contrastiva de valor das coisas, que contrasta o nobre com o vulgar, o superior e o inferior, e assim por diante. É a articulação das mesmas diferenças que garante expressar as alternativas contingentes. O sublinhável aqui é que as coisas diferem em qualidade e o desejo deve ser avaliado sob tais preceitos.

Essa maior profundidade do avaliador forte permite que ele articule suas motivações e, ao fazê-lo, conscientiza-se que essas opções, na realidade, perfazem a qualidade da vida que se busca, permitindo também refletir sobre diferentes modos e possibilidades de existência (MATTOS, 2006, p. 45).

Nesta ordem de ideias, segundo Mattos (2006), ao nos pensarmos como sendo responsáveis por aquilo que fazemos e pelas escolhas de nossa vida, a nossa distinção com os animais se evidencia; isso acontece unicamente pela possibilidade de articular e avaliar os nossos desejos. Por isso a avaliação forte aponta para uma realidade não instrumental dos nossos desejos.

Souza (2000) salienta que em Taylor as avaliações fortes são percebidas em dois ancoradouros: vertical, que diz respeito à biografia do indivíduo; e horizontal, à tradição

cultural e linguística da qual o sujeito participa. O mundo dos sentimentos morais, por existir independente de nossos desejos ou consciência, cria o pano de fundo, e temos acesso a esse pano de fundo por meio da reflexão e da autorreflexão. As hierarquias valorativas que se desdobram e se objetificam a partir do pano de fundo se impõe ao sujeito, provocando reações como vergonha, admiração, culpa ou respeito, e assim por diante.

A avaliação forte permite pensar outras alternativas que a subjetividade desejante possui em relação àquilo que ela considera bom, o que exclui as formas de incompatibilidade que caracterizam a avaliação fraca. Porém aqui, a incompatibilidade não se encontra nas contingências dos impulsos humanos, que em princípio são voláteis, que se dirigem ao objeto de satisfação do indivíduo imbuído de julgamentos superficiais. Segundo Araujo (2004, p. 88):

A avaliação forte, caracterizada como sendo reflexivo dos desejos, no sentido de verificar a relação deste com o valor, procura esclarecer qualitativamente o que vêm a ser os próprios desejos como expressões valorativas da identidade do sujeito humano. Daí a existência intrínseca da incompatibilidade entre os objetos desejados pelo sujeito que usa, em sua ação, uma avaliação forte.

As avaliações fortes, ao merecer maior atenção por Taylor, segundo Souza (2000), são dirigidas aos desejos caracterizados contrastivamente no sentido de fazer com que cada um deles possa ter sua determinação esclarecida pelo agente que os possui. Neste sentido, o contraste serve para que cada desejo tenha seu parâmetro valorativo e significativo de si mesmo. É por esta razão que, segundo Araujo (2004), Taylor diz que sem a covardia, não é possível visualizar claramente a coragem; não conseguimos compreender a sua determinação significativa. Por isso, “é essencial para todas as formas de desejo que haja a avaliação dos seus contrastes, pois só assim podemos compreender as suas determinações valorativas” (ARAUJO, 2004, p. 88).

## ***2.2 A identidade e o reconhecimento***

As considerações até aqui feitas, destacam a importância do dialogismo no pensamento tayloriano, em que às noções de reconhecimento e identidade se entrelaçam, com riscos e benefícios imbuídos neste processo de conotação ética e política de importância na

contemporaneidade. Os indivíduos necessitam de um espaço social de reconhecimento, que valoriza as qualidades e potencialidades do indivíduo no processo de formação identitária.

As dinâmicas coletivas, na esfera pública, o sujeito tem de ser visto como alguém que busca o reconhecimento de outros sujeitos. Mediante a aceitação por parte dos outros agentes, de suas capacidades e qualidades, sente-se reconhecido e em comunhão com eles, o que possibilita a sua disposição de reconhecer os outros, em sua originalidade e singularidade. O que precisa ser explicitado é o fato de que a dinâmica do reconhecimento mútuo obedece a um desenvolvimento espiral, no qual, a cada nova forma de reconhecimento social, o agente aprende a reconhecer e a realizar novas dimensões de sua própria identidade (SOUZA, 2000).

Vale dizer:

[...] na medida em que sou reconhecido por um outro sujeito em minhas capacidades e propriedades, se, por outro lado, eu me reconcilio com o outro sujeito, por outro, eu aumento a minha percepção sobre minhas particularidades e descubro novas especificidades, novas fontes de minha identidade que necessitam novamente ser reconhecidas. Minha identidade ganha uma nova dimensão alcançando uma nova etapa de eticidade que precisa ser confirmada (MATTOS, 2006, p. 21).

Na dinâmica que redimensiona a identidade, há que levar em consideração ao que Arendt (2009) focaliza: os pressupostos do reconhecimento, os elementos de mediação. Segundo a autora, a relação intersubjetiva é possível e viabilizada pelas mediações: os objetos mundanos e, as expressões ou ação e a linguagem ou discurso. Em relação à primeira, a mediação dos objetos mundanos, só tem validade propriamente mediadora se e tão somente se incorporar as expressões e a linguagem dos agentes, uma vez que a mediação visa preservar o caráter revelador das identidades dos agentes na dinâmica coletiva.

[...] a impossibilidade de solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como se apresenta na fluidez da ação e do discurso, tem profundas conseqüências para toda a esfera dos negócios humanos, na qual existimos basicamente como seres que agem e falam (ARENDR, 2009, p. 194).

À medida que os negócios humanos tornam-se reveladores da identidade dos sujeitos em relação, excluir as expressões e o discurso, possibilitam que os mesmos sejam tratados como tratamos coisas cuja natureza podemos dispor, e mesmo assim podemos nomeá-las. O fato é que a manifestação do “quem” do sujeito assume a mesma forma das manifestações notoriamente duvidosas, visto que, não dizem e nem escondem, apenas dão a entender. É este o aspecto básico da incerteza, igualmente notória, de todo intercâmbio direto entre os homens, em que não existe a mediação estabilizadora e solidificadora das coisas. A mera mediação das

relações intersubjetivas por meros objetos, além de frustrar a natureza da ação, a convivência e o intercuro entre os homens, é a mais fundamental que não resulta de comparações com atividades mais sólidas e produtivas como a fabricação, a contemplação, a cognição e o labor. Em relação à segunda mediação, do discurso e da expressão, varia de grupo para grupo, de tal maneira que a maior parte das palavras e atos, além de revelar o agente que fala e age, refere-se a alguma realidade mundana e objetiva.

A ação e o discurso ocorrem entre os homens, na medida em que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente “objetivo”, voltado para o mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo [*pano de fundo*] este que se interpõe entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Estes interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga (ARENDR, 2009, p. 195, grifo nosso).

As expressões e a linguagem, ao se referir a essa mediação, conservando a revelação das identidades dos sujeitos, ao mesmo tempo, é parte do intercuro do mais objetivo, a mediação física e mundana, com os interesses ou desejos nele envolvidos. Essa mediação é revestida, diz Arendt (2009, p. 195), por outra mediação, sobrelevada e inteiramente diferente, “constituída de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens agem e falam diretamente uns *com* os outros”. A mediação aqui em causa, no primeiro instante, é definida pela autora como subjetiva, por não ser tangível, e pelo fato de não envolver objetos sensíveis em que se possa materializar. Mas o processo de se expressar por meio do agir e falar não produz esse tipo de resultado, a revelação. “Mas, a despeito de toda sua inteligibilidade, esta mediação é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a esta realidade o nome de “teia” de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade, de certo mudo inteligível” (ARENDR, 2009, p. 195). A teia, como pano de fundo, é tão vinculada ao mundo objetivo das coisas quanto o discurso é vinculado à existência de um corpo vivo. É neste prisma que o reconhecimento torna-se uma exigência marcante do nosso tempo.

A contemporaneidade ao requerer o reconhecimento, nas relações intersubjetivas, como elemento valorativo da dignidade dos agentes humanos, levanta um debate que demanda atenção significativa do pensamento político de Taylor. Para falar sobre reconhecimento, que pode ser pensado de distintas maneiras, focalizamos, nesta primeira abordagem, a discussão acerca da preocupação sobre a individualidade.

Para Taylor (1994a), a nossa identidade é formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento. Pelo reconhecimento incorreto dos outros, uma pessoa ou mesmo um grupo, podem ser prejudicados significativamente, gerando verdadeiras distorções, se aqueles que o rodeiam refletirem uma imagem limitada, de inferioridade ou desprezo por eles mesmos. “O não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto podem afetar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe” (TAYLOR, 1994a, p. 45). Segundo o autor, a história é cheia de exemplos: as mulheres, os negros, os indígenas, etc. No caso das mulheres, interiorizavam uma imagem da sua inferioridade, de forma tal que, quando determinados obstáculos reais à sua prosperidade desapareciam, chegavam mesmo a demonstrar uma incapacidade de aproveitarem as novas oportunidades. Foram, por isso, condenadas a sofrer pela sua debilitada autoestima. Assim, o reconhecimento está intimamente ligado à dignidade humana.

[...] o reconhecimento incorreto não implica só uma falta de respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital (TAYLOR, 1994a, p. 46).

O pensador canadense entende que o discurso do reconhecimento e da identidade passou a fazer parte do nosso cotidiano, fruto de um processo histórico marcado por mudanças significativas. Uma dessas mudanças ocorreu com o deslocamento e o desaparecimento das hierarquias sociais, que constituíam o fundamento da noção de honra<sup>15</sup>.

A centralidade do reconhecimento social para a socialização humana, no pensamento de Taylor, tem como base o pensamento de Hegel, no que diz respeito a discussão acerca da preocupação por explicar como as lutas por reconhecimento estão na base de todo conflito social, na releitura do contrato social (MATTOS, 2006). Mattos (2006) percebe que a posição de Hegel se contrapunha ao pensamento de Hobbes, sustentando que o contrato social não põe fim à luta de todos contra todos, mas o contrato à medida que normatiza as práticas sociais, dá sim início ao processo de incessantes lutas por reconhecimento responsável, tanto pela individuação e autonomia dos indivíduos, como pela evolução da sociedade. Fica evidente, neste pensamento “que há uma eticidade formada intersubjetivamente que permeia todas as relações” (MATTOS, 2006, p. 20). Interessava a Hegel mostrar que existe nas práticas sociais

---

<sup>15</sup> Referimo-nos a esse respeito quando tratamos do “imaginário social” na página 50. A noção de honra aqui é indicada no sentido que existia nos antigos regimes, que estava intrinsecamente relacionado com desigualdades. Para que alguém desfrute dela, neste sentido, é essencial que nem todos o façam. A honra aqui é uma questão intrínseca de preferências (TAYLOR, 1994a, p. 47).

particulares um consenso prévio intersubjetivo em relação às expectativas de ação de cada agente humano. Neste sentido, a condição prévia para a assinatura do contrato é esse acordo intersubjetivo no qual os agentes esperam ser levados em consideração pelos outros no momento em que esses se expressam.

É esse conceito prévio que permite que os sujeitos obedeçam às normas jurídicas agora instauradas, na certeza de que a limitação de sua liberdade de ação está baseada na expectativa de cumprimento das obrigações pelos outros, no apelo recíproco à ação livre e na limitação simultânea da própria esfera de ação em favor do outro (MATTOS, 2006, p. 20).

Entretanto, vale ainda salientar que,

O que Taylor preserva da tradição hegeliana é a certeza no papel essencial da noção de reconhecimento como fundamento da vida humana em sociedade, mas ele reconstrói essa categoria de forma pessoal e original também na dimensão filosófica dos seus pressupostos de validade (MATTOS, 2006, p. 29).

Contra a noção de honra, a modernidade privilegia a noção de dignidade, a qual ganhou um sentido universal e igualitário na atualidade, resultando daí em falar-se em “dignidade dos seres humanos” ou “dignidade de cidadão”, a qual “baseia-se na premissa de que é comum a todas as pessoas” (TAYLOR, 1994a, p. 47). O conceito de dignidade mostra-se ser o único compatível com a sociedade democrática, e naturalmente levou a pôr de lado o velho conceito de honra. A democracia introduziu a política do reconhecimento igualitário, que ao longo da história, tem assumido varias formas, e que agora, com a forma de exigência de um estado igual para as diversas culturas e para os sexos.

Mas a importância do reconhecimento foi-se modificando e aumentando com a nova compreensão da identidade individual que surgiu no final do séc. XVIII. Podemos falar de uma identidade individualizada, ou seja, aquela que é especificamente minha, aquela que eu descubro em mim. Esta noção surge juntamente com o ideal: o de ser verdadeiro para consigo mesmo e para com a minha maneira própria de ser (TAYLOR, 1994a, p. 48).

A noção de autenticidade ou originalidade foi desenvolvida a partir de uma mudança da ênfase moral implicada nesta ideia<sup>16</sup>. Para Taylor, a perspectiva de originalidade, a voz interior era importante, à medida que diz o que cada um deveria fazer; e dar atenção aos sentimentos ganha importância, por ser o meio com o qual discriminamos os sentimentos corretos. Entretanto, o ideal de autenticidade, à semelhança da noção de dignidade, é fruto do

<sup>16</sup> Esta noção foi previamente tratada no item 1.3 *Sua Expressividade*, de modo que não nos deteremos nela.

declínio da sociedade hierárquica, nas quais aquilo que hoje designamos por identidade era, em geral, determinado pela posição social. Vale dizer, que a proveniência social explicava aquilo que as pessoas deveriam considerar importante para elas, e era determinado pelo lugar que ocupava na sociedade e pelos papéis ou atividades inerentes. E isso poderia nos levar a pensar que é o nascimento de uma sociedade democrática que põe fim a esse fenômeno, o que para Taylor não é de verdade.

O nascimento de uma sociedade democrática não põe, por si, cobro a este fenômeno, já que as pessoas ainda podem definir-se pelos papéis sociais que desempenham. Mas o que fragiliza decisivamente esta identificação de cariz social é o próprio ideal de autenticidade. Dotado do sentido que Herder lhe dá, é um ideal que me leva a descobrir a minha forma original de ser. Por definição, esta não poder ser fruto da influência social. Deve, isso sim, gerar-se no interior do ser (TAYLOR, 1994a, p. 52).

Taylor (1994a) parte da natureza humana, aquilo que Arendt (2009) chamou de “teia” das relações humanas, que se tornou praticamente invisível pela tendência monológica que tem caracterizado a filosofia moderna dominante. Mas é o caráter dialógico que nos torna verdadeiros agentes humanos, capazes de entendermos e definirmos nossas identidades, ao adquirirmos linguagens<sup>17</sup> humanas de expressão, ricas de significados.

Araujo (2004) argumenta que, no autor canadense, o nascimento de uma sociedade democrática não se completa somente com o fim da ideia de as pessoas se reconhecerem por meio do papel social no seio de uma estrutura hierárquica. Mas com a cultura democrática os indivíduos passaram a exigir outra forma de reconhecimento de suas identidades. A significar que as diferenças entre indivíduos não acontece simplesmente pelo lugar que elas ocupam nas estruturas hierárquicas, mas porque buscam realizarem-se autenticamente como seres humanos. Se não é mais a posição social que define a pessoa, tão pouco ela pode ser limitada por um caráter atomizado ou monológico, em que a construção da sua identidade fica reduzida e fechada em si mesma, mas unicamente pela característica crucial dos agentes humanos, o seu caráter fundamentalmente dialógico.

É a interação com aqueles que são importantes para nós, que define a aquisição da linguagem e a formação da mente do ser humano, numa relação dialógica e não na monológica, no sentido de adquiri-las sozinho. Mas, não se trata apenas de um fato sobre a formação, que

---

<sup>17</sup> Aqui, Taylor (1994a) considera a linguagem no sentido lato, ou o mais abrangente possível, abarcando não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através das quais nos definimos, incluindo as linguagens das artes, do gosto, do amor, e outras do gênero. É assim que as pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à autodefinição.



pode ser ignorada mais tarde. Ou seja, não nos limitamos a aprender as linguagens em diálogos, para logo em seguida, continuarmos a usá-las para os nossos próprios fins.

É claro que temos de desenvolver as nossas próprias opiniões, atitudes, posições em relação às coisas, o que implica uma boa dose de reflexão solida (*avaliação forte*). Mas não é assim que se passa com as questões importantes, como a definição da nossa identidade. Definimo-la sempre em diálogo sobre, e, por vezes, contra, as coisas que os nossos outros-importantes querem ver assumidas em nós. Mesmo depois de deixarmos para trás alguns desses outros-importantes – os nossos pais, por exemplo – e de eles desaparecerem das nossas vidas, o diálogo com eles continua para o resto das nossas vidas (TAYLOR, 1994a, p. 53, grifo nosso).

Taylor (1994a) nos adverte que, embora a contribuição dos nossos pais comece desde cedo, quando nascemos, e se prolongue durante anos, isso não significa que devemos continuar apegados a eles. Mesmo que jamais nos libertemos completamente da influência e contribuição que resultou na nossa formação, com efeito, deveríamos nos esforçar por nos definirmos, sozinhos e o mais possível, para compreendermos o melhor que pudermos e, conseqüentemente, controlarmos a influência recebida deles, e impedir de cairmos de novo em dependências semelhantes. Vale dizer, “precisamos das relações para nos realizarmos, mas não para nos definirmos” (TAYLOR, 1994a, p. 53). É o que Kant (2010) chamou de “esclarecimento”, a ousadia de sair da menoridade, enquanto incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outros indivíduos, para maioridade<sup>18</sup>.

Considerando o significado da nossa identidade: “é aquilo que nós somos, ‘de onde nós provimos’”. Portanto, o pano de fundo “é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido” (TAYLOR, 1994a, p. 54). Assim, independentemente do que a pessoa possa sentir acerca da formação e da manutenção da nossa identidade, na falta de um esforço heróico de romper com a existência normal, a mesma continuará a ser dialógica pelas nossas vidas fora. A descoberta da identidade da pessoa não significa que ela se dedique à mesma sozinha, antes pelo contrário, ela precisa negociar, em parte, abertamente, em parte, interiormente, com os outros. Por esta razão, o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente vai atribuir uma nova importância ao reconhecimento. “A minha própria identidade depende, decisivamente, das minhas reações dialógicas com os outros” (TAYLOR, 1994a, p.54). Taylor (1994a) é cauteloso e adverte que, a questão da dependência dos outros, na formação da identidade, não surgiu com a emergência da preocupação da autenticidade na modernidade, mas existiu sempre uma forma de dependência.

---

<sup>18</sup> Discutimos sobre o “Esclarecimento” para Kant em 1.1.4 *A noção de esclarecimento*.

A identidade de origem social dependia, pela sua natureza, da sociedade. Mas antigamente, o reconhecimento nunca havia constituído um problema. O reconhecimento geral era associado à identidade de origem social precisamente pelo facto de se basear em categorias sociais que ninguém punha em causa. Se bem que resulte de um processo interior, a identidade original, pessoal, não é alvo desse reconhecimento *a priori*. Terá de se conseguir através da troca, o que é uma tentativa passível de falhar (TAYLOR, 1994a, p. 55),

Nesta ordem de ideias, a novidade na identidade moderna não é a necessidade do reconhecimento, mas as condições que podem levar a uma tentativa de reconhecimento ao fracasso. Tanto é que no período pré-moderno não se discutia acerca da identidade e nem do reconhecimento. Não que as pessoas fossem destituídas de identidade e reconhecimento, mas porque não eram suficientemente problemáticas para gerar discussão como na contemporaneidade.

Realça-se que no plano íntimo, é perceptível a verificação de até que ponto uma identidade necessita e é vulnerável ao reconhecimento, concedido ou não, pelos outros agentes, a começar pelos outros-importantes. Sendo que na cultura de autenticidade, as relações são entendidas como pontos centrais da autodescoberta e da autoafirmação. No plano social, tendo as identidades, como resultado do diálogo aberto, e que elas são imperfeitas quando avaliadas à luz de parâmetros sociais predefinidos, isso tem contribuído para tornar a política do reconhecimento central.

O reconhecimento igualitário não é apenas a situação adequada para uma sociedade democrática saudável. A sua recusa pode prejudicar as pessoas visadas, segundo uma perspectiva moderna generalizada [...]. A projeção de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e de opressão, ao ponto de essa imagem ser interiorizada. Não é só o feminino contemporâneo, mas também as relações sociais e as discussões sobre o multiculturalismo, que se fundam na premissa de que a recusa de reconhecimento pode ser forma de opressão (TAYLOR, 1994a, p. 57).

Para Taylor (1994a), a noção de identidade e de autenticidade introduziu uma nova dimensão na política de reconhecimento igualitário, funcionando como um conceito próprio de autenticidade, no que diz respeito à denúncia de distorções provocadas pelos outros. Segundo Souza (2000), a abordagem de Taylor, em sua genealogia da topografia moral do ocidente, tocou no ponto nevrálgico para a compreensão da constelação moral e política específica da modernidade tardia, basta pensar nas lutas e contradições sociais das últimas décadas do século passado. As lutas da contracultura da década de 1960, as novas definições de papéis sexuais, a influência do movimento ecológico, a radicalização da oposição entre espaço privado e público, as lutas das minorias contemporâneas, etc.; observa-se a emergência no

cenário global de um novo de aspiração política e existencial específica, compreendida a partir da crescente eficácia social do princípio da autenticidade. “a luta pelo direito à diferença das minorias que se percebe como oprimidas no mundo contemporâneo pode ser compreendida como uma luta pelo respeito a uma especificidade fundamentalmente não-generalizada” (SOUZA, 2000, p. 113).

### ***2.3 Identidade ou Identidades***

A preocupação concernente à identidade e ao reconhecimento nos remete a uma questão não menos importante: em que medida a identidade pode ser pensada como identidades, tratando-se do agente? A primeira vista, a resposta parece óbvia, quando nos referimos ao pensamento de Taylor, tendo em vista o já dito acima. Mas outras contribuições na discussão apontam-nos para certa complexidade que vai além da nossa proposta. Deixamos aqui apenas um esboço dela, para distinguir o pensamento tayloriano de outras abordagens.

Para Taylor, como viemos discutindo até aqui, a identidade é única, vista sob dois pontos de vista: a identidade pessoal, que aponta para autenticidade e originalidade do agente, a existência de uma maneira determinada de ser humano que é peculiar deste, sem, portanto, cair no subjetivismo<sup>19</sup>. Este modo obriga o agente a viver a sua vida de acordo com essa maneira, não imitando o modo alheio de ser e estar, de viver. Quando não, o agente deixa de compreender o significado de sua vida; o ser agente humano deixa de ter significado para si. Mas esta identidade não é formada monologicamente. E a identidade social, sendo a identidade pessoal fruto do diálogo do agente com seus pares, define aquilo que se é, a partir de onde o agente provém. A identidade social é o ambiente no qual os seus gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. À medida que a identidade de origem social, pela sua própria natureza, depende da sociedade, definindo o pertencimento do agente a uma comunidade local, nacional e assim por diante. Lembramos, igualmente, que Taylor trata de identidade moral na contemporaneidade.

---

<sup>19</sup> Segundo Abbagnano (2007, p. 1089), o subjetivismo é um termo moderno que designa a doutrina que reduz a realidade ou os valores a estados ou atos do sujeito (universal ou individual). Por exemplo, o idealismo é subjetivista, na medida em que reduz a realidade das coisas a estados do sujeito (percepções ou representações). O Subjetivismo não admite outra realidade senão a realidade do ser pensante, o sujeito; nele se acredita que a realidade não é o que pensamos, mas vai além disso. De modo geral, as ciências sociais dão ênfase ao modo de pensar que leva em conta exclusivamente os aspectos subjetivos (como intenção, ação, consciência, etc.) daquilo que é estudado ou daquele que estuda ou interpreta qualquer coisa. (Mais informações consultar: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1089p.)

No pensamento do autor, a identidade é dinâmica, dada no reconhecimento mútuo, obedecendo à ordem que propicia ao agente reconhecer e realizar novas dimensões de sua própria identidade. A identidade como uma construção social, o agente humano existe no espaço de indagações, no qual busca saber de si nas relações sociais. E sendo a identidade aquilo que nos permite definir e distinguir o que é importante para nós, sempre envolve discriminações valorativas. As discriminações, à medida que resultam das avaliações, como reflexão de si e em torno de si, o sujeito humano reconfigura a sua identidade conforme a situação de sua circunscrição ou meio.

Mas nem todos pensam o mesmo ponto de vista. Stuart Hall, por exemplo, estabelece um diálogo com J. Derrida, E. Laclau, H. Bhabha, J. Rose, L. Althusser, S. Freud, entre outros, para abordar a identidade a partir de uma pluralidade, tratando-se do mesmo sujeito. Neste esboço, vamos nos valer de sua proposta, indicando semelhanças e diferenças com Taylor. Em Hall (2006) a identidade é discutida na sua dimensão social, deixando para um plano secundário a preocupação com a identidade pessoal, ou as discriminações qualitativas do agente. Nas palavras de Hall (2006, p. 7, grifo nosso):

As velhas identidades [*sociais*], que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades [*pessoais*] e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade”<sup>20</sup> é vista como parte de um processo mais amplo de mudanças, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

Hall (2006), para dar conta das transformações na sociedade contemporânea, apresenta três concepções distintas de identidade: a do sujeito iluminista, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno. Quando o sujeito iluminista estava baseado na concepção do ser humano como indivíduo centrado, unificado, dotado de faculdades cognitivas ou razão, que lhe dá uma consciência de si e do seu agir, seu núcleo emergia pela primeira vez no nascimento e com ele se desenvolvia, permanecendo essencialmente o mesmo ao longo de sua existência. O centro essencial do seu “eu” é a identidade da pessoa.

A noção de sujeito sociológico refletia a complexidade do mundo moderno, cada vez crescente, em que o núcleo ou “eu” do sujeito não era autônomo ou autossuficiente, mas

---

<sup>20</sup> Tratamos da “crise de identidade” na contemporaneidade em Taylor em 1.2 Como Agente Moral: “... ‘crise de identidade’, uma forma aguda de desorientação, mas que também pode ser vista como uma incerteza radical acerca da posição em que se colocam” (TAYLOR, 2005, p. 44). É a falta de estrutura ou horizonte que dá sentido e significação estável às coisas e algumas possibilidades de vida nas quais possam ser julgadas boas ou significativas e outras ruins ou triviais.

formado nas relações intersubjetivas, com pessoas importantes para o sujeito. Os outros mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos do mundo da circunscrição do agente humano. Aqui, a identidade é formada na interação do “eu” com a sociedade. “o sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ a as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2006, p. 11). Na concepção sociológica, a identidade preenche o espaço entre interior, o mundo interior do indivíduo com o exterior, a sociedade ou mundo político. Ao mesmo tempo em que o sujeito projeta a sua identidade cultural, na esfera pública, dela internaliza seus significados e valores, tornando-os parte de si. E isso contribui significativamente para alinhar seus sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupa no mundo social e cultural. “A identidade, então, costura [...] o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2006, p. 12).

O sujeito pós-moderno, fruto dos processos de transformações sociais e culturais na contemporaneidade, é conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade, vista a partir da sua mobilidade e mutação, é formada e transformada continuamente em relação às formas por meio das quais o sujeito é representado ou interpelado nos sistemas culturais que o rodeiam. Ela é definida historicamente, o sujeito assume diferentes identidades em distintos momentos, identidades que não são unificadas em torno do “eu” coerente, e muitas vezes contraditórias. Identidades contraditórias coexistem em cada sujeito, empurrando-os para distintas direções e continuamente deslocadas. Neste contexto, pensar a identidade como sendo unificada, completa, coerente e segura é um equívoco e fantasia.

[...] à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 13).

Para Hall (2006), a mudança é a marca peculiar e dominante das sociedades contemporâneas, que pelo seu caráter específico, tornou-se um permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, gerando incertezas e mobilidades multidimensionais. As relações fixas e congeladas, em suas representações e concepções, são dissolvidas; e todas as relações recém formadas, envelhecem antes mesmo que ganharem

consistência. É como disse Marx: “Tudo que é sólido se desmancha no ar...” (MARX; ENGELS, 1973, p. 70).

A globalização, enquanto processo de mudança, interconecta diferentes áreas do globo umas às outras, transformando verticalmente as sociedades e a natureza das instituições modernas. Ela está exercendo um grande impacto sobre as identidades particulares e sociais. Neste contexto, o sujeito, cuja identidade era tida como sendo estável e unificada, está se tornando fragmentado; agora não mais composto de uma única identidade, mas de várias identidades, sendo algumas delas contraditórias ou não resolvidas.

Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam a nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático (HALL, 2006, p. 12).

A tríplice distinção e caracterização que Hall (2006) faz da identidade, à primeira vista nos levaria a identificar a abordagem Taylor acerca da identidade no ponto de vista do sujeito sociológico. Isso tendo em vista suas características, fundamentalmente no que diz respeito à formação da identidade nas relações intersubjetivas; a interação dialógica contínua, na formação e manutenção dela. Mas ao lembrar que o sujeito sociológico tem sua identidade numa essência, o núcleo interior ou eu real, logo se percebe que a discussão da identidade a partir do sujeito sociológico não faz jus à proposta de Taylor.

Se levarmos em consideração as mudanças sociais, culturais e institucionais e como as mesmas afetam e garantem a dinâmica da identidade no sujeito pós-moderno, cuja identidade não tem ponto fixo ou essência, pensaríamos que Taylor tratava da identidade do ponto de vista desse sujeito. Mas a proposta do pensador canadense não se coaduna, na íntegra, também com esta configuração, sabendo que a marca dessa identidade do sujeito pós-moderno é a fragmentação e a coexistências de várias identidades, sendo alguns contraditórios e incoerentes entre si. Ou seja, Taylor não se encaixa em nenhuma das caracterizações feitas por Hall (2006), ou pelo menos, a sua abordagem da identidade apresenta um pouco das identidades dos três sujeitos: iluminista, sociológico e pós-moderno.

No artigo *Quem precisa da identidade*, Hall (2009, p. 103-104) discute a identidade dentro de dois pontos de vista: “o primeiro consiste em observar a existência de algo que distingue a crítica desconstrutivista à qual muitos conceitos essencialistas têm sido submetidos”. O aporte teórico nesta abordagem é J. Derridá. E o segundo, “exige que observemos onde e em relação

a qual conjunto de problemas emerge a irreduzibilidade do conceito identidade”. Aqui Hall aponta dois caminhos: o político e o da agência. A política é entendida tanto como a importância do significante “identidade” e da relação primordial com uma política da localização, quanto às evidentes dificuldades e instabilidades que afetam as “políticas de identidade” na contemporaneidade. No que diz respeito à agência, Hall (2009) sustenta suas ideias, tendo como referência Foucault, que afirmou que faltava não uma teoria do sujeito cognoscente, mas uma teoria da prática discursiva. Nesta ordem de ideias,

É preciso pensá-lo [*o sujeito*] em sua nova posição – deslocada ou descentrada – no interior do paradigma. Parece que é na tentativa de articular a relação entre sujeitos e práticas discursivas que a questão da identidade – ou melhor; a questão da identificação, caso se prefira enfatizar o processo de subjetivação (em vez das práticas discursivas) e a política de exclusão que essa subjetivação parece implicar – volta a aparecer (HALL, 2009, p.105, grifo nosso).

A noção de identidade, para Hall (2009), não é um conceito essencialista, mas estratégico e posicional, ou seja, de forma direta, contrária àquilo que parece ser sua carreira semântica oficial. A identidade é aqui compreendida sem assinalar o núcleo estável do eu, que passa do início ao fim da história do sujeito, sem qualquer mudança, nas vicissitudes. Sua concepção, por seu turno, aceita que as identidades não são nunca unificadas, mas cada vez mais fragmentadas e fraturadas. As identidades nunca são singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. “As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação” (HALL, 2009, p. 108). Quando pensada em relação às identificações, as identidades podem funcionar, ao longo da história dos sujeitos, como pontos de identificações e apego apenas por causa de sua capacidade para excluir, deixando de fora e transformando o diferente em exterior ou objeto.

Toda identidade tem, à sua “margem”, um excesso, algo mais. A unidade, a homogeneidade interna, que o termo “identidade” assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta” seja um outro silenciado e inarticulado (HALL, 2009, p. 110).

Segundo o autor, a identificação, na linguagem do senso comum, é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, a partir das características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou de um ideal comum. É nesta fundação que ocorre o fechamento natural que forma a base da solidariedade e da felicidade do grupo social. Diferentemente do naturalismo dessa exposição, na abordagem discursiva, a identificação é

uma construção, como um processo sempre incompleto, como algo sempre inacabado. É algo que pode ser sempre sustentada ou abandonada. “Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência” (HALL, 2009, p. 106). Uma vez assegurada, a identificação não anula a diferença. “A identificação é, pois, um processo de articulação, uma saturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção” (HALL, 2009, p. 106). O conceito de identificação, em Hall, está deixando o seu legado semântico, na psicanálise. Freud (1991) chamou a identificação de a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. As considerações feitas até aqui do pensamento de Hall, ajudam-nos pensar na sua distinção com Taylor. Embora na abordagem de Hall exista certa similaridade com o pensamento de Taylor na terminologia usada e a proposta de discussão, os autores ao mesmo tempo em que se aproximam se afastam. Quanto à preocupação com a identidade e a sociedade contemporânea, eles não só têm pontos de partida diferentes, dão seguimento dispares, como também têm propósitos distintos. Hall (2006) dirige sua discussão por um viés científico, a partir das teorias sociais: as políticas sociais, as transformações e mudanças galopantes socioculturais – a globalização. A explicitação das identidades levando em consideração as identificações do sujeito, nos leva para o vínculo da proposta de Hall (2009) com a psicanálise freudiana e lacaniana, sem deixar de pontuar a sua relação com o desconstrutivismo de Derrida (2009), para fundamentar a pluralidade de identidades do sujeito contemporâneo. A ênfase dada à identificação – no dizer do autor: “... a questão da identificação, caso se prefira enfatizar o processo de subjetivação...” (HALL, 2009, p.105) – dá primazia ao processo subjetivo de formação das identidades particulares e culturais. E levar em conta as palavras de Foucault que salienta a falta de uma teoria da agência humana ou prática discursiva<sup>21</sup>, Hall não leva em consideração o pensamento de Taylor, fundamentalmente na sua obra: *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, que é uma teoria da agência humana.

Diferentemente de Hall, que é um cientista social, Taylor, como filósofo, desenvolve seu pensamento fincado na tradição filosófica, captando-lhe minuciosas mudanças ao longo da história. Sua teoria da ação retoma o pensamento de hegeliano, para dar conta e compreender a natureza da ação ou agência humana, como expressão do desejo. A ação humana, em

---

<sup>21</sup> M. Foucault, *The Order of Things*, Londres: Tavistock, 1972. “A ordem das coisas”, publicado originalmente com o título: *Les Mots et choses des les*, em Francês em 1966, traduzido para o Português como *As Palavras e as Coisas*. Neste contexto a afirmação de Foucault faz jus à teoria da agência humana de Taylor, que só foi publicada 1989, com o título original: *Sources of the Self – The Making of the Modern Identity*.



Taylor, é diferente da abordagem que trata da estrutura neurológica ou psicológica, evitando qualquer definição biológica das ciências da natureza, para compreender as ações humanas embasada em fatores causais (ARAÚJO, 2004).

O autor canadense desenvolve uma antropologia filosófica, preservando a tradição hegeliana, enfatizando a certeza no papel essencial da noção de reconhecimento como fundamento da socialização humana. O reconhecimento implica não só uma nova leitura da especificidade da modernidade ocidental, como também uma nova visão da marca peculiar do ser humano em geral, independentemente da localização espacial, questões temporais e vicissitudes culturais, fazendo desse modo, uma ontologia hermenêutica. Ele procura detectar as características invariáveis de agente humano em qualquer ambiente social (MATTOS, 2006).

Seu posicionamento contra a tendência dominante do naturalismo, na prática científica e social, na contemporaneidade (TAYLOR, 2005) é reflexo de década de pesquisas, interrogando a eficácia dos discursos das ciências sociais em geral e das ciências políticas que seguem modelos explicativos das ciências da natureza, que reduziram a percepção humana a equações estímulo/reacção. A preocupação com a identidade individual e coletiva, em Taylor, emerge com a questão do *self* e da concepção do mundo moderno, desenvolvendo a ideia de que só se compreende a ação dos agentes sociais a começar da consideração de um ponto de partida da primeira pessoa. O autor pretende explicitar a autocompreensão dos agentes humanos na topografia moral da época e cultura nas quais estão inseridos (SOUZA, 2000).

Ainda que Taylor e Hall sejam distintos, gostaríamos de explorar a relações de proximidade de abordagens no que tange as políticas do reconhecimento, para discutir o multiculturalismo e a problemática que trás no seu bojo.

## CAPÍTULO 3

### MULTICULTURALISMO: ASPECTOS POLÍTICOS

O presente capítulo tem como foco as implicações da antropologia filosófica nas práticas políticas contemporâneas no ocidente. A emergência das políticas de reconhecimento dá primazia às novas formas de convivência nas dinâmicas sociais, e o multiculturalismo surge como o manejo da diferença nas sociedades. O Multiculturalismo vai nos remeter não apenas a um discurso em defesa da diversidade de formas de vida, mas também a um conjunto de aspectos fortemente ligados entre si e que carregam a marca de um fenômeno contencioso. Nesta discussão, buscamos fazer uma caracterização das sociedades contemporâneas, enfatizando o aspecto mítico na construção da identidade nacional, e a globalização da economia mundial, como elemento que modifica as relações sociais. Na sequência discutimos as novas formas de convivência no campo político, localizando-nos no debate entre liberais e comunitaristas, e terminamos situando Taylor no comunitarismo e seu posicionamento nele.

O multiculturalismo surge como tema de grandes discussões acadêmicas, políticas, entre outras, na segunda metade do século XX, nos Estados Unidos, a partir do movimento pelos direitos civis, cujo objetivo primaz era pôr fim a segregação racial nos Estados do Sul (SEMPRINI, 1999). Mas o debate não se circunscreeu nos Estados Unidos, difundiu-se na Europa, Ásia e abrangendo a América do Sul, no começo da década de noventa. Traz no seu bojo, o multiculturalismo, a preocupação com a diferença na sociedade contemporânea, fruto da própria história, como fenômeno humano e social; mas, ao mesmo tempo, ele é indicador de uma mudança nas dinâmicas sociais coletivas de grande importância, no interior das sociedades contemporâneas, fundamentalmente aqui no ocidente. Foi no período pós-guerra que novas formas de pensar a realidade social, que contemplam mais a pluralidade, dão lugar à contestação ao modelo monocultural até então vigente. Assim essas,

[...] novas formas de pensamento, que puseram em questão o etnocentrismo e o caráter excludente da ordem liberal vigente. Nos países latino-americanos, a emergência destas formas sociais e intelectuais do descentramento incluía ainda a resistência contra a associação da modernização capitalista com regimes autoritários e tecnocráticos baseados em alianças civis-militares. Este descentramento que leva à afirmação da pluralidade de esferas públicas, dos direitos dos grupos historicamente excluídos social ou culturalmente, representa o primeiro momento de emergência de bandeiras multiculturais (BURITY, 2001).

No multiculturalismo distingue-se duas interpretações: política e culturalista, como fora dito no começo. A interpretação política limita-se essencialmente às reivindicações das minorias marginalizadas, com a finalidade de conquistar direitos sociais ou políticos específicos dentro dos limites do estado nacional. Além disso, a análise culturalista dá privilégio à dimensão cultural, no qual movimentos sociais reivindicam direitos específicos, como o reconhecimento político fundado em torno de um sistema de valores comuns, de um estilo de vida homogêneo, de um sentimento de identidade ou pertencimento coletivo (SEMPRINI, 1999). No caso do E.U.A, segundo Semprini (1999, p. 12), cinco aspectos compõem a heterogeneidade cultural específico da colonização, parcialmente responsáveis pelo debate multicultural, os quais são:

[...] a presença, em território norte-americano, de populações autóctones; o tráfico maciço de escravos da África ocidental; a presença, entre os primeiros colonos, de grupos religiosos; a base anglo-saxônica das elites econômicas e políticas; o papel da imigração no povoamento do país.

Mesmo que o multiculturalismo tenha surgido no cerne de discussões políticas e culturais, numa base pentagonal, nos Estados Unidos, isso segundo Semprini (1999), esses aspectos podem ser relacionados ou são análogos em outros países como Canadá, México, Brasil e Austrália. Neste sentido, Joanildo Burity (2001), em seu artigo: *Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo*, o multiculturalismo, como fenômeno sociopolítico, emerge na contemporaneidade como resultado de processos saturados, ligados ao descentramento das sociedades ocidentais que assume modalidades distintas e paradoxais:

- 1) Através da matriz colonialista e imperialista que difundiu-se mundo afora entre os séculos 16 e início do século 20, levando com ela modelos de organização social, desenvolvimento e mudança política que em larga medida se institucionalizaram no atual sistema de estados nacionais e numa economia mundial dominada inteiramente pelo capitalismo.
- 2) Práticas, valores e instituições historicamente construídas a partir da modernidade européia e norte-americana se espalharam pelo mundo, tornaram-se ideais de progresso e emancipação, mas também se impuseram onde a resistência se fez mostrar.

A partir desta referência, queremos indicar, igualmente, a expansão da Europa, em busca da conquista de outros espaços no mundo “perdido” ou “desconhecido” que configurou o modelo de monoculturalismo predominante nas sociedades ocidentais. Recentemente, o uso de todos os meios possíveis, deu lugar ao tom eurocêntrico ao mundo, circunscrito e refletindo, em grande medida, as políticas socioeconômicas americanas.

Neste debate, Hall (2003) faz distinção entre multicultural e multiculturalismo. Salienta que o termo “multicultural” é qualitativo, que descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade originária. Por sua vez, o termo “multiculturalismo” é substantivo, “refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais” (HALL, 2003, p. 50).

O uso do substantivo no singular diz respeito à filosofia específica ou a doutrina que sustenta as estratégias multiculturais, diferentemente do qualitativo “multicultural”, que é por definição plural, sugerindo a existência de muitos tipos de sociedades multiculturais. Por exemplo: os E.U.A, a Grã-Bretanha, a França, a Malásia, a Nova Zelândia, a Indonésia, a Nigéria, a Angola, África do Sul, etc., embora compartilhem a mesma característica, de serem sociedades multiculturais, culturalmente heterogenias, são, no entanto, formas distintas de sociedades, quanto a multiculturalidade. “Eles se distinguem neste sentido de Estado-nação ‘moderno’, constitucional liberal, do ocidente, que se afirma sobre o pressuposto (geralmente tácito) da homogeneidade cultural organizada em torno de valores universais, seculares e individualistas liberais” (HALL, 2003, p. 50).

O multiculturalismo apresenta algumas dificuldades específicas, comporta no seu bojo uma variedade de articulações, ideias e práticas sociais, fundamentalmente quando discutido em termos de uma doutrina política<sup>22</sup>. Essa condição o petrifica, reduzindo-o a uma singularidade formal e fixa. O multiculturalismo não é uma doutrina única, não caracteriza uma estratégia política, muito menos representa um estado de coisas já alcançado. Não pode ser entendido, por outro lado, como uma forma disfarçada de endossar algum estado ideal ou utópico. Antes, “descreve uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabadas” (HALL, 2003, p. 50). Da mesma forma que existem distintas formas de sociedades multiculturais, também existem multiculturalismos bastante diversos:

- 1) O Multiculturalismo Conservador – segue Hume ao insistir na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria.
- 2) O Multiculturalismo Liberal – Busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido possível ao *mainstream*, ou sociedade majoritária, baseado em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado.
- 3) O Multiculturalismo Pluralista – por sua vez, avaliza diferenças grupais em termos culturais e concede direitos de grupos distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal.

---

<sup>22</sup> Há uma discussão detalhada no capítulo 2 do texto de Will Kymlicka, **Multicultural Citizenship**. New York: Oxford University, 1995.

- 4) O Multiculturalismo Comercial – pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas da diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos.
- 5) O Multiculturalismo Corporativo (público ou privado) – busca “administrar” as diferenças da minoria, visando os interesses do centro.
- 6) O Multiculturalismo Crítico ou “Revolucionário” – enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência. Procura ser insurgente, polivocal, heteroglossa e anti-funcional (HALL, 2003, p. 51).

Por esta distinção nos seguimentos e encaminhamento do debate, o multiculturalismo é muito questionado. Por exemplo, a direita conservadora questiona-o, em defesa da pureza e integridade cultural da nação. Os liberais contestam-no, alegando que o culto da etnicidade e a busca da diferença, põem em risco o universalismo e a neutralidade do estado liberal, o que por si só compromete a autonomia pessoal, a liberdade individual e a igualdade formal.

Os anti-racistas argumentam que, erroneamente, o multiculturalismo privilegia a cultura e a identidade, em detrimento das questões econômicas e materiais. Os radicais crêem que ele divide, em termos étnicos e racialmente particularista, uma frente racial e de classe unida contra a injustiça e a exploração (HALL, 2003, p. 52).

O multiculturalismo se configura como a expressão de uma nova sensibilidade cultural, crítica, no capitalismo, que recusa o monoculturalismo e procura articular sistemas de valores abalados, os quais teriam levado à desintegração da cultura e ao seu desmembramento em cultura de massas, cultura popular, cultura de elite, subculturas, contraculturas, de modo a esvaziar o sentido da própria noção de ‘cultura’. Por outro lado, o multiculturalismo é condenado com a pretensa justificativa de ameaçar o crescimento econômico, considerando que a diversidade ou a heterogeneidade cultural suscita perdas na liberdade individual de cada um e instabilidade social nos modos como determinados grupos culturais dominam outros.

As sociedades modernas são cada vez mais confrontadas com grupos minoritários exigindo o reconhecimento de suas identidades e o acolhimento de suas diferenças culturais (KYMLICKA, 1996). Inevitavelmente, estamos todos implicados em suas práticas, sendo as mesmas que caracterizam e definem as sociedades contemporâneas. A discussão multicultural abrange os direitos e o reconhecimento das minorias, homogeneidade cultural, o nacionalismo no monoculturalismo. Sua complexidade envolve a problemática de tensões teóricas do papel da linguagem, a construção do sujeito, as teorias da identidade, a concepção de realidade e o conhecimento; ou seja, propõe o debate em torno da complexidade de temas afins como a raça, etnicidade, identidade, sexualidade, diáspora, etc. Uma pergunta nos ajuda a ir além:

Que condições estão na base da emergência do fenômeno multicultural? Desejamos, ainda que brevemente dedicar atenção a essa questão.

### ***3.1 Bases de Emergência***

Guardadas as devidas proporções, sociedades multiculturais não são um fenômeno novo, a história da humanidade dá testemunho disso. Na antiguidade remota, as migrações e os deslocamentos, sejam em busca de melhores condições de vida ou por qualquer outro motivo, propiciou a produção de sociedades étnicas ou de culturas mistas. Nas palavras de Hall (2003, p. 53):

Movimento e migração [...] são as condições de definição sócio-histórica da humanidade. As pessoas têm se mudado por várias razões – desastres naturais, alterações econômicas e climáticas, guerras, conquistas, exploração do trabalho, colonização, escravidão, semi-escravidão, repressão política, guerra civil e subdesenvolvimento econômico. Os impérios, produto de conquista e dominação, são freqüentemente multiculturais.

As sociedades multiculturais constituem a base relevante da emergência do multiculturalismo na contemporaneidade, uma vez que a elas coube no mundo pós-segunda guerra, produzir as condições para que isso ocorresse. “Desde a II Guerra Mundial, o multiculturalismo não só tem se alterado, mas também se intensificado. Tornou-se mais evidente e ocupa um lugar central no campo da contestação política [...] Isso é o resultado de uma série de mudanças decisivas – uma reconfiguração estratégica das forças e relações sociais em torno do globo” (HALL, 2003, p. 53). A mudança, a marca distintiva da nossa civilização, permite-nos pensar o contemporâneo não como um estado, mas o processo de transformação da sociedade. As nossas sociedades estão organizadas, tendo como núcleo central de sua dinâmica de funcionamento a mudança, o progresso, o projeto (ASCHER, 2010). Entre elas, gostaríamos de pontuar e sublinhar duas, tendo em conta a sua contribuição na emergência do multiculturalismo.

### 3.1.1 A construção “mítica”<sup>23</sup> da identidade nacional

Taylor (2004), em *Modern Social Imaginaries*, sustenta a diferença das teorias com o imaginário social, salientando que este último, por ser um caminho para a construção da identidade, é uma imagem de como a pessoa percebe o seu ambiente social, que não é normalmente expresso por teorias explícitas, mas por lendas, histórias, fábulas, e assim por diante. Essa imagem é de posseção de uma ampla maioria de pessoas ou mesmo por toda sociedade. Desta forma, o imaginário social torna-se o amplo entendimento que viabiliza e possibilita práticas comuns, à medida que é amplamente compartilhado por um censo de legitimidade. Desta feita, o imaginário social tem caráter normativo, servindo de horizonte para a comparação e julgamento de realidades nacionais dos valores tradicionais, assim como do delineamento de mudanças através de novas práticas sociais e de sua difusão para outros estratos sociais, a longa marcha (MATTOS, 2006).

Historicamente, segundo Hall (2003), o fim do velho sistema imperial europeu e das lutas pela descolonização e independência nacionais recrudescer a necessidade da formação de uma identidade nacional, particularmente nas antigas colônias. Isso em virtude dos novos Estados-nação, criados depois da colonização, além de serem multiétnicos e multiculturais, refletem ainda as condições anteriores de existência do colonialismo. Ao mesmo tempo, são relativamente frágeis econômica e militarmente. Mesmo quando possuem uma sociedade civil relativamente desenvolvida, permanecem ainda dominados pelos imperativos dos primeiros movimentos nacionalistas de independência. E percebe-se que:

As culturas nativas, deslocadas, senão destruídas pelo colonialismo, não inclusivas a ponto de fornecer a base para uma nova cultura nacional ou cívica. Somam-se a essas dificuldades a pobreza generalizada e o subdesenvolvimento, num contexto de desigualdade global que se aprofunda e de uma ordem mundial econômica neoliberal não regulamentada. Cada vez mais, as crises nessas sociedades assumem um caráter multicultural ou “eticizado” (HALL, 2003, p. 53-54).

O mesmo autor destaca o fim da Guerra Fria, em que com a queda do comunismo de Estado, enquanto modelo alternativo de desenvolvimento industrial, o declínio da influência da esfera

---

<sup>23</sup> Tomamos a expressão Mito no sentido usado por Roland Barthes, em *Mitologias* (2. ed. Tradução de R. Boungermino. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006. 235p.), em que o Mito é tão somente uma fala, mas não uma fala qualquer, e sim aquela expressão cuja função é transformar uma intenção histórica em natureza, uma eventualidade em eternidade. “O mito não nega as coisas; a sua função é, pelo contrário, fala delas; simplesmente, purifica-as, inocenta-as, fundamenta-as em natureza e em eternidade, dá-lhes uma clareza, não de explicação, mas de contrastação [...]”.

soviética, causou efeitos regionais de certa forma semelhantes ao dismantelamento dos velhos sistemas imperais. Os E.U.A., seguidos com alternativa, lideram o processo de construir uma “nova ordem mundial”, cuja característica fundamental foi à pressão contínua do ocidente, arrastando contra a vontade as sociedades tão distintas quanto subdesenvolvidas para o que se chamou de “o mercado”. “Esta entidade misteriosa é propelida para dentro de culturas e constituições políticas antigas e complexas como se fosse um princípio abstrato e desnudo, sem considerar o envolvimento cultural, político, social, e institucional que os mercados sempre requerem” (HALL, 2003, p. 55). Como consequência, os problemas de exigência de desenvolvimento social são somados ao ressurgimento de traços de antigos nacionalismos étnicos e religiosos mal resolvidos. Tudo isso gera uma esfera de tensões sociais nessas sociedades, cuja manifestação é geralmente sob a forma multicultural.

Hall (2003) argumenta que esse não um simples ressurgimento de etnias arcaicas, mesmo que tais traços possam persistir. Mas os traços mais antigos são combinados com novas formas de “etnicidades”, que frequentemente resultam do processo generalizado de desigualdade ou da modernização falha. Essa mistura revaloriza de modo seletivo os discursos mais antigos, numa combinação letal denominada “a invenção da tradição”.

Esses movimentos de revivificação continuam profundamente vinculados à idéia de nação enquanto motor da modernização, que garante um lugar no novo sistema mundial, precisamente no momento em que a globalização conduz a um hesitante desfecho da fase do Estado-nação da modernidade capitalista (HALL, 2003, p. 55).

A forma como nos identificamos com uma identidade nacional, resulta de uma construção, não está inscrito nos nossos genes, mesmo que a maneira de nos pensar nelas é como se fossem parte de nossa natureza essencial. Hall (2006) salienta que só sabemos de certa nacionalidade devido ao modo que isso passou a ser representado, enquanto conjunto de significados, pela cultura nacional. Isso nos leva a reconhecer que a nação não é apenas uma entidade política, mas um sistema de representação cultural, algo que produz sentido. O pertencimento a uma nacionalidade propicia à pessoa não apenas uma cidadania, como também o participar da ideia da nação, tal como está representada em sua cultura nacional - o que Taylor (2004) chamou de imaginário social. “Uma nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica o seu poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade” (HALL, 2006, p.48). No período pré-moderno, a identificação e a lealdade de uma sociedade mais tradicional eram dadas à tribo, ao povo, à religião, na contemporaneidade, elas foram transferidas de forma gradual, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional.



O processo de formação de uma cultura nacional propiciou a criação de padrões de alfabetização universais, visando a generalização de uma única língua, como meio dominante de comunicação em toda nação, homogeneizando a cultura e na manutenção de instituições culturais nacionais. No bojo da cultura nacional estão, não apenas instituições culturais, mas também símbolos e representações. Vale dizer, a cultura nacional é um discurso, cujo fim é construir sentidos que influencia e organiza nossas ações e a concepção que temos de nós mesmos. Nesta ordem de ideias os “sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. [...] a identidade nacional é ‘uma comunidade imaginada’” (HALL, 2006, p. 50). Hall (2006) seleciona cinco elementos estratégicos que participam da narrativa constitutiva da cultura nacional:

- Há na narrativa da nação, tal como é contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Isso fornece uma série de elementos que simbolizam e representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação.
- Há a ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade. Os elementos essenciais do caráter nacional permanecem imutáveis, independentes das vicissitudes da história.
- Tradições que parecem ou alegam ser antigas são, em geral, de origem muito recente e algumas vezes inventada. Enquanto invenção, a tradição, significa um conjunto de práticas, de natureza ritual ou simbólica, que visa inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição implicando continuidade com um passado histórico adequada.
- O mito fundacional: uma história que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem no tempo, não propriamente do tempo real, mas do tempo mítico. Vale dizer que as tradições inventadas tornam as confusões e os desastres da história inteligíveis, o que permite a transformação da desordem em continuidade.
- A identidade nacional é muitas vezes simbolicamente baseada na ideia de um povo puro ou original. A realidade do desenvolvimento nacional é raramente pura ou original.

A cultura nacional, por esses aspectos, constrói identidades colocadas de modo ambíguo entre o passado e o futuro, num equilíbrio entre a tentação por retomar a glória passada e o impulso por avançar ainda mais em direção à modernidade.

As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era “grande”; são tentadas a restaurar as identidades passadas. Este constitui o elemento regressivo, anacrônico, da estória da cultura nacional. Mas frequentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as “pessoas” para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam a sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para frente (HALL, 2006, p. 56).

A cultura nacional tem o caráter homogeneizante, as diferenças de classe, gênero ou raça, nela são unificadas numa identidade cultural, de modo a permitir que sejam representados, todos como pertencentes à mesma família nacional. Mas a experiência nos tem mostrado que uma cultura nacional nunca foi simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica, é antes de tudo, uma estrutura de poder cultural. É assim que a maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquistas, muitas vezes violentas. Por outro lado, as diferenças são partes constitutivas das nações modernas, as sociedades são sempre compostas: diferentes classes sociais, grupos étnicos e gêneros. Pensar a cultura nacional como sendo unificada ou homogênea, a o multiculturalismo suscita a necessidade de pensá-la constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Reconhecer que elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, mas unificadas por meio do exercício de diferentes formas de poder cultural.

### **3.1.2 A globalização**

À semelhança ao que foi dito acerca das sociedades multiculturais, a globalização não é propriamente um fenômeno novo. Seu maior impulso deu-se com a exploração, a conquista e a colonização europeia que foram as primeiras formas de um mesmo processo histórico secular. Na década de 1970 do século XX, o processo assumiu novas formas e intensificou-se. Segundo Hall (2003) a globalização contemporânea é associada ao surgimento de novos mercados financeiros desregulamentados, ao capital global e aos fluxos de moeda fortes,

capazes de desestabilizar as economias médias, às formas transnacionais de produtos de consumo, ao crescimento exponencial de novas indústrias culturais ou criativas<sup>24</sup> impulsionadas pelas tecnologias de informação e pelo aparecimento da economia do conhecimento.

A globalização se refere àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectados. A globalização implica um movimento de distanciamento da idéia sociológica clássica da “sociedade” como um sistema bem delimitado e sua substituição por uma perspectiva que se concentra na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço (HALL, 2006, p. 67-68).

Entende-se que característica desta fase é a compreensão do binômio tempo-espaço global homogêneo, marcado pelo desarraigamento irregular das relações sociais e por processos de destradicionalização, que não se restringe unicamente às sociedades em desenvolvimento, mas tanto quanto as sociedades da periferia, as sociedades ocidentais, em geral, não podem mais evitar esses efeitos. Para Hall (2003), o sistema é global em virtude de sua esfera de operação ser planetária: não existem locais que escapem ao alcance das interdependências desestabilizadoras que a caracterizam. A globalização tem enfraquecido a soberania nacional e o raio de ação dos estados-nação, deslocando-os, e seus efeitos não são iguais ou uniformes, mas variam de lugar e contexto. “Ele continua sendo um sistema de desigualdade e instabilidades cada vez mais profundas, sobre o qual nenhuma potência – nem mesmo os Estados Unidos, que é a nação mais poderosa em termos econômicos e militares da terra – possui o controle absoluto” (HALL, 2003, p. 56).

Burity (2001), em seu artigo: *Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo*, salienta que embora o caráter do processo de globalização seja altamente disputado, ele intensifica o duplo descentramento, reforçando o paradoxo entre suas duas modalidades. Se por lado, a globalização representa uma forma de interconexão e interpenetração entre regiões, estados nacionais e comunidades locais que está marcada pela hegemonia do capital e

---

<sup>24</sup> Latoeira (2009) salienta que a passagem do termo “indústrias culturais” para o termo “indústrias criativas” aponta para uma nova articulação dos domínios da arte ou cultura, da tecnologia e dos negócios, com pretensões de apontar os aspectos positivos dessa simbiose. Nesta ordem de ideias, coube às novas tecnologias abrir caminho para maneiras alternativas de distribuição, para fazer os produtos da cultura chegarem ao consumidor final. As indústrias criativas são um sector emergente em diversos países, não sendo ainda consensual a sua definição ou a delimitação das atividades que podem ser incluídas neste sector. Na origem destas indústrias está um conjunto de atividades criativas consideradas tradicionais, que evoluíram devido ao desenvolvimento da tecnologia e do *software*, tendo a Internet tido um papel central no processo de convergência de diferentes tipos de indústrias, plataformas e conteúdos (LATOEIRA, Cristina. Indústrias criativas: mapeamento, organização e estudos de caso. *RAE*. São Paulo, v. 49, n.1. jan./mar. 2009)

do mercado, por outro lado, ela é acompanhada por uma potencialização da necessidade por singularidade e espaço para a diferença e o localismo. O multiculturalismo, neste sentido, tanto se beneficia como impulsiona a globalização, mesmo que em direções geralmente desfavoráveis às falas dominantes sobre ela. O multiculturalismo, nesta ordem de ideias, está envolvido em uma disputa que vai além do manejo de uma diversidade que simplesmente se dá, como mera constatação empírica.

A vinculação das demandas multiculturais com a problemática dos direitos, através de um discurso sobre a legitimidade das diferenças e a necessidade de reparação tem aparecido, simultaneamente, como uma tentativa de “pacificar” o caráter mais “truculento” da emergência desses novos atores sociais que postulam uma identidade de base cultural, e como aprofundamento da disputa, uma vez que claramente há reivindicações de poder envolvidas (BURITY, 2001).

No argumento do autor, emergem os aspectos que marcam o embate entre localização da cultura e a desterritorialização introduzida pelos fluxos das demandas globais. Conseqüentemente, a globalização acaba por introduz um terceiro na relação entre o local e o nacional, o local e o regional, o regional e o nacional que interrompe o fluxo linear de relações e comunicação onde estas polaridades se desenvolviam até algumas décadas atrás, reguladas pela unidade do Estado-nação e pela repartição territorial das trocas econômicas, políticas e culturais, fundamentalmente na captura da expressão relações internacionais. Nas palavras do autor:

Na verdade, o terceiro da globalização não é um sujeito em nenhum sentido antropomórfico ou sociologizante. O terceiro da globalização se “materializa” em múltiplos agentes, uns mais benignos, outros mais perversos, que têm em comum não a adesão a uma única cultura ou estratégia de globalização, mas o reconhecimento de que atuam num terreno movediço e em indefinida expansão. Este terreno já não se regula pelas coordenadas cartesianas de tempo e espaço, ou sociológicas de instituição e movimento, antes nele se joga com elas e as possibilidades e assimetrias que elas abrem (BURITY, 2001).

O terceiro, entretanto, é um princípio de antagonismo e diferenciação, como tal denuncia ou contesta, com medida que varia de acordo com as condições e as situações concretas. Os limites da pretensão de singularidade, de desenvolvimento autônomo, de autoridade moral inquestionável, de estabilidade das ordens social ou comunitária vigentes, passam a ser contestadas por um lado, e por outro denunciadas. E isto se faz em nome da existência de aspectos não considerados, de grupos excluídos ou valores supervenientes, de processos ou tendências macro-sociais ou macro-econômicas, os quais, desde a perspectiva dos litigantes, teriam prioridade sobre a autonomia local de organização e práticas (BURITY, 2001).

Indo além, Burity (2001) salienta que o global não é necessariamente o que é maior, tão pouco o mais distante, e nem o mais forte, mas o que se diferencia entre um campo que se regula por referências de soberania, autodeterminação, distintividade, e um campo que pretende se abrir para a renovação, inovação ou justiça a que vêm descortinar novos e outros horizontes. A diferença que emerge em meio à ordem vigente: local, nacional ou internacional, apontando para o que ela exclui ou reclama das promessas que a ordem deixa como não realizadas. Neste contexto a política é requerida a desembocar em alternativas viáveis à ordem questionada, em questões práticas, que só podem ser determinadas no contexto. Mas são as diferenças não acolhidas, não respeitadas, não percebidas pela sociedade ou o estado que autorizam o terceiro da globalização interromper a reprodução de um dado *status quo*. Vale dizer, nas palavras do autor:

[...] o terceiro da globalização é um princípio de oposição, um gerador de antagonismo. A introdução da diferença representa um desafio à estabilidade dos arranjos e fronteiras existentes, questiona a autarquia da comunidade, da instituição, do governo, do Estado. Não se trata de uma dicotomização do espaço social, político, econômico ou cultural. Naturalmente, o antagonismo produz uma fronteira entre dois campos. Mas esta já não é uma fronteira que atravesse o social de um extremo a outro. Nem é uma fronteira entre identidades já dadas, pré-constituídas, que vêm a se chocarem. É uma fronteira constituída em torno da emergência de uma questão em disputa, aí localizando lado a lado, “dentro” como “fora”, atores, temas e cenas que em outras disputas definem campos distintos (BURITY, 2001).

Por último, Burity (2001) dá ênfase à relação da globalização com a identidade, salientando que, no sentido mais forte, a globalização requer a articulação da identidade, tanto na dimensão instrumental das relações de mercado, como na dimensão expressiva (como viemos fazendo ao longo da primeira e segunda parte deste trabalho) das relações intersubjetivas. Construir a identidade emerge como necessidade que responde a questão do sentido, que se tornou tão central quanto aguda num contexto onde os referenciais estáveis, naturais, de orientação no mundo se tornaram frágeis e insuficientes para garantir uma movimentação coerente e previsível no espaço social. Então a lógica do “terceiro” impõe um movimento de extensão e contração da sociedade civil e do estado no qual, não há mais uma continuidade entre a lógica da formação do poder na rede global e a lógica da associação e representação em sociedades e culturas específicas. Portanto, a busca de sentido tem lugar na reconstrução, por assim dizer, de identidades defensivas ao redor de princípios comunais. A maior parte da ação social vem a se organizar na oposição entre fluxos não identificados e identidades isoladas. O maior desafio que isso nos impõe é descobrir como transformar a resistência local em novos sujeitos de mudança social na era da informação.

À medida que a globalização pode permitir a emergência de novas formas de identidade pessoais e coletiva, as quais definidas, não mais em função de um pertencimento territorial, ou de uma tradição imemorial, mas em função de questões de relevância global, as exigências de lealdade tradicional ou de atuação localizada, passam a ser questionadas. Charles Taylor, neste contexto, pensa o multiculturalismo como a possibilidade de construir identidades sólidas sem prescindir os valores tradicionais e da localidade, em que os agentes são formados, e nem deixa de considerar as mudanças a que as sociedades ocidentais estão haurindo. Taylor tematiza a diferença na sua abordagem sobre o Multiculturalismo, discutindo-a nas práticas políticas democráticas, convicto de que toda política identitária não deveria ultrapassar a liberdade individual. No seu entender, os indivíduos são únicos e não poderiam ser categorizados.

### ***3.2 As práticas políticas e a identidade: democracia liberal***

Em seus estudos, Taylor sublinha que o maior problema da política contemporânea reside na fragmentação política e o significado da modernidade aponta para o enfraquecimento da perspectiva moral como sendo constitutiva da concepção de indivíduo hodierno, vale dizer, há uma perda de sentido do mundo moderno. Taylor em distintos trabalhos salienta essa preocupação, fundamentalmente em *As fontes do self*, onde faz uma descrição singular da genealogia e das consequências da fragmentação do indivíduo e do mundo moderno. Entretanto, a fragmentação política é só uma das manifestações da desvinculação entre indivíduo e suas fontes morais (MATTOS, 2006).

Segundo Mattos (2006), a fragmentação política, em Taylor, aparece em seu pensamento como sendo o mais importante dos problemas modernos, fruto do que ele denomina de perspectiva atomista da sociedade atual. Sendo, portanto, o atomismo consequência do naturalismo.<sup>25</sup> A manifestação do naturalismo na política quando se dá a noção de self

---

<sup>25</sup> O naturalismo foi propagado inicialmente pelas ciências naturais, posteriormente se ramifica e alcança o entendimento da agência humana. Taylor, acerca das nossas fontes morais, salienta que elas se de um lado são intuitivas, do outro envolvem afirmações implícitas ou explícitas sobre a natureza e condições dos seres humanos. “Nesta segunda perspectiva uma reação moral configura-se como uma aceitação, uma afirmação, de dada ontologia do humano. Uma importante corrente da consciência naturalista moderna tentou afastar essa segunda perspectiva e declará-la dispensável ou irrelevante para a moralidade. [...] deve-se em parte à grande nuvem epistemológica sob a qual todas essas explicações se encontram para aqueles que seguiram teorias empiristas ou racionalistas do conhecimento, inspiradas pelo sucesso da ciência natural moderna” (TAYLOR, 2005, p.18)

desprendido se confunde com a concepção moderna, generalizando a desconexão entre indivíduo e sociedade. A vida do indivíduo passa a ser entendida como independente da sociedade que o circunscribe, sendo, entretanto, esta a base das teorias de políticas do contrato social de autores importantes que influenciaram e configuraram a teoria liberal, como Hobbes, Locke. É assim que Taylor propõe uma releitura dos princípios ontológicos que fundam as democracias liberais ocidentais.

[...] Taylor diz que o problema das democracias contemporâneas liberais é a fragmentação política o que se deve entender é um contexto no qual os membros do Estado passam a se identificar com preocupações de grupos específicos, ao invés de se preocuparem e se identificarem com questões relativas à sociedade como um todo. Em vários textos ele mostra os efeitos disso e toma a sociedade americana como exemplo emblemático desse problema. A fragmentação política possui muitas causas, mas nas sociedades democráticas liberais ela é frequentemente dirigida pelas lutas por reconhecimento (MATTOS, 2006, p. 102).

Nesta ordem de ideias, coube a proliferação das demandas por reconhecimento que despertou os acadêmicos a voltarem as atenções para a política, concentrando basicamente o pensamento em duas questões: à indagação sobre a possibilidade dos cidadãos, como grupo específico e reivindicam por reconhecimento, serem capazes de desenvolverem uma cultura cívica comum; e, tratar dos limites da habilidade do Estado na promoção do reconhecimento público. Como resultado, o reconhecimento da diferença, como todos os seus dilemas, constitui um grande desafio social, político e constitucional. Entretanto,

Vencer a fragmentação pela fomentação de um senso de ação política comum é a proposta de Taylor para que se possa pensar em alternativas para os males da sociedade contemporânea. Isso envolve obrigatoriamente uma compreensão de como e porque se desenvolveram determinadas concepções sobre a ação humana como o atomismo, o senso de benevolência universal, o individualismo, dentre outras, que exerceram influência nos Estados democráticos contemporâneos (MATTOS, 2006, p. 102).

Taylor (1994a), em *Multiculturalismo*, discute sobre o que está vinculado à fragmentação política, e propõe como se pode resolvê-la, tendo como ponto de partida a análise da experiência canadense. No texto, o autor reflete as práticas políticas, dentro do universo democrático liberal, tendo como referência e fio condutor a política do reconhecimento, caminho para se compreender a questão da identidade moderna. Para o autor, a política do reconhecimento chega à contemporaneidade em dois níveis distintos, sendo o primeiro àquela a que dedicamos atenção no segundo capítulo, em que ressaltamos a identidade e a formação do *self*, a partir da esfera íntima, como resultado do diálogo e luta permanente com aqueles

(os outros importantes) com quem o sujeito estabelece relações. Em um segundo momento, por meio da esfera pública, e é aqui “onde a política do reconhecimento igualitário passou a desempenhar um papel cada vez maior” (TAYLOR, 1994a, p. 57).

No entendimento do autor, no começo a identidade estava atrelada à política de reconhecimento igualitário e, posteriormente, à política de reconhecimento da diferença. Tratando-se da política do reconhecimento igualitário, a identidade está relacionada com o princípio de igual dignidade universal, que dá ênfase a igual dignidade de todos os cidadãos e estabelece a igualdade dos direitos e dos títulos relacionados ao desenvolvimento da autonomia individual. Propõe evitar a diferença entre cidadãos de classes distintas, em que uns são possuidores de direitos civis, políticos e socioeconômicos, quando outros são excluídos dos direitos de cidadania. Como consequência desenvolveram-se sociedades caracterizadas pela desigualdade material, distintas classes sociais e diferentes usufrutos da cidadania, legitimadas pela política vigente, que favorece mais a classe afortunada em detrimento da outra. Esta política ignora as diferenças (SILVA, 2006).

Por sua vez, no que diz respeito à política da diferença, esta também está assente sobre a base universalista, porém, diferentemente da outra, que pretende a universalização dos direitos e garantias para todos os indivíduos, esta se pauta pelo reconhecimento universal da identidade singular do indivíduo ou de um grupo que são distintos dos demais. Justamente aquilo que é ignorada pela política de igual dignidade, que ganha relevo aqui. Nesta ordem de ideias, a política da diferença se dispõe a denunciar e combater as discriminações e rechaços realizados pela política da dignidade universal, tendo em conta que para ela é muito difícil se incorporar à demanda das diferenças já que exige que se dê reconhecimento e status, a algo que não é universalmente compartilhado, à identidade (SILVA, 2006).

Historicamente, a política do reconhecimento igualitário, universo no qual a política de dignidade igualitária e a política da diferença emergem, se por lado é reflexo da mudança do valor da honra, que estava ligada a uma sociedade hierárquica que atrelava a identidade à posição social, este valor foi substituído pela noção de dignidade, cujo caráter é universal e igualitário. Por outro lado, também reflete a mudança que possibilitou o reconhecimento de uma nova compreensão do sujeito, a partir da noção de autenticidade, que propiciou à ideia de identidade individual, como particularidade de cada sujeito, aquilo que cada um descobre em si mesmo. Neste sentido, nas duas políticas de reconhecimento, Taylor destaca a origem da política da diferença que vem justamente da política da dignidade, não só porque ambas reclamam pelo princípio da não discriminação, mas fundamentalmente porque a política da dignidade universal é cega em relação aos modos em que os cidadãos se distinguem. Assim:



A política da diferença passa a redefinir a não discriminação como a exigência de um tratamento diferenciado a partir das distinções existentes entre os indivíduos. Ou seja, para esta política, não discriminar é tratar diferentemente os diferentes na qual suas especificidades sejam justamente a base de um tratamento diferencial em prol da igualdade (SILVA, 2006, p. 317).

Na política da diferença “todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas” (TAYLOR, 1994a, p. 58). Quando na política de igual dignidade o princípio de respeito igualitário exige o tratamento às pessoas de uma forma cega à diferença, servindo de base para o respeito à ideia de que é comum em todos os cidadãos, na política da diferença o respeito vem associado à ideia de reconhecer e fomentar a particularidade de cada cidadão. Embora ambas as políticas tenham a mesma base, as reivindicações multiculturais estão assentes na crítica que a política da diferença faz à política de igual dignidade:

Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa a igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades; quanto à política de diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do caráter singular de cada um. Quer isso dizer, por outras palavras, que é precisamente esta singularidade que tem sido ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou de maioria. E é esta assimilação que constitui o pecado cardinal contra o ideal de autenticidade (TAYLOR, 1994a, p.58-59).

Se no bojo da política do reconhecimento está o princípio de igualdade universal, a política da diferença denuncia a discriminação e recusa a cidadania de segunda classe, que emerge na política de igual dignidade, naqueles indivíduos que, devido à pobreza se veem impedidos de usufruírem ao máximo dos seus direitos de cidadania. A política da diferença tayloriana vai além da simples tolerância à existência das distinções entre cidadãos e grupais culturais, tendo em vista que a tolerância, em última instância, apesar de compor o reconhecimento, se por um lado dá ênfase à ideia de concessão da existência da diferença alheia, por outro, não trata de solucionar os problemas provenientes das sociedades multiculturais. Por esta razão Taylor (1994a) tão somente aceita a ideia de reconhecimento que prima pelo respeito das diferenças pela via pública.

A tensão na política de universalismo que acabamos de expor, os defensores da política de igual dignidade, em um esforço significativo para salvaguardar os princípios que tanto prezam, empreendem esforços no sentido de se chegar a um meio termo com medidas que visam melhorar a situação das minorias, com justificativa com base na dignidade. Nas palavras de Taylor:

Alguns dos casos (aparentemente) mais notórios de “ignorância da diferença” são as medidas de discriminação positiva, que possibilitam às pessoas oriundas de grupos antes desfavorecidos uma vantagem competitiva no que toca a empregos e vagas nas universidades. Esta prática é justificada pelo fato de a discriminação histórica ter criado um padrão, no seio do qual os desfavorecidos estão em desvantagem para lutar. É definida como uma medida temporária que iria nivelar, mais tarde, o campo de batalha e permitir às velhas regras de “ignorância” o regresso em força, de uma força que não deixará ninguém em desvantagem (TAYLOR, 1994a, p. 60).

Um exemplo disso são as chamadas “ações afirmativas”, em que o Estado adota políticas que facilitam o acesso das minorias ao ensino superior. Elas baseiam-se em dois princípios básicos: as minorias – os negros em particular – que foram mantidos longe das universidades por uma política de discriminação, merecem uma compensação pela injustiça sofrida; e, o acesso à educação de nível superior, concebida como alavanca de mobilidade social, representa o melhor meio para acelerar a integração dos grupos marginalizados (SEMPRINI, 1999).

Para muitos autores<sup>26</sup>, e em particular para Taylor, por melhor que sejam as intenções destas medidas, elas não só legitima a ignorância da diferença, como também a perpetua. A política da diferença resulta da alteração nas definições de termos-chave. Mesmo que ambas vindiquem o reconhecimento, quando uma aponta para certos direitos universais, a outra aponta para uma identidade específica. A política da diferença, defendida por Taylor (1994a), não só reconhece e dá importância à potencialidade humana, a base do respeito da política de igual dignidade, mas alarga esta proteção até as pessoas que, em certas circunstâncias (os deficientes, doentes em coma, os injustiçados socialmente, por exemplo) se veem impossibilitadas e incapazes de realizar normalmente os seus potenciais. Vale dizer, que a política da diferença também se baseia num potencial universal, que é a capacidade de cada sujeito humano formar e definir a própria identidade, como indivíduo e como uma cultura: “esta potencialidade deve ser igualmente respeitada em todas as pessoas” (TAYLOR, 1994a, p. 62).

A crítica que a política da dignidade faz à política da diferença resume-se em sublinhar que o princípio do respeito igual exige que as pessoas sejam tratadas de forma que a diferença entre elas seja ignorada. O princípio do respeito está fundado naquilo que há em comum entre as pessoas, como já nos referimos acima. A crítica propriamente dita está na violação que esta

---

<sup>26</sup> Semprini (1999, p. 49), por exemplo, vai salientar que: “os efeitos perversos da ação afirmativa são hoje evidentes. A instauração de critérios diferentes – estabelecidos sobre uma base racial – levanta problemas jurídicos e práticos. Para alguns, a preocupação de reparar uma injustiça histórica não justifica a introdução de um critério de desigualdade, que pode evidentemente discriminar outros estudantes recusados, embora tivessem sido aprovados no concurso de admissão. [...] Os resultados da ação afirmativa mostram-se medíocres. [...] A política de quotas não conseguiu aumentar significativamente o número de diplomados entre as minorias e restringiu o acesso de outros estudantes”.

comete do princípio da não discriminação. Por seu turno, a política da diferença ressalta como crítica à sua oponente, a negação da identidade, forçando as pessoas a um ajustamento de uma moldura que não lhes é verdadeiro. Por si só já seria mau se a moldura fosse neutra, que não pertencesse a ninguém, em particular. A preocupação vai muito além:

Queixam-se [*as pessoas*] do fato de o conjunto, supostamente neutro, de princípios que ignoram a diferença e que regem a política de igual dignidade ser, na verdade, um reflexo de uma cultura hegemônica. Se assim é, então só a minoria ou as culturas subjugadas são forçadas a alienar-se. Conseqüentemente, a suposta sociedade justa e ignorante das diferenças é, não só inumana [*porque subjuga identidades*], mas também ela própria extremamente discriminatória, de uma maneira sutil e inconsciente (TAYLOR, 1994a, p. 63, grifo nosso).

Não menos importante ainda é a compreensão de Taylor de denunciar o discurso comparativo das culturas, que pode ser sintetizado na seguinte expressão: “que cada indivíduo respeite as culturas verdadeiramente evoluídas” (TAYLOR, 1994a, p. 62). Os críticos do domínio europeu ou branco, além de considerarem este juízo de valor depreciativo como factualmente incorreto é, ao mesmo tempo, moralmente errado, não só por não levar em consideração que o domínio europeu logrou êxito na razão de não ter valorizado as outras culturas, como cuidou de suprimi-las. Por outro lado, este discurso depreciativo significa negar a igualdade humana, o que em grande medida contraria o princípio fundamental da política de igual dignidade. A citação que Taylor (1994a, p. 63) faz de Saul Bellow: “no dia em que surgir um Tolstoy zulu, ele passará a fazer parte dos nossos hábitos literários”, nada mais é que a quintessência da manifestação europeia da arrogância.

O autor canadense procura mostrar o fracasso da democracia liberal, para propor uma solução. Nomeadamente, o fracasso pode ser apontado como: a alienação do cidadão nas grandes sociedades, hipercentralizadas e burocráticas. Nelas, o cidadão vê-se distanciado em relação à máquina do poder ou governamental. Conseqüentemente, os efeitos são maiores, quando maior a centralização das decisões, e quanto mais os procedimentos forem burocratizados. Neste sentido, o remédio que Taylor propõe, parece óbvio, a descentralização do poder, e ressalta que a hipercentralização não está restrita apenas na esfera do poder, ela também atinge a esfera pública. Assim, nas sociedades democráticas:

O atomismo passa a ser a base da política, as pessoas passam a ver a si mesmas como construtoras de seus projetos de vida, cada vez menos ligadas aos compatriotas em projetos comuns. As pessoas parecem cada vez menos capazes de formar propósitos juntas e cumpri-los. O efeito disso é a promoção de agrupamentos parciais, sem qualquer possibilidade de tematizar suas questões numa esfera pública maior, e uma maior dificuldade de envolver a sociedade ao redor de programas compreendidos em comum. Duas facetas em consonância com isso ganham

destaque – o papel das ações judiciais e o enfoque para a política dos grupos de interesses em favor de sua causa (MATOS, 2006, p. 116).

Julgamos que fica evidente a crítica de Taylor à noção de cidadania liberal tradicional, fundada na política de igual dignidade, tendo como base o reconhecimento universal, daquilo que há em comum nos cidadãos. O liberalismo, desta feita, concede direitos e obrigações iguais a todos para desenvolverem suas vidas, pondo em pauta, para efeito, unicamente a caracterização de suas identidades nacionais e políticas (construídas, geralmente de modo ideológico). E ignora as particularidades constitutivas de cada indivíduo. É nesta ordem que os cidadãos têm direitos de participar da vida pública, relegando à esfera privada as demandas de caráter étnico-cultural, o que torna a sociedade excludente para com as diferenças dos grupos minoritários. Em sua reformulação da noção de cidadania, Taylor vincula a igualdade ao reconhecimento das diferenças, um reconhecimento igualitário pautado no respeito às diferenças constitutivas e identitárias. É esta nova interpretação que trás à esfera pública as particularidades constitutivas e identitárias de cada sujeito e dos grupos na sociedade.

### **3.3 Novas formas de convivência no campo político**

Para Taylor (1994a), dentro das políticas da dignidade universal, na medida em que se limita a confiar numa igualdade de direitos concedidos aos cidadãos, explicita-se um tipo de liberalismo que só permite que se admita, e de forma extremamente restritiva, as identidades culturais distintas. A possibilidade da noção de que qualquer lista de direitos poderia ter uma aplicação diferente consoante os contextos culturais, considerando diferentes objetivos coletivos, é totalmente inaceitável. Este é o ponto de tensão com a política da diferença. Silva (2006) nota que os dois tipos de reconhecimento, tanto da política da diferença, como da política da dignidade universal, estão inseridos dentro de diferentes concepções liberais existentes nas sociedades modernas.

#### **3.3.1 Debate entre liberais e comunitaristas**

De modo geral, pensando no liberalismo, uma seria a concepção liberal que é defendida pelos autores de origem anglo-americana, tal como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Bruce Ackerman e Charles Larmore, em que se defende a neutralidade do Estado em relação ao conceito de vida boa. Vale dizer, que requer um Estado do tipo procedimental, no qual todos são tratados como iguais, por meio da concessão de direitos de cidadania, tendo por prevalência a defesa dos direitos individuais em face das metas coletivas (GONÇALVES, 1998).

Esse tipo de liberalismo exige um Estado que seja cego às diferenças entre os cidadãos, vinculando-o à defesa de uma política de igual dignidade universal. Isso faz com que esta forma de liberalismo seja alvo de ataques da parte dos comunitaristas, defensores da política da diferença, por sua cegueira ou ignorância da diferença. Entretanto, Taylor indaga a legitimidade das críticas e busca saber se a visão restritiva da política dignidade universal é a única interpretação possível. A resposta a essas preocupações vai apontar para as novas formas de convívio no campo político, como veremos adiante.

Entre os comunitaristas, além de Taylor, encontramos Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Will Kymlicka, e Michael Walzer, entre outros. O liberalismo da política de igual dignidade e o liberalismo comunitarista abre um debate, que segundo Gisela Gonçalves (1998) foi deflagrada, sobretudo pela "*Teoria da Justiça*" de John Rawls (1971), que deu origem a uma renovação significativa da filosofia política anglo-saxônica, sendo o ponto nevrálgico definidos por: justiça e bem; indivíduo e comunidade.

Gonçalves (1998), em seu texto: *Comunitarismo ou liberalismo?* relata que o debate entre comunitaristas e liberais – embora grande parte da literatura sobre o mesmo tenha sido produzida na década de 1980 – tem uma discussão já enraizada no tempo, permitindo um retomar da confrontação entre o formalismo kantiano e o romantismo hegeliano; e o debate nos impõe não poucas dificuldades.

Em virtude do número elevado de intervenientes no debate, é impossível afirmar que existe uma resposta liberal e uma resposta comunitarista ao problema do julgamento político e dos princípios que regem as práticas e as instituições políticas. As posições acirradas e as respostas que se sucedem em ambas as partes, no debate, somente os dois extremos podem ser indiscutivelmente definidos, tanto no campo liberal como no campo comunitarista. Vale dizer, embora existam diferenças genuínas entre as partes, há vários pontos de convergência que geralmente são ignorados em virtude de uma confusão no debate (MATTOS, 2006). Neste sentido, geralmente faz-se a distinção do comunitarismo radical e comunitarismo moderado, e

do liberalismo radical – muito individualista – e liberalismo moderado – mais susceptível às condições culturais e sociais da vida política. Mas,

Taylor explica essa confusão, afirmando que o debate entre comunitaristas e liberais possui duas dimensões – a ontológica e a de defesa. A dimensão ontológica pode ser definida como aquela a qual podemos invocar a fim de explicar uma teoria social, ou seja, diz respeito às questões que esclarecem os fundamentos e princípios de uma determinada teoria social. Já a dimensão de defesa, diz respeito às questões políticas e morais envolvidas no debate (MATTOS, 2006, p. 119).

Mattos (2006), em relação à dimensão ontológica, afirma que o debate em torno do mesmo vem sendo travado há cerca de três séculos, separando os atomistas dos holistas. Quando os atomistas são adeptos do individualismo metodológico, argumentando que se pode explicar ações, estruturas, e práticas em termos individuais, creem também que se pode explicar os bens sociais como sendo individuais. Por sua vez, os holistas sustentam que toda a motivação da conduta é determinada socialmente, com ou sem consciência dos agentes. E em relação ao debate em torno da defesa, considera a sua polarização: os que priorizam os direitos individuais e os princípios de igualdade e liberdade (os liberais) e os dão maior prioridade à vida comunitária ou aos bens coletivos (os comunitaristas).

O argumento de Taylor é de que o grande problema do debate é a indistinção entre as duas dimensões. É claro que elas estão interligadas, contudo, possuem naturezas distintas. Por exemplo, um autor que faz uma análise sobre as limitações do atomismo, não significa dizer que, nas questões de defesa, ele se posicionará como comunitarista. Também é evidente que as duas dimensões não estão completamente separadas, uma vez que as questões ontológicas podem servir de pano de fundo para os argumentos relativos às questões de defesa [...] tenta mostrar que os modelos da maneira como vivemos juntos em sociedade – atomista e holista – se vinculam com diferentes concepções de *self* e da identidade: *selves libertos* versus *selves situados* (MATTOS, 2006, p. 120).

Os que se depreende disso é a possibilidade de afirmar como um eu totalmente liberto é uma impossibilidade humana, considerando que, o atomismo extremo, portanto, seja uma ilusão. Ou seja, tanto eus relativamente libertos como eus relativamente situados são possibilidades, da mesma forma que seriam sociedades relativamente atomistas e sociedades relativamente holistas, e as combinações possíveis dessas variantes, obedecem a certas restrições. Por exemplo, combinar uma sociedade altamente coletivista com uma identidade liberta, ou uma forma de forma de vida altamente individualista numa sociedade onde os *selves* são estritamente situados.

O argumento de Gonçalves (1998) é de que as divergências teóricas não se refletem necessariamente no plano das posições políticas concretas, já que a própria tradição liberal

não é homogênea. Quando alguns liberais defendem que a política está desprovida de significação moral, por isso o Estado não é mais do que um instrumento cujo fim é assegurar a coexistência pacífica dos indivíduos numa determinada sociedade contratualista; por outro lado, outros consideram que o Estado tem uma função moral autêntica e que transcende as considerações pragmáticas ou naturalistas determinantes para os anteriores.

Nestes últimos, encontramos John Rawls, para quem a política não tem por obrigação responder às exigências de sobrevivência, mas garantir para cada indivíduo, e de maneira igualitária, a liberdade de escolher e de perseguir uma concepção da vida boa, nos limites do respeito de uma capacidade equitativa por parte dos outros. Por sua vez, o comunitarismo propõe que o indivíduo seja considerado membro inserido numa comunidade política de iguais. Consequentemente, para que exista um aperfeiçoamento da vida política na democracia, exige-se uma cooperação social, um empenho público e participação política, vale dizer, formas de comportamento que ajudem ao enobrecimento da vida comunitária. Exige-se que o indivíduo tenha obrigações éticas para com a finalidade social, e deve viver para a sua comunidade organizada em torno de uma só ideia substantiva de bem comum.

Relativamente a ética, que é um assunto subjacente no debate, nos comunitaristas encontramos éticas substanciais, que determinam que uma teoria moral só pode ser desenvolvida tendo como ponto de partida uma concepção específica do bem, ou mesmo, de uma hierarquia de bens. É considerada Ética Perfeccionista em virtude de afirmar que não podemos definir aquilo que é politicamente justo sem invocar uma concepção substancial do bem, e contextualistas, por defender que não podemos apontar uma concepção do bem sobre uma base natural e abstrata, mas apenas por referência aos valores substanciais veiculados pela tradição de uma comunidade histórica particular. Para os liberais, encontramos a Ética Procedimental, que definem uma teoria moral fundada segundo normas procedimentais, formais, desligadas de qualquer concepção específica do bem. É ética que não decide o que fazer, mas diz de que forma decidir corretamente o que devemos fazer. Em virtude disso, é diametralmente oposta ao perfeccionismo ou neutralidade na justificação de regras que orienta a vida pública.

### **3.3.2 Taylor e o comunitarismo**

No debate entre liberais e comunitaristas é comum identificar Taylor com os comunitaristas. Tal afirmação requer certo cuidado. Ele toma partido do comunitarismo apenas como ontologia, e não tanto como partido normativo, no sentido de uma opção pelo coletivo contra o individual (SOUZA, 2000). A peculiaridade do liberalismo que ele defende, atesta isso. Taylor (1994a) defende a concepção de um liberalismo afirmado pelos comunitários, que se coaduna com a política da diferença, visto que nele o Estado adota uma concepção substantiva de bem, considerando as metas coletivas, priorizando a defesa da comunidade e a diversidade cultural.

O exemplo de tal modelo de sociedade liberal é o caso de Quebec no Canadá, que pede o reconhecimento desta comunidade como sociedade distinta na Emenda do *Meech Lake*, na Carta Canadense de Direitos de 1982 (TAYLOR, 1994a). No exemplo, a cultura francesa é um bem que vindica pela garantia de sobrevivência, para que as gerações presentes e futuras continuem a se identificarem nela. Assim, “o Estado se encontra vinculado à implementação de políticas públicas em favor das metas coletivas na defesa de certas particularidades culturais, transformando-as em direitos legítimos” (SILVA, 2006, p. 318).

Neste debate, Taylor e os comunitaristas sustentam que a antropologia na qual os liberais estão apoiados é fraca, apresenta o ser humano desencarnado, sem raízes, atômico (ou sem qualquer comprometimento), porém capaz de fazer escolha soberanamente os fins e os valores que orienta a sua existência. Esta é para o autor uma concepção não realista, uma vez que a liberdade e a identidade do agente humano são construídas culturalmente; vale dizer, não são características ontologicamente inatas à pessoa.

O que dá sentido a existência são os conteúdos substanciais que forma a história própria de cada um no espaço das indagações, ou comunidade linguística. Tais conteúdos, por sua vez, já estão inscritos na cultura, precedendo o agente, o que o caracteriza como pré-determinado na forma de definir a sua identidade e no exercício da sua liberdade. Aí a razão de Taylor (2005) empreender uma arqueologia identitária moderna, em *As Fontes do Self*, na qual faz uma antropologia descritiva, que de certa forma, corresponde a uma antropologia normativa. Ou seja, aquilo que orienta a nossa existência não é fruto de uma escolha arbitrária e soberana do agente humano, mas produto de uma autointerpretação contextualizada na situação de um horizonte sociocultural que o precede. É à medida que o agente humano se autointerpreta que dá consistência a sua existência (GONÇALVES, 1998). Para Gonçalves (1998) é evidente que os comunitaristas à medida que afirmam que o individualismo é inseparável da socialização, pretendem explicitar que a concepção de indivíduo livre do liberalismo, já é produto de uma forma específica de socialização. Assim, vale dizer:



Segundo os comunitaristas a atomização do social tem consequências duplas. Por um lado, empobrece e enfraquece o tecido cultural ao destruir as identidades culturais incompatíveis com o individualismo liberal. E, a diversidade cultural é uma condição necessária para que os indivíduos possam escolher livremente uma concepção de "vida boa". Por outro lado, a atomização do social demonstra-se destruturante para a ordem social porque suscita um déficit de legitimidade (GONÇALVES, 1998, p. 7).

Desta feita, o modelo de sociedade liberal tayloriano é organizado em torno de objetivos coletivos, em que a sobrevivência e a prosperidade cultural da comunidade em seu espaço constituem um bem. Nela, a política não se mostra neutra em relação àqueles que prezam permanecer verdadeiros à cultura dos seus antepassados, bem como em relação àqueles que desejam afastar-se em nome de objetivos pessoais ou individuais de autodesenvolvimento. A sociedade liberal de Taylor pode ser organizada à volta de uma definição de vida boa, considerando que tal concepção não seja depreciação daqueles que não partilham dessa definição. A natureza do bem é entendida como juízo que ocupa um lugar importante na integridade da cultura, por isso procurado em comum. “De acordo com esta concepção, uma sociedade liberal distingue-se como tal pela forma como trata as suas minorias, incluindo aquelas que não partilham das definições públicas de bem e, acima de tudo, pelos direitos que concede a todos os seus membros” (TAYLOR, 1994a, p. 79).

Este liberalismo que se caracteriza pela maneira como trata as minorias, incluindo aquelas que não compartilham a definição pública de bem e dos direitos que concede a cada um de seus membros, é firme, no entanto, no propósito de defender os direitos fundamentais no qual não podem ser eliminados, nem mesmo em face destas minorias, especialmente, o direito à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à livre expressão, à livre prática da religião entre outros. Assim, Taylor distingue estes direitos fundamentais dos privilégios e garantias que somente poderiam ser reduzidos ou revogados por razões de política pública – “embora fosse necessário haver uma razão forte para o fazer” (TAYLOR, 1994a, p. 80).

O autor canadense considera que as comunidades como um bem de caráter coletivo é uma meta a ser perseguida e protegida pelo Estado mediante políticas públicas, caracterizando-se como um direito fundamental que garante a sobrevivência das comunidades e a então formação das identidades individuais e coletivas. E ao mesmo tempo em que justifica a sua escolha por este modelo de sociedade liberal, responde a possível incompatibilidade da mesma com os ideais do liberalismo, argumentando que:

Uma sociedade com objetivos coletivos fortes pode ser liberal, segundo esta perspectiva, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não partilham dos objetivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais (TAYLOR, 1994a, p. 80).

Taylor (1994a) está ciente de que ao concretizar todos estes objetivos irá provocar inevitavelmente tensões e dificuldades, mas o autor entende que não é nada de impossível, e os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles que qualquer sociedade liberal encontra quando tem de combinar, por exemplo, liberdades com igualdades ou prosperidade com justiça. Além disso, o próprio Taylor adverte que o liberalismo não constitui um possível campo de reunião para todas as culturas, com outras. O islã é um caso típico, no qual não ocorre a separação entre política e religião, logo não há distinção entre as esferas privada e pública, tal como é exigido no liberalismo. Nesta ordem, por si só o liberalismo não pode e nem deve pretender sustentar uma neutralidade cultural completa, mas é ao mesmo tempo um credo de luta, vale dizer, o liberalismo é já uma expressão cultural que se apresenta, não poucas vezes, incompatível com outras formas culturais (TAYLOR, 1994a; SILVA, 2006). Silva (2006) entende que para Taylor o liberalismo ocidental não é tanto uma expressão da visão secular, pós-religiosa, popularizada entre os intelectuais liberais, mas um sistema resultante do Cristianismo. E com isso, Taylor procura justificar a legitimidade da defesa da sobrevivência cultural e de metas coletivas nas demandas pelo reconhecimento na esfera pública política.

O que está em questão no debate em torno do multiculturalismo é se a sobrevivência cultural de certos grupos deve ser reconhecida publicamente como meta legítima, o que torna sua autenticidade e seu reconhecimento público objeto da discussão política. Taylor pretende, portanto, justificar uma legislação de proteção e promoção cultural no interior de um Estado liberal. Considerando que os indivíduos são, pelo menos em parte, essencialmente constituídos por suas identidades culturais, as garantias individuais asseguradas a estes deveriam estender-se à proteção de suas comunidades culturais. E a reivindicação do direito da sobrevivência e da autodeterminação cultural estaria de acordo como o direito fundamental dos cidadãos dentro de um Estado liberal: a liberdade de perseguirem suas próprias concepções do bem (TAYLOR, 1993).

Uma vez reconhecida e justificada a necessidade e a legitimidade das políticas de reconhecimento, em que Taylor evidencia a preocupação da sobrevivência cultural, e a exigência das culturas se defenderem dentro dos limites públicos convenientes, Taylor volta-se para a questão da exigência de todos reconhecerem o valor igual das diferentes culturas. Ou seja, o que importa é “que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos o seu mérito” (TAYLOR, 1994a, p. 84). O reconhecimento igual das diferentes culturas passou a

ser uma exigência explícita na sociedade hodierna, não só pelo caráter multicultural ou multinacional, mas fundamentalmente porque o reconhecimento é essencial para a nossa formação. Neste sentido, a ideia do “não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto foram promovidos ao estatuto de ofensa (TAYLOR, 1993)<sup>27</sup>.

Para Silva (2006), em Taylor, a valorização igual das diferentes culturas em face da política de reconhecimento tem de pautar-se em atos de respeito, a partir de estudo sobre o valor dessas culturas, e jamais em ato de condescendência, de solidariedade com os beneficiários destas medidas. Não poucas vezes, é difícil perceber o valor da contribuição das diferentes culturas constitutivas do mundo que nos cerca. Tende-se a se valorizar mais as culturas que são próximas a nossa realidade, reconhecendo nelas os aspectos que são similares ou parecidas com os nossos. Assim, para se chegar a real valorização das culturas, Taylor propõe o método de Gadamer: “fusão de horizontes”, com o qual aprendemos a movimentar-nos num horizonte mais alargado, no qual partimos do princípio de que aquilo que serve de base à valorização pode ser considerado, apenas como uma possibilidade face ao *background* da cultura diferente (TAYLOR, 1994a). Vale dizer,

A “fusão de horizontes” funciona através do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, através dos quais podemos articular estes contrastes. A tal ponto que, se e quando acabamos por encontrar uma base firme para a nossa pressuposição, será em termos de uma noção do que constitui o valor que jamais poderíamos ter de início. Atingimos o juízo de valor, em parte, porque transformamos os nossos critérios (TAYLOR, 1994a, p. 88).

Silva (2006) entende que assim, Taylor indica um caminho para a compatibilização do reconhecimento nas sociedades liberais multiculturais com o pressuposto do valor igual, no qual as demais culturas devem ser estudadas, evitando o agir a priori, muitas vezes de forma arrogante com os significados culturais alheios. O próprio Taylor (1994a, p. 88) argumenta que devemos o pressuposto do valor igual a todas as culturas, e não formulá-lo, por si só pode parecer uma consequência do preconceito ou má vontade, equiparando-se à negação de um estatuto igual. É nesta ordem de ideias que se explica as exigências do multiculturalismo, que estão apoiadas em princípios já estabelecidos de igual respeito. Entretanto,

Se a não formulação do pressuposto é idêntica a uma negação de igualdade, e se da inexistência de reconhecimento advêm consequências importantes para a identidade das pessoas, então pode-se dizer que existem motivos de peso para persistir na universalização do pressuposto como uma extensão lógica da política de dignidade. Da mesma maneira que todos devem possuir os mesmos direitos civis e de voto,

---

<sup>27</sup> Esperamos explorar melhor quando tratarmos da Educação e a formação da identidade.

independentemente da raça ou da cultura, assim devem todos usufruir do pressuposto de que as respectivas culturas tradicionais têm valor (TAYLOR, 1994a, p. 88-89).

O pressuposto exige de nós uma disposição para nos abirmos ao estudo comparativo das culturas do tipo que nos obriga a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes, e não juízos de valor peremptórios e falsos. E mais, exige que admitamos que estarmos muito aquém desses horizontes que nos tornem cientes do valor relativo das distintas culturas. Desta forma busca-se um método, que como critério se pode escolher quais as culturas devem ser reconhecidas e defendidas, mediante políticas públicas. O mesmo fundamenta-se numa prática dialógica entre indivíduos de diferentes culturas, exercidas tanto na esfera privada, como, e principalmente na esfera pública, apontando para necessidade de participação de todos os cidadãos, num diálogo aberto em defesa do Estado multicultural e de suas minorias (TAYLOR, 1994a; SILVA, 2006).

Desse modo, Taylor delinea a ideia de cidadania que prima pela participação dos agentes na sociedade, com práticas fundadas num diálogo aberto, auxiliando no estabelecimento de políticas de reconhecimento e na criação de direitos que levam em conta a noção de vida boa sustentada pelo Estado, defendendo a sobrevivência das culturas constitutivas da sociedade, e assegurar o ambiente seguro que propicie à formação de identidades individuais. Então o autor entende que a cidadania se faz de duas maneiras: pelos direitos fundamentais e pela defesa de direitos que consideram as particularidades das diferentes culturas constitutivas da sociedade dentro dos limites do Estado. A reformulação do conceito de cidadania aqui permite conceber a igualdade como estando vinculada com o reconhecimento das diferenças, em que o reconhecimento igualitário está pautado no respeito às diferenças identitárias. E é através desta interpretação da igualdade que são valorizadas as particularidades que formam as identidades dos sujeitos e dos grupos culturais, cujo reconhecimento público e garantias, existência e preservação são do Estado. Neste sentido, então qual seria o papel da educação na formação da identidade do cidadão na sociedade multicultural?

## CAPÍTULO 4

# A EDUCAÇÃO E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE: EM BUSCA DA AUTENTICIDADE

A educação como prática ou ação orientada, na qual o agente tem um papel fundamental como sujeito, sendo o mesmo considerado como parte integrante na dinâmica coletiva social, implica no objetivo da formação de agentes sociais. Desde os primórdios, no pensamento clássico, a *Paideia* como processo de educação em sua forma verdadeira, tinha em vista a formação natural e genuinamente do ser humano, refletindo uma preocupação social. A formação humana visava ressaltar no homem aquilo que lhe é peculiar, o que o distingue dos outros seres vivos. Para os gregos a *Paideia* era considerada, por assim dizer, como cultura por ela criar condições para que o homem ressaltasse a sua verdadeira natureza. Duas características constitutivas destacavam-se nessa concepção: a ligação com a filosofia, que incluía todas as formas de investigação; e, a ligação com a vida social. Para os gregos o homem só podia realizar-se por meio do autoconhecimento, pelo conhecimento do mundo que o limita mediante a busca da verdade em todos os domínios, e também mediante a sua vida comunitária na *polis*, na cidade. Essa perspectiva foi se modificando ao longo da história.

Sacristán (1999, p. 30) compreende a prática educativa, refletindo o ideal clássico, da formação integral do agente humano na contemporaneidade, em que salienta no primeiro plano, uma análise da ação. Ressalta que a educação em seu sentido mais genuíno é ação de pessoas, entre pessoas e sobre pessoas. Vale dizer, o universo educativo tem a ver com agentes que dão vida, com suas ações, às práticas sociais que acontecem nos sistemas de formação. Com isso o autor tem em vista, nada mais que sublinhar o valor das ações e o papel dos sujeitos considerando uma melhor compreensão da educação e sua possível transformação. No segundo plano, a educação é vista como ação, unidade de análise apropriada para compreender a extensão e o limite da iniciativa subjetiva na ação social. Como ação social, a educação envolve projetos sociais dirigidos, crenças coletivas e marcos institucionalizados. Neste sentido, “o significado mais imediato de *prática educativa* refere-se à atividade que os agentes pessoais desenvolvem, ocupando e dando conteúdo à experiência de ensinar e de educar” (SACRISTÁN, 1999, p. 30).

A educação pensada em termos de ação, em Sacristán, resgata a proposta de Arendt (2009), em *A Condição Humana*. Sacristán (1999) sublinha que uma condição primordial da ação é a

de ser sempre pessoal e definida na própria condição humana, à medida que está ligada a um eu que se projeta e se expressa por meio dela ao educar. A ação sempre apela ao agente em sua totalidade, condição sem a qual não se pode entender o mundo pessoal e social originado no processo de criação. Na medida em que tudo o que em educação se relacione com as ações humanas implica de imediato na expressividade do agente em seu contexto, vale dizer, “agimos de acordo com o que somos e naquilo que fazemos é possível identificar o que somos” (SACRISTÁN, 1999, p.31). Desta feita:

As ações não só expressam a singularidade do eu, graças a qual podemos esperar o inesperado e o imprevisível, mas que por meio delas cada um constrói a própria diferença em relação aos demais e se torna singular ator de sua vida. [...] O professor age como pessoa e suas ações profissionais o constituem. Esta é uma linha definidora para pensar as ações como produto e processo que correspondem a pessoas singulares. Atrás da ação está o corpo, a inteligência, os sentimentos, as aspirações, as maneiras de compreender o mundo, etc. tudo isso se projeta no que cada um compreende, construindo a biografia do agente. Respondemos às situações e empreendemos caminhos como toda a nossa personalidade, com os afetos, as crenças e as expectativas. Como um ser humano que se expressa nas ações que empreende, construindo-se, por sua vez, se intervém racionalmente para transformar o mundo. A ação pedagógica não pode ser analisada somente sob o ponto de vista instrumental, sem ver os envoltórios do sujeito – professor – e as consequências que tem para a sua subjetividade que intervirá e se expressará em ações seguintes (SACRISTÁN, 1999, p. 31).

A visão instrumental dos agentes na contemporaneidade, viabilizada pela perspectiva científicista da realidade ofusca a possibilidade do reconhecimento dos agentes envolvidos no processo educativo. Sua apreensão é feita, não poucas vezes por amostragem, por meio de distintas categorias valorativas. Deste modo, os agentes envolvidos no processo educativo, docentes e discentes, no exercício de suas funções, são seres humanos que agem e esses papéis não podem ser entendidos à margem da condição humana, por mais técnico que seja esse exercício. Através das ações que realizam, educador e educando, manifestam-se e transformam o que acontece no mundo.

O caráter pessoal da ação, Sacristán (1999) argumenta, não evita a necessidade de compreendê-la em relação às ações de outros agentes em um tríplice sentido, com vista a não incorrer no individualismo, como ocorre com sujeito kantiano, ao se legitimar com determinações de suas faculdades transcendentais, o que o isola de tudo. Primeiro, a ação se dá na interação com os outros, isto é, a ação de um agente sobre outro não é independente daquele sobre quem se atua. Segundo, ao mesmo tempo em que os agentes partilham entre si propriedades que se assemelham uns aos outros, o que os diferencia de outros grupos, enquanto exercem ações com propósitos parecidos, é possível entender determinadas ações

como próprias de certos grupos, segundo gênero, idade, etnia, e assim por diante. Deste modo, por mais singulares que as ações sejam, é possível falar de estilos de ação partilhada, como é o caso da educação, por exemplo. Terceiro, podemos compreender a ação como empresa coletiva, como movimento social que junta a vontade dos indivíduos que compõem uma sociedade. Por isso, “a ação é expressão do sujeito que a empreende a partir de uma certa cultura subjetiva que se introduz nas redes da cultura intersubjetiva” (SACRISTÁN, 1999, p. 32). Considerando isso,

Na educação, as ações são, pois, reflexo da singularidade daqueles que a realizam – levam o seu selo –, se entrelaçam com outras ações em um emaranhado de relações, constituem um estilo de ação própria daqueles que se dedicam a educar e obedecem um projeto coletivo que soma esforços próprios que cabe distinguir, porque as singularidades individuais nunca se apagam. O social não pode anular o idiossincrático, e esta característica enriquece ao social (SACRISTÁN, 1999, p. 32).

Se por um lado, o caráter social dos agentes com suas determinações não anula as particularidades de cada agente, não resulta disso, por outro lado, na afirmação do caráter monológico dos agentes, fruto da razão instrumental, legitimada pela visão cientificista. As ações na educação por serem empreendidas por agentes humanos, resultam que a educação seja um fenômeno humano, sobre ou com seres humanos. E à margem do que uns são para outros, não se pode entender os processos constituintes da educação. Ela se reveste inexoravelmente, da condição humana, aproveita-se dela, afetando-a à medida que a constitui. O professor expressa-se como pessoa em suas ações, mostra-se como sujeito, que por meio de suas ações vai constituindo-se como docente, na formação de agentes humanos. O contrário nos fala da impossibilidade de entender a ação educativa entre pessoas, por exemplo, como os agentes que nela atuam são vistos no cientificismo, na obsessão tecnológica dela derivada, que não poucas vezes pretendeu separar a atividade educativa das condições pessoais de seus agentes e de seus destinatários. Vale dizer, a qualidade da educação é indissociável da qualidade humana dos docentes.

É esse caráter pessoal da ação educativa que impõe condições ao conhecimento sobre a educação, na esperança de que em seu domínio se possa obter um certo controle, e é também o que condiciona os métodos para alcançar tal saber. Em educação, não podemos falar de condutas cuja objetividade possa ser observada à margem dos atores que as desenvolvem, porque, a rigor, não se trata de condutas que respondem a estímulos, mas ações de sujeitos com biografia e história pessoal e coletiva, aspectos que não se tornam evidentes na prescrição “objetiva”, a partir do exterior (SACRISTÁN, 1999, p. 32).

A educação é revestida de motivos partilhados tanto pessoais como sociais, que lhe conferem sentido. A intencionalidade, neste sentido, é a condição necessária para a ação e compreender os elementos dinâmicos e fundamentais na educação. Sem o significado das ações, não é possível compreender quem são os agentes das mesmas e nem entender o que fazem, fundamentalmente tratando-se de educação. É o sentido que tem a atividade educativa para os agentes nela intervenientes que confere forma a vida ao processo e constitui os agentes, o que possibilita o reconhecimento das identidades em relação àquilo que se acredita ao agir, fundamentalmente para o professor.

O sentido da educação é essencial ao fato de que tenha um propósito, enquanto guiada por um projeto explícito. As ações que se empreendem na educação, tanto individuais como coletivas, não poderiam ser entendidas se não se considera a que conduzem, para quem se realizam. No final das contas, a educação não é algo espontâneo na natureza, não é mera aprendizagem natural que se nutre dos materiais culturais que nos rodeiam, mas uma invenção dirigida, uma construção humana que tem um sentido e que leva consigo uma seleção de possibilidades, de conteúdos, de caminhos. Do mesmo modo, os sistemas educativos não são frutos espontâneos da história, mas o resultado de respostas dirigidas a determinados propósitos; a prática que se desenvolve neles tem um sentido (SACRISTÁN, 1999, p. 32).

O cientificismo pautado na conduta humana carrega a dificuldade da não observância do significado da ação. O objetivismo científico da educação ao privilegiar a conduta humana, que pode ter sua origem em uma reação a estímulos exteriores, cuidou de negar a própria educação, que tem a condição de ser dirigida por intenções, por projeto e por utopias. A preocupação com a conduta é proporcional à negação de elementos culturais, por não levar em consideração as intenções das ações, cujos significados estão na cultura que as propiciou. O cientificismo na educação, não só furta o sentido das ações, como também opera a partir de uma antropologia que, segundo Taylor (1994a), é problemática.

É neste contexto que as implicações e as consequências da antropologia filosófica de Taylor merecem uma discussão à parte, dada a sua complexidade. Aqui nos contentamos em apresentar um breve esboço, lembrando que se o atual momento em que a educação formal se encontra reflete uma antropologia concebida nos séculos XVII e XVIII, a nova antropologia exige mudanças significativas. Reconhecemos que há não poucas mudanças na educação, mas não tão radicais para se coadunar com a proposta do pensamento tayloriano. Por exemplo, no contexto educativo, a educação multicultural, que considera a política do reconhecimento, corresponde à ideia de uma educação liberta de preconceitos raciais, promovendo a diversidade cultural e a tolerância. Uma educação multicultural respeita a diferença de grupos sociais, étnicos e sexuais, bem como de cada indivíduo, que perpassa o currículo, os manuais



escolares. Ela exige mudanças significativas estruturais e institucionais, nas atitudes dos professores, nas políticas escolares e nas relações entre alunos e com os professores.

Tanto para Taylor como para Sacristán, o eu contemporâneo, depois da abordagem herderiana, é colocado no território cultural-geográfico, enraizado em uma esfera, marcado definitiva e essencialmente por ela. Nesta perspectiva, o agente é membro de um grupo e sua identidade depende inexoravelmente do fato de seu pertencimento ao mesmo. Para os autores, os educadores nas ações pedagógicas precisam levar em consideração que a identidade equivale à interpretação que cada pessoa faz de si e das características que as definem como indivíduo, para propiciar a melhor formação possível. Isso envolve conhecimento de si e o reconhecimento por parte dos outros, o que é uma necessidade básica.

Quando o conhecimento próprio e o reconhecimento não são congruentes, podem ocorrer processos importantes de ruptura pessoal. A falta desse reconhecimento ou o fato de que este seja falso pode ser uma forma de opressão. Por isso, o respeito à identidade individual é fundamental nas sociedades democráticas, estando acima de padrões culturais coletivos (SACRISTÁN, 1999, p. 191).

Sacristán (1999), partindo da modernidade que vinculava a produção racionalizada à liberdade individual dos agentes e à de sociedade nacional, para salientar que na contemporaneidade está ocorrendo um processo de não modernização. No mundo globalizado, do qual fazemos parte, a produção é desligada das adesões às unidades sociais modernas estabilizadas nos estados nacionais. Não existe mais correspondência entre indivíduos e as instituições, e o cidadão de um país não é mais o trabalhador (desempregado) do mesmo país. Os referenciais mais próximos nos quais os indivíduos se asseguram que são agora oferecidos pelos defensores da cultura de seu povo, podem não coincidir com os que se consideravam como sendo próprios do território governado pelo Estado. De fato,

O que está ocorrendo é [...] que na liberalização dos intercâmbios econômicos segue-se a fragilização dos mecanismos de integração social clássicos: desinstitucionalização e a dessocialização. Vivemos em um mundo de mercado e de indivíduos, onde as instituições perdem força (SACRISTÁN, 1999, p. 191).

A educação é afetada significativamente pelas mudanças que estão ocorrendo na nossa sociedade devido à globalização. A sociedade globalizada é instável, o agente-ator perde protagonismo, e não têm figuras emblemáticas com as quais se identificar, partilha-se cada vez menos significadas e as comunidades de vida tende à fragmentação, por considerarem-se cada vez mais autônomas em relação às outras. A educação com isso vê-se resguardada em um conservadorismo em face de crise dos sentidos. “Se sentimos vertigem quando olhamos

para frente, porque só vemos mudanças e movimento na superfície da cultura e da realidade na qual refletimos, teremos a tentação de procurar a segurança, olhando para trás” (SACRISTÁN, 1999, p. 193). Voltar o olhar para trás em busca de segurança, parece uma opção óbvia, mas o que ignora são as suas consequências. Quando não, olhar para as pequenas comunidades pode dar segurança, assim mesmo deixa-as ancoradas em si mesmas, e os agentes amarrados nelas podem ter dificuldades para ver e intervir nas condições que levam esses grupos a encerrarem-se em si mesmos.

Diante de uma realidade incerta, a figura do homem torna-se mais confusa, indefinida, como seria a imagem devolvida por uma superfície líquida em constante movimento. O homem vê-se em parte, desterrado em um mundo cuja ordem, unidade e sentido lhe parecem obscurecidos; na presença de uma realidade flutuante e fragmentada, questiona-se sobre sua identidade [...] O que importa [...] é o ponto de referência dos processos que tornam o homem contemporâneo um ser histórico mais identificado, sem definição mítica, metafísica, positiva e cultural de ampla aceitação (BALANDIER, 1996 apud SACRISTÁN, 1999, p. 193).

O que se espera da educação, neste contexto, é de ser o determinante a universalizar os laços dos agentes, ligando-o a uma cultura mais ampla do que aquela que suas raízes poderiam absorver no território do seu pertencimento. A razão da existência da educação formal é garantir que os agentes nela submetidos superem suas próprias limitações, naturais, culturais e sociais. Para Sacristán (1999), a partir da educação, ainda não podemos governar toda a realidade e transformá-la, mas podemos com ela fomentar essa tendência à identificação como o imediato ou proporcionar outras referências para a ancoragem mais de acordo com as novas condições sociais coerentes com uma universalidade distante do absoluto, que sirva para superar a tentação de recolher-se na esfera privada e combater o individualismo. E com o retorno ao grupo particular, que a educação nos ajude a explicar e ajudar a amar uma cultura ampliada, colaborando com as causas que agora começam a ser chamadas de “sem fronteiras”.

Os complicadores se multiplicam, à medida que caracterizamos o nosso tempo em relação à educação. O utilitarismo na educação acirra o afastamento da prática docente do ideal da *Paideia*. A educação vista a partir da modulação pragmática do conhecimento, visa preparar os agentes para fazer algo na vida. E uma vez que a identidade é também ligada ao trabalho que a pessoa desenvolve, o conhecimento ministrado na educação ganha destaque.

Na educação utilitarista, o educar para vida, que dá ênfase ao conteúdo de formação que torna melhores as condições humanas, dá lugar à preocupação com a prática, no modo de intervir no mundo, em consonância com os valores com o valor de controle que os conhecimentos

adquirem nas sociedades contemporâneas. Habermas, citados por Scristán (1999), salienta que o saber dominante, o conhecimento científico, configurado por fatores profissionalizantes, deixa de ter valor afirmativo, deixando de ser um recurso para esculpir uma forma de ser, tornou-se uma forma de dominar o mundo. Daí,

A tendência utilitarista não parará por aí, valorizando os conhecimentos adequados para controlar a natureza e o mundo em geral, mas procederá para qualificar a educação como produtora de mão-de-obra qualificada. Esta já não mão-de-obra que desenvolve força, mas inteligência qualificada. O sistema educativo continua possuindo o legado moderno, quanto às suas funções básicas, agora subordinadas à formação do *capital humano* (HABERMAS, 1987<sup>28</sup> apud SACRISTÁN, 1999, p. 196).

A abordagem ético-moral na antropologia filosófica tayloriana é abrangente e leva em consideração as mudanças nas quais está envolvida a nossa sociedade. Taylor cria uma relação direta da formação da identidade com o reconhecimento, como já tivemos oportunidade de salientar nos parágrafos anteriores, e como isso se relaciona com a educação é o que desejamos explorar em seguida. O autor canadense afirma, por razões já expostas, que o reconhecimento é essencial para a nossa formação, e graças a essa ideia que se pode condenar o não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto, assumindo o estatuto de ofensa nas sociedades ocidentais. Frantz Fanon, segundo Taylor (1994a), foi um dos responsáveis que propiciou essa transição, fundamentalmente com a sua obra marcante *Les damnés de la Terre* (Os condenados da Terra).

Fanon afirmava que a principal arma usada pelos colonizadores, e com ela lograram êxito na dominação de outros povos, era a imposição da imagem que eles concebiam dos colonizados sobre os povos subjugados. Estes, por sua vez, só conseguiriam se libertar, expurgando-se dessas imagens autodepreciativas. Para efeito, o autor recomendava a violência como forma de se conseguir essa liberdade. Na linha pensamento de Fanon, sobressai-se a nação de que a mudança da imagem adotada implica uma luta, dentro do indivíduo subjugado, contra seu dominador. Para Taylor, essa ideia tornou-se decisiva para certos componentes das minorias, fundamentalmente de alguns seguimentos do feminismo e é assumido também como um elemento importante para o atual debate no multiculturalismo. Neste sentido, “o principal alvo das atenções deste debate é o mundo da educação, no sentido lato” (TAYLOR, 1994a, p. 86). Vale sublinhar, na imposição da imagem ao outro, o subjugado é submetido à força do discurso, o meio com o qual força-se essa identidade, no reconhecimento incorreto.

---

<sup>28</sup> Habermas, J. *Teoria y Praxis*. Estudios de Filosofía Social. Madrid: Tacnos, 1987.

Na atualidade, no debate multicultural, os multiculturalistas revolucionários como Peter McLaren (2000), vicejando a linha de pensamento de Fanon, exploram a relação do discurso na formação da identidade dos educandos. McLaren (2000) afirma que o excesso de linguagem é o que lhe remete à ligação do discurso, não só com a proliferação de significados, mas fundamentalmente à produção de identidades sociais e individuais, ao longo do tempo, em condições de desigualdade. Neste sentido, a linguagem, como expressão e questão política, opera como espaço de luta entre distintos grupos, que por diversas razões policiam suas fronteiras, significados e ordenamentos. Quando pensadas na educação, McLaren (2000, p. 25) diz: “pedagogicamente, a língua fornece as autodefinições a partir das quais as pessoas agem, negociam as várias posições do sujeito e assumem um processo de nomear e renomear as relações entre elas próprias, os outros e o mundo”. Vale dizer:

A teoria educacional é uma das facetas discursivas da formação, da pedagogia e da política cultural. É na teoria e em suas preocupações com as proibições, com as exclusões e com o policiamento da linguagem, junto com a sua classificação, ordenamento e disseminação do discurso, que o conhecimento se torna manifesto, as identidades são formadas e desconstituídas, os agentes coletivos aparecem e a prática crítica encontra as condições nas quais pode emergir (McLAREN, 2000, p. 25).

McLaren (2000) ressalta o estatuto e a importância da articulação do discurso e as linguagens que o constituem, fundamentalmente na educação, na formação da identidade dos agentes humanos. Sua denuncia volta-se para o uso que se faz dele, nas instituições educacionais, em suas práticas massificantes. Nas práticas educacionais dominantes, a linguagem, como expressão de um discurso, ficou reduzida à mobilização dentro de uma ideologia populista e autoritária, vinculando-a a identidade nacional, à cultura e à formação, em geral. Com isso, “como máscara cultural da hegemonia, a linguagem está sendo mobilizada para policiar as fronteiras de uma divisão ideologicamente discursiva que separa os grupos dominantes dos dominados, os brancos dos negros, e as escolas dos imperativos da vida pública democrática” (McLAREN, 2000, p. 25). Reformas que visam fornecer uma linguagem na educação, que propicia a ampliação de acesso e uma compreensão mais crítica das dimensões sociais, culturais e políticas do aprendizado têm sido levadas a cabo, mas ainda estão aquém das expectativas.

Na verdade, elas têm sido bastante inadequadas, especialmente na era atual de formação de identidade pós-nacional e de globalização do capitalismo. A pesquisa educacional necessita de uma teoria nova, que leve a sério a forma como a linguagem e a subjetividade cruzam-se com a história, com o poder e com a autoridade (McLAREN, 2000, p. 25-26).

No contexto atual, segundo McLaren (2000), a linguagem, nos processos educativos, não ignora as diferenças, mas afirmando-as falha na abordagem de como elas se relacionam dentro do sistema mais amplo de dominação e exploração. A educação tradicional, em geral, tendeu na tentativa paradoxal de despolitizar a linguagem da escola, neste mesmo sentido, reproduziu e legitimou a autoridade cultural e política dos grupos dominantes. Isso fez com que a escola se tornasse agente de produção social, econômica e cultural, que propiciava uma mobilidade limitada das classes subordinadas, servindo de reprodução de relações sociais capitalistas e das ideologias legitimadoras dos grupos hegemônicos.

A proposta de McLaren (2000) é que se faça um exame da linguagem e a sua produção como uma forma de disputa social. Ao mesmo tempo, percebe a falta de uma linguagem que seja crítica acerca de seus mecanismos de autoridade, e concebe a diferença tanto como um espaço de reconhecimento e afirmação quanto como de reconstrução, submersa na prática crítica complexa e negociada, possibilitando uma vida pública democrática viável. Isso só é válido, considerando que “a linguagem é o meio básico através do qual as identidades sociais são construídas, os agentes sociais são formados, as hegemonias culturais asseguradas, e, designando e agindo sobre a prática social” (McLAREN, 2000, p. 30). Ou seja,

A linguagem não é um conduto levado a uma ordem imutável de coerência e estabilidade, mas geradora de realidade, a qual ela evoca e para a qual ela fala. É sempre distorcida e está sempre distorcendo; mais do que resiste, ela convida a uma variedade de interpretações e leituras.

Isso não permitiu ao autor argumentar que não existe mundo ideal monolítico que seja autônomo, puro, que possa ser entendido fora da natureza social da linguagem e no qual as nossas construções necessariamente correspondam. Neste sentido, os símbolos se situam sempre num campo de referências, o qual influencia significativamente a nossa concepção de existência em geral, e no qual tudo ganha significado e sentido. Vale dizer, a linguagem, nesta ordem de ideias, está sempre situada entre ideologia e relações de poder e conhecimento, que sem sombra de dúvidas, governam e regulam o acesso de comunidades interpretativas das práticas particulares como expressões. E o significado é, por seu turno, sempre um espaço colonizado, em que a necessidade já foi inscrita por códigos culturais e pelo campo mais amplo de relações constitutivas, contextos de circunscrição. Neste sentido, a linguagem como um instrumento, pode ser usada para definir e legitimar leituras diferentes do mundo, sendo por isso, tanto um sintoma como uma causa de nossas compreensões culturais.

Para McLaren (2000), não é a verdade que nos liberta, mas o entendimento de que a verdade constitui efeitos do engajamento narrativo com o mundo, sabendo que ela nunca é independente da leitura e das práticas de escrita que utilizamos para chegar a ela e pronunciá-la. A abordagem de McLaren sobre o discurso e a linguagem, diferencia-se do pensamento de Taylor, apenas no que diz respeito ao foco. Ao discutir as preocupações da educação e nela a formação da identidade dos agentes sociais, McLaren explora a questão ideológica e ideologizante do discurso. Para ambos as identidades são produzidas por ela. “Não podemos evocar imunidade diplomática contra as conseqüências da linguagem que empregamos”<sup>29</sup> (McLAREN, 2000, p. 32).

Neste sentido, através da educação, em particular a escola - o lugar consagrado à formação do agente humano e à sua integração numa comunidade de iguais -, é que o indivíduo pode transcender seus laços familiares, étnicos, criando um sentimento de pertença a uma identidade maior ou mais abrangente. Cabe, então, à educação conduzir o sujeito ao pleno amadurecimento de sua capacidade, forjando seu espírito crítico a escolher de modo autônomo entre as diferentes possibilidades a que melhor lhe convier. E, ao mesmo tempo, deve conferir ao indivíduo a possibilidade de libertação dos laços sociais, libertando a sua mente e torná-lo num agente humano livre e responsável (SEMPRINI, 1999). Ou seja, seguindo a linha de raciocínio de Fanon, cabe à educação, de modo geral, criar as condições que propiciem ao agente conseguir se libertar das imagens autodepreciativas que lhe foram impostas. E a recomendação da violência que Fanon fazia como forma de se conseguir essa liberdade, em Taylor (1994a) só faz sentido quando travada na interioridade ou dentro do indivíduo subjugado, contra seu dominador.

O que Taylor (1994a) propõe é uma mudança nos programas de ensino, que abranja fundamentalmente as escolas do ensino secundário e os cursos dos departamentos de estudos humanísticos das universidades. A premissa na base dessa mudança reside na razão dos estudantes perderem algo importante através da exclusão de autores de determinado sexo, raça, cultura; e como consequência da exclusão se criou a possibilidade de os estudantes do sexo feminino e os outros que pertencem a grupos excluídos apreenderem, de forma direta ou por omissão, uma imagem depreciativa deles mesmos, “como se toda a criatividade e mérito fosse inerente aos homens de origem européia” (TAYLOR, 1994a, p. 86). Vale dizer,

---

<sup>29</sup> Referimos-nos a este assunto em Taylor quando tratamos da relação do agente humanos com a linguagem em 1.4.

A premissa que está por detrás destas exigências é a de que o reconhecimento forja a identidade, em particular, na perspectiva de Fanon: geralmente os grupos dominantes consolidam a sua hegemonia, inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados. A luta pela liberdade e pela igualdade deve, por conseguinte, passar por uma reformulação dessa imagem. Os cursos multiculturais visam ajudar nesse processo (TAYLOR, 1994a, p. 86).

Neste sentido, os grupos dominantes têm o mérito de consolidar sua hegemonia valendo-se do discurso e de certa linguagem que se configura e se reconfigura na prática didático-pedagógica, na educação em geral. A proposta de Taylor (1994a), nesta ordem de ideias, vai muito além do que parece, invoca a busca pela autenticidade do sujeito, por meio da educação. Entretanto, ressaltar a autenticidade supõe uma visão integral de ser humano, uma formação que leva em consideração os elementos objetivos e constitutivos desse agente, exigindo um tratamento inserido numa visão mais ampla que resguarde o fenômeno humano e social numa linguagem rica e abrangente (FOSCHIERA, 2008). É imperativo sublinhar o que Foschiera (2008, p. 40) diz: “Quem educa o humano é o humano. Só o humano constrói o humano. Um ideal a ser articulado e construído em meio a uma cultura marcada por perspectivas contrárias àquela que Taylor defende”.

A proposta de uma reforma dos programas de ensino, em grande medida, aponta para um novo aporte teórico, a antropologia filosófica que Taylor desenvolveu. Diferentemente da antropologia tradicional, racionalista ou idealista, na sua antropologia há a emergência do corpo como um espaço de subjetividade, de individualidade e de ética. Ou seja,

A intuição de fundo que está na base da prospectiva antropológica tayloriana é que o homem é um ser ao qual o mundo se apresenta já carregado de significado, de diferentes qualidades intrínsecas diante das quais é chamado a articular um profundo senso moral. O humano é ação, é corpo, é relação, é significante, é ético (FOSCHIERA, 2008, p. 41).

A antropologia tayloriana abre a possibilidade de uma nova leitura do agente humano, considerando o que tradicionalmente foi ignorado, e ainda é ignorando no processo de formação, na educação:

Ser um agente humano pleno, ser uma pessoa ou um *self* no significado ordinário, é existir em um espaço definido por distinções de valor. Um *self* é um ser para quem certas perguntas de valor categórico surgiram, e receberam respostas parciais pelo menos. Talvez estas foram autoritariamente determinadas pela cultura mais que elaborados na deliberação da pessoa interessada, mas elas são dele no sentido de que elas estão incorporados na sua auto-compreensão, em algum grau e esforço. Minha reivindicação é que isto não é só um fato contingente sobre agentes humanos, mas é essencial ao que nós entenderíamos e reconheceríamos como agir humano pleno, normal. (TAYLOR, 2005 apud FOSCHIERA, 2008, p. 42, tradução do autor).

Nestes termos, uma educação deve considerar o sujeito normal como sendo ético, situado num espaço dialógico, portador de distinções valorativas e capaz de aprender a distinguir valorativamente a realidade em que está situado. A educação tem aqui, não só uma referência antropológica, como também o compromisso, de conferir aos agentes de se apreenderem moralmente como corporificados, vale dizer, como seres que à medida que crescem fisicamente vão conhecendo seu próprio corpo, e ao mesmo tempo crescem moralmente, aprendendo a fazer distinções valorativas. É assim que, como elementos constitutivos, Taylor valoriza os sentimentos morais, as emoções que acompanham as avaliações fortes dos indivíduos. Para a educação é fundamental considerarmos os sentimentos morais e as avaliações fortes.

Educar para ética significa, em Taylor, dar voz à autenticidade humana. Sendo o ser humano compreendido como ontologicamente moral, é errôneo concebê-lo fora do espaço valorativo, por se tratar de um limite do concebível para o agente humano. Por isso, educar é também limitar, é oferecer contornos de identidade subjetivados e situados nos espaços da corporeidade, da dialogicidade e da moralidade. Foschiera (2008) entende que a perspectiva filosófico-antropológica de Taylor se move para definição, a partir de um específico interrogativo histórico, relativo a uma identidade cultural, de um núcleo unitário profundo da experiência moral dos indivíduos cuja existência é a condição necessária para a realização da potencialidade ainda não expressa do gênero humano. E a educação terá com tarefa fundamental dar voz às intuições morais e espirituais que constituem o sujeito, ou seja, é a própria essência da atividade ou exercício educativo. É permitir que a voz do agente humano que está desde sempre em cada um encontre expressão na linguagem e na agência.

[...] no momento em que se submetem anseios e desejos à linguagem, abrem-se os mais profundos questionamentos. Abrem-se possibilidades, mas também se estabelecem limitadores. Educar, portanto, é colocar o humano em questão, o humano que está nos pais, nos professores e na sociedade e que esses querem que esteja nas crianças e nos jovens. Com isso, quem mais se educa é sempre quem propõe a educação do outro (FOSCHIERA, 2008, p. 46).

Taylor (1994b), em *La ética de la Autenticidad*, reconhece a banalização da busca pela autenticidade que ficou reduzida no processo de introspecção em busca de um *eu* ou *self* profundo essencializado. Para ele,

Descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que La negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. Ésa es La razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi



propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica com otros. [...] La cuestión no estribe en que esta dependencia de los demás surgiera con la época de La autenticidad. [...] El problema de la identidad interiormente derivada, personal y original, es que no disfruta de este reconocimiento a priori. Ha de ganárselo por medio del intercambio, y puede fracasar en el empeño (TAYLOR 1994b).

Taylor está preocupado com a forma exclusiva de existir de cada ser humano, que constitui a forma de ser de cada um, ou seja, cada um está destinado a viver sua vida desta forma. Para efeito, é imperativo a fidelidade e o compromisso que cada um deve ter consigo mesmo para não perder de vista o que significa ser agente humano próprio de cada um. É como reflete o pensamento de Heidegger (2009), que o ser humano pode e deve orientar-se no mundo e decidir-se de acordo com duas modalidades, que estão em seu poder e dependem de dois diferentes modos de compreender a si mesmo: compreender-se e decidir-se a partir das coisas do mundo e existir inautenticamente ou compreender-se e decidir-se a partir de si mesmo e existir autenticamente. Onde a existência inautêntica é existir ao nível do mundo, é fuga de si, é deixar-se enredar pelas coisas, é viver e perder-se nas preocupações do cotidiano, o que a educação deveria evitar.

A existência autêntica é compreender-se a partir de si mesmo e das próprias possibilidades e atualizar-se na decisão e na ação, é viver as próprias possibilidades, a presença para si mesmo, é aceitação de si mesmo, da própria finitude e contingência, e da morte como última e insuperável possibilidade (GIBELLINI, 2002, p. 38-39).

Reconhecendo que a autenticidade é resultado de um processo de formação educativa, então é próprio da educação garantir a formação do sujeito autêntico. Assim, a educação que instrumentaliza os agentes em formação, não só nega a formação humana autêntica, como também, propicia a perda da capacidade de escutar a voz interior, própria de cada ser humano. A educação para autenticidade deve, ao mesmo tempo, criar condições na formação do sujeito, para que esse desenvolva força para resistir às exigências de ter que se dobrar em função das adequações do mundo exterior, uma vez que não se encontrar fora o modelo para viver, mas unicamente em si mesmo.

A educação, no pensamento de Taylor, precisa incorporar uma visão mais vasta do ser humano, que contemple não só a mente, como também o corpo, mas este, não apenas como conjunto de funções biológicas, mas como expressão valorativa, atividade, passividade, afetividade, dependência dos outros, e assim por diante. Ou seja, a educação, para atender as exigências da autenticidade dos agentes humanos, precisa contemplar três paradigmas: 1) Científico: o que mais se apresenta nos modelo de educação conhecido; 2) Hermenêutico: que

nos lembra que o homem é um animal que se autointerpreta; e 3) Expressividade: que aponta para emergência do corpo como linguagem.

A expressão tem a sua base assente na individuação, advogando a ideia de que cada um de nós é um projeto de ser e poder ser. Como tal, para a realização de cada ser humano é essencial o reconhecimento da originalidade constitutiva de cada agente, a autenticidade que nos define, e propiciar a construção do caminho que cada um precisa trilhar para a realização de sua existência. É no processo de formação dos agentes sociais que cada indivíduo deve aprender a levar a sua vida de acordo com o caminho próprio, não deve buscar fontes fora de si ou seguir modelos de vida que não sejam o seu próprio. Educar é ensinar o sujeito a descobrir o seu próprio caminho e segui-lo. Por isso, o agente humano, “já não se trata de uma ‘Forma’ ou ‘Natureza’ impessoal que chega a sua realização, mas um ser capaz de auto-articulação” (TAYLOR, 2005, p. 481).

Na autenticidade, à medida que ressalta a individuação exigindo o reconhecimento, a diferença não deve ser ignorada no processo de formação na educação formal, na razão de que:

As diferenças não são apenas variações sem importância dentro da mesma natureza humana básica; ou diferenças morais entre indivíduos bons e maus. Implicam, em vez disso, que cada um de nós tem um caminho original que devemos percorrer; colocam para cada um de nós a obrigação de viver de acordo com a nossa originalidade (TAYLOR, 2005, p. 481).

Foschiera (2008), refletido o pensamento de Taylor, entende que o maior obstáculo contra a educação para autenticidade sejam os referenciais formativos dominantes nos países, professores e cidadãos, os quais precisam ser revistos, uma vez que tende a valorizar e pôr em destaque aquilo que é científico, útil, técnico, objetivo, racional e material, em detrimento dos elementos subjetivos, afetivos, valorativos e transcendentais. Consequentemente, perpetua-se o desenvolvimento da razão instrumental, sendo esta entendida como o tipo de racionalidade da qual nos servimos quando calculamos a aplicação mais econômica dos meios para um determinado fim. Isto é, serve-nos para calcular a eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício. Nas palavras do autor:

[...] a educação no âmbito familiar, percebe-se o quanto se tem privilegiado processos técnicos em detrimento dos relacionamentos e da dimensão humana. As famílias hoje tendem a regular os tempos de forma mecânica para dar conta de uma série de compromissos aos quais, mesmo as crianças, são submetidas. A educação escolar também está hoje regulada por estatísticas e demandas de melhor classificação em termos de resposta a conteúdos. Quase não há espaço para a construção de relações humanas mais sadias e éticas. A queda das hierarquias

também tem colocado situações novas e não tão bem assimiladas na família, na escola e na sociedade. Infância e adolescência se têm tornado modelos sociais pela crença num gozo ilimitado e fora dos limites éticos (FOSCHIERA, 2008, p.74).

Educar para a autenticidade aponta para a tarefa de resgatar de forma nova alguns valores básicos, no exercício didático-pedagógico, com vista à formação do agente humano e da sociedade. A autonomia, a autorrealização, a técnica e a democracia precisam ser repensadas e situadas em espaços éticos, em processos humanizantes, construídas no diálogo e dentro do concebível para o humano e a sociedade. Educar autenticamente é preservar as quatro dimensões definidas pela UNESCO: aprender a fazer, aprender a conhecer, aprender a conviver e aprender a ser (DELORS, 1998).

Colocando a preocupação em outros termos, a educação que reflete o monoculturalismo, da política de igual dignidade, propicia o entendimento de que todos os povos e grupos devem compartilhar, em condições equivalentes, de uma cultura universal. Sua visão essencialista, universalista e igualitária, legitimou a dominação de projeto civilizatório, que exclui e subjuga as minorias culturais, por ser cega em relação às diferenças. Por sua vez, a proposta de Taylor, condizente com as demandas do multiculturalismo reconhece e afirma as diferenças, salientando que cada povo e cada grupo social desenvolveram historicamente uma identidade e uma cultura próprias. E considera que cada cultura é válida em si mesma, na medida em que corresponde às necessidades e às opções de uma coletividade, precisa ser reconhecida e levada em consideração no processo de formação dos cidadãos. Ao ressaltar a diferença e enfatizar a historicidade e o relativismo inerentes à construção das identidades culturais, o pensamento tayloriano permite pensar alternativas para as minorias, a partir de medidas públicas. Mas também pode justificar a fragmentação ou a criação de guetos culturais, que reproduzem desigualdades e discriminações sociais.

Parece-nos razoável pensar que uma educação multicultural, inclusiva, crítica e criativa, assente numa base democrática comunitária, como proposta por Taylor, exija mudanças radicais nas estruturas de poder da escola e da sociedade, requeira mudanças em nós mesmos e mudanças de paradigmas arraigados nas instituições públicas. E a incorporação de outros atores e interlocutores facilitará alcançar os objetivos de uma boa educação: formar a identidade de sujeitos sociais, por meio da informação e ensino de boa literatura, boa arte, boa filosofia, e do melhor da teoria e do método científico (WOLF, 1994). A revisão dos nossos cânones vão nos propiciar a realização da finalidade educação, que em princípio não está em discussão, como diz Susan Wolf (1994, p. 103):

Aprender a pensar corretamente e criativamente, a olhar e a ouvir sensivelmente e com um espírito aberto, tem sido sempre objetivos educacionais que são procurados através de uma variedade de métodos dos quais a exposição perante grandes obras é apenas um. Mais especificamente, aprender a nos compreendermos a *nós próprios*, à *nossa* história, ao *nosso* ambiente, à *nossa* linguagem, ao *nosso* sistema político (e a história, cultura, língua e política das sociedades de particular interesse ou proximidade para nós), têm sido sempre objetivos cuja justificação e valor não são discutidos.

Neste sentido, estudar a nossa cultura, não tem nada de errado, desde que se reconheça quem nós somos como comunidade. Neste sentido, na educação, portanto, a partir de Taylor é necessário indagar pelas condições transcendentais do sujeito, da família, da escola e da sociedade, no processo de formação do agente humano. Fazer esse tipo de pergunta significa legitimar a luta contra as ideologias dominantes nas instituições de ensino, que não propiciam a formação de agentes autoconscientes, capazes de fazer avaliações fortes. É, ao mesmo tempo, lutar contra as formas degradadas de autenticidade e garantir construção de um vocabulário valorativo mais amplo, com vista à autenticidade humana, nos educando. Por outro lado, é de fundamental importância que os educadores considerem que a sua humanidade há de se refletir nos agentes em formação, tendo em vista a máxima: só o humano educa humanos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

À medida que os argumentos transcendentais abrem caminho para uma abordagem nova e diferente, nas discussões sobre o humano, partindo do sujeito lógico kantiano, servem de orientação e diretriz para muitas tradições de pensamento posteriores à Kant. Na contemporaneidade, marca também o ponto de partida da abordagem tayloriana do sujeito incorporado ou engajado no mundo. Por outro lado, na análise que MacIntyre (1996) discute sobre o que ocorreu no século XVIII com o surgimento do pensamento Kantiano, a conclusão se resume numa só palavra: confusão.

A noção de virtude como busca do bem é convertida em dever moral, criando um emaranhado de formulações conceituais que enquadram as ações morais num quadro analítico de validade acerca da obrigatoriedade no agir de forma universal. O sujeito tayloriano não é um sujeito lógico ou ideal, é um agente humano, cujo corpo, como expressão identitária, é suscetível de leitura e interpretação, na medida em que é uma linguagem valorativa. É um agente moral, orientado para o bem, que em última análise é a sua realização enquanto projeto a ser conhecido, articulando o seu sentido e os seus significados. Para o agente humano tayloriano as coisas nunca se apresentam como neutras, mas ricas de significado e intenções.

O ser humano tayloriano é visto como um agente, um agente encarnado – dotado de um corpo que constitui parte essencial do seu ser – e como um agente que se orienta em um horizonte de significados, que incorpora discriminações de valores que não podem ser prescindidos. Tais avaliações fortes contribuem de maneira essencial para plasmar o sentido de ser do agente, que não é unicamente produto dos seus esforços pessoais, mas fruto de um complexo processo de orientação e negociação com os outros - é dialógico - que inclui também a compreensão temporal, projetual, narrativa que o agente tenha de sua própria história pessoal (FOSCHIERA, 2008, p. 70).

Taylor discute de modo significativo, a vida socioeconômica desenvolvida nas sociedades modernas e contemporâneas, considerando que elas conduzem aos modelos de ações calcadas em estruturas racionais instrumentais – fruto de um longo processo histórico – que não possibilitam o homem avaliar a sua própria existência, e realizar a sua autenticidade. A instrumentalização da vida, segundo o autor, tira a possibilidade de o homem ser livre para poder projetar as suas ações em direção àquilo que ele considera digno para a sua realização existencial. Consequentemente, há, na contemporaneidade, a perda do horizonte moral e o

desenvolvimento do atomismo individualista. Não menos importante ainda, considera a globalização, como fator que acirra as dificuldades de sair desse mal-estar individualista.

É razoável pensar que a globalização, à medida que radicaliza as conexões globais, feitas na dimensão técnica e instrumental, tem sido uma variável complexa no sentido de facilitar as relações intersubjetivas (o que não coube discutir aqui). O que nos põe diante da responsabilidade de ter que pensarmos nós mesmos. Neste sentido, estamos plenamente de acordo que as palavras de Araujo (2009), em um breve artigo, *Do fundamento da ética às ações práticas*, ao salientar ao não considerarmos as raízes valorativas das ações, nós estamos fadados a permanecer em um estado de náufragos. Isso é expresso na contemporaneidade por meio do esquecimento da nossa condição política, e daquilo que move as nossas ações. Entretanto, esquecer pode ser compreendido como a falta de “preocupação com”, cuja condição que a viabiliza é o esquecimento ou falta de preocupação de si. Esquecer o outro em nossas ações é não se preocupar com o sentido de nossa existência no universo dos agentes humanos ou morais.

A violência e a intolerância é só uma decorrência da falta de preocupação com a interpretação de nós mesmos. Os radicalismos, em nossos dias encontram fundamentação nos sentimentos confusos, não interpretados por meio de referências valorativas, permanecendo, os agentes humanos, completamente deslocados de sua condição existencial, de projetar-se no espaço de convivência para a realização das mais diversas identidades e da dignidade humana. São as referências valorativas que possibilitam que as nossas ações sejam pautadas por meio de um conjunto articulado de sentimentos e de discriminações que nos direcionam para a realização de bens, considerado que a nossa realização é um bem maior.

Taylor ressalta a importância fundamental do reconhecimento público da diferença, propondo que ele seja defendido e regulado pelas instituições públicas, e conjugado com a afirmação de direitos fundamentais e direitos coletivos, para proteção dos grupos culturais. A necessidade do reconhecimento de contextos culturais é priorizada em virtude de possibilitar a formação das identidades individuais e coletivas mediante processos dialógicos. A proposta de Taylor de defender uma política de reconhecimento pautada no valor da diferença e na sua importância para constituição das identidades fomenta, ao mesmo tempo, a ideia de igualdade que busca tratar desigualmente os desiguais em busca de uma igualdade substancial. Por isso, o autor rechaça a ideia de cidadania liberal tradicional consubstanciada somente na igualdade formal e abstrata entre os indivíduos e assume uma noção de cidadania que engloba as diferenças e é formada por direitos específicos.

Diante da afirmação de Taylor de que o reconhecimento exige que se conceda a todas as culturas a presunção de que, por sua relevância ou mérito, uma vez que tenham animado a sociedade durante algum período considerável, por isso elas tenham algo de importante a dizer a todos os seres humanos, não é de todo verdadeira, concordamos com a opinião de Susan Wolf (1994). Os graves danos que perpetuam a falta de reconhecimento não têm quase nada a ver com a questão de se a pessoa ou a cultura que não é reconhecida tem algo importante a dizer ou não às pessoas. Entretanto, o modo de se remediar a falta de reconhecimento não depende da suposição de que uma cultura em particular possua um valor distinto para quem está fora dela, mas sim consiste em afirmar que as distintas culturas representam parte da cultura de alguns dos grupos sociais heterogêneos.

Em Taylor, a busca do bem é o que define o caráter moral das nossas ações, e entender como realizar o bem a partir de pressuposições básicas de valores, exige aquilo que o autor canadense designou como configurações. Elas possibilitam, a partir do contexto, que nossas ações e reações morais ganhem um significado específico, além de constituírem um modo de orientação essencial à nossa identidade. Entretanto, reconhecer as fontes morais como formas de bens é compreender que elas possuem um papel fundamental na estruturação das articulações significativas que expressam o valor forte de um bem para o agente humano. É deste modo que podemos superar a intolerância e a violência dos radicalismos.

O agente fechado em si mesmo, como tipo do homem contemporâneo, não encontra motivação para buscar o seu real *self*, ou seja, a sua autenticidade como pessoa. O domínio dos processos de racionalização das ações humanas, frutos do pensamento kantiano, contribui significativamente para a mecanização da vida dos indivíduos, que se limitam a reproduzir formas comportamentais sem qualquer fundamentação significativa na instância dos valores morais. Por isso, Taylor vê no utilitarismo e no naturalismo os modelos de pensamento que contribuíram para o desencantamento em relação à procura por articulações significativas do bem humano. E isso condicionou os agentes a um modo de vida que calcula as ações a partir da relação entre o custo e o benefício, e não as articula valorativamente. Por isso buscam-se formas mais eficazes nas ciências e nas técnicas, e isso motiva as ações humanas nas sociedades contemporâneas.

Portanto, entendemos a partir de Taylor que quando não possuímos a consciência das nossas fontes morais, nos sentimos sem rumo, a vida perde o sentido, fica desorientada. Para que as democracias não se tornem simples formalidades políticas no que se referem às ações humanas em busca da realização do bem comum, é preciso que os cidadãos desenvolvam autenticamente as suas identidades humanas. O problema da autenticidade da identidade está

vinculado ao próprio modo de vida moderna, em que o grau de instrumentalização da existência humana bloqueia qualquer avaliação por parte dos homens em relação à sua configuração moral. Sem formas de configuração moral, não há como os cidadãos se posicionarem politicamente frente aos problemas que ocorrem no espaço público. E a formação da identidade autêntica, para por um processo educativo autêntico, que começa na família e prolonga-se nas instituições de ensino.



## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Bárbara. **A formação humana segundo a pedagogia de Kant.** (Publicado 13/08/2008). Disponível em: <<http://www.webartigos.com/articles/8613/1/A-Formacao-Humana-Segundo-A-Pedagogia-De-Kant/pagina1.html>>. Acesso em: 30 jul. 2010.

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

\_\_\_\_\_. **Do fundamento da ética às ações práticas.** São Paulo, 2009. (Artigo não publicado).

ARENDT, Hanna. **A condição humana.** 10. ed. Tradução de R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

ASCHER, François. **Os novos princípios do urbanismo.** Tradução de Nadia Somekh. São Paulo: Romano Guerra, 2010.

BARBOSA, Vivaldo. **O pensamento político:** do iluminismo aos nossos dias. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade.** Tradução de Mauro Gama e Cláudia M. Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BURITY, Joanildo. Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo. In: **Trabalhos para Discussão.** n. 107, mar. 2001. Não paginado. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/tpd/107.html>>. Acesso em: 09 jun. 2009.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

DELORS, Jacques et alli. **Educação:** um tesouro a descobrir. São Paulo: Cortez, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Positions.** Chicago (U.S.A): University of Chicago Press, 1981.

FOSCHIERA, Rogerio. **Autenticidade e educação em Charles Taylor**. 2008. Tese (Doutorado em Teologia, pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. Área de Religião e Educação. São Leopoldo-RS, EST/IEPG, 2008.

FREUD, Sigmund. **Group psychology and the analysis of the ego, civilization, society and religion**. vol. 12. Selected Works. Harmondsworth: Penguin, 1991.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do século XX**. 2. ed. Tradução de João P. Netto. São Paulo: Loyola, 2002.

GONÇALVES, Gisela. **Comunitarismo ou liberalismo?** Cavilhã (Portugal): Universidade da Beira Interior, 1998. Disponível em: <<http://www.bocc.uff.br/pag/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.pdf>>. Acesso em: 09 mar. 2010.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La G. Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Tradução de Tomaz T. da Silva e Guacira L. Lourenço. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz T. (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 9. ed. Tradução de Tomaz T. da Silva. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 4. ed. Tradução de M.S.C.Schuback. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Barcelona: Herder, 1986.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Tradução de Manuela P. Santos. Lisboa: F.C.G., 2001.

\_\_\_\_\_. **Sobre a pedagogia**. 5. ed. Tradução de Francisco Cock Fontanella. São Paulo: Unimep, 2006.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. **Textos seletos**. 6. ed. Tradução de Floriano S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2010.

KYMLICKA, Will. **Multicultural citizenship**. New York: Oxford University: Clarendon Press, 1996.

LEVINAS, Immanuel. **Totalité et infini**. Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 1988.

MACLINTYRE, Alasdair. **A short history of ethics: a history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century**. New York, NY: Macmillan, 1996.

McLAREN, Peter. **Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio**. Tradução de Márcia Moraes e Roberto C. Costa. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. The Communist Manifesto. In: **Revolutions of 1848**. Penguin Books, 1973.

MATTOS, Patrícia. **A sociologia do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser**. São Paulo: Annablume, 2006.

PEREIRA, José A. Crítica de Levinas ao sujeito moral de Kant. **Polymatheia** – Revista de Filosofia. Fortaleza, vol. IV, n. 5, 2009.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SACRISTÁN, J. Gimeno. **Poderes instáveis em educação**. Tradução de Beatriz A. Neves. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauro: EDUSC, 1999.

SILVA, Larissa Tenfen. Multiculturalismo e a política de reconhecimento de Charles Taylor. In: **Novos Estudos Jurídicos** – NEJ - vol. 11 - n. 2 - p. 313-322 / jul-dez, 2006.

SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: Univ. de Brasília, 2000.

SOUZA JUNIOR, Elias de. **Educação e moral no pensamento de Kant**. Seminário de Pesquisa do PPE, 2004. U. E. Maringá, - ISBN 85-904445-2-X.

TAYLOR, Charles. La política del reconocimiento. In: TAYLOR, C. **El multiculturalismo y la política del reconocimiento**. Tradução de Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1993

\_\_\_\_\_. **Multiculturalismo**. Lisboa, Portugal: Epistemologia e Sociedade, 1994a.

\_\_\_\_\_. **La ética de la autenticidad**. Barcelona: Paidós, 1994b.

\_\_\_\_\_. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. **Modern social imaginaries**. Durham and London: Duke University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

WOLF, Susan. Comentário. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Lisboa, Portugal: Epistemologia e Sociedade, 1994.

WOOD, Allen W. **Kant: introdução**. Tradução de Delamar J. V. Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.