



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Taís Silva Pereira

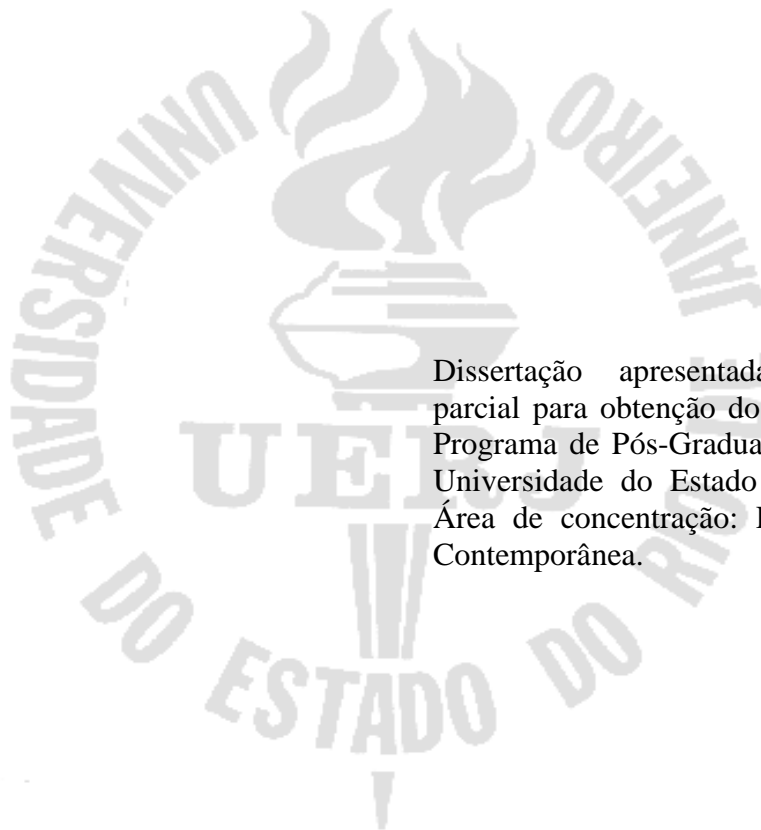
O Bem e o *Self*:
um estudo sobre a ontologia temporalizada da moral de Charles Taylor a
partir do problema da motivação.

Rio de Janeiro

2008

Taís Silva Pereira

**O Bem e o *Self*: um estudo sobre a ontologia temporalizada da moral de Charles Taylor
a partir do problema da motivação.**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo

Rio de Janeiro

2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/ REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

T239 Pereira, Taís Silva

O bem e o self: um estudo sobre a ontologia temporalizada da moral de Charles Taylor a partir do problema da motivação / Taís Silva Pereira. – 2008.

136 f .

Orientador: Luiz Bernardo Leite Araujo.

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Bibliografia.

1. Taylor, Charles, 1931- 2. Self (Filosofia) - Teses. 3. Ontologia - Teses. I. Araújo, Luiz Bernardo Leite. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 111.84

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Taís Silva Pereira

**O Bem e o *Self*: Um estudo sobre a ontologia temporalizada da moral de Charles Taylor
a partir do problema da motivação**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 28 de fevereiro de 2008.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Profa. Dra. Karla de Almeida Chediak
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Profa. Dra. Maria Clara Marques Dias
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2008

DEDICATÓRIA

À minha avó, Estelita Silva.
(*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Marinalva de Jesus Silva Pereira e Julio César de Oliveira Pereira, por todo amor e dedicação sem medida, os quais foram indispensáveis para minha formação e também para a escrita desse trabalho.

Ao meu orientador, professor Luiz Bernardo Leite Araujo, pela grande dedicação dispensada ao longo de orientação, pela confiança em minha pesquisa, apoiando-me nesses seis anos de convivência, amizade e ensino. Suas análises e observações foram de extrema importância para os rumos tomados nesse trabalho.

Ao professor e amigo Antonio Augusto Passos Videira, pelas discussões que me ajudaram não apenas no estudo da filosofia, mas igualmente na prática filosófica.

A minha querida irmã, Talita Silva Pereira, pelo apoio, carinho e amizade sem par, contribuindo para o que eu sou hoje.

A Alexandre dos Santos da Silva, pelo amor, incentivo sem limites, pela firmeza de espírito, pelas leituras e discussões que tanto me ensinaram nesta trajetória.

Aos companheiros Rommel Luz Figueira Barbosa, Fábio Antonio da Costa, Julia Sichieri Moura, Helena Wergles Ramos, Gabriel Dirma de Araújo Leitão que, de perto ou de longe, constantemente me ensinam o valor da amizade e o sentido da discussão filosófica.

Finalmente, a CAPES, pelo apoio financeiro à pesquisa de mestrado.

... A trajetória não é apenas um modo de ir. A trajetória somos nós mesmos, em matéria de viver, nunca se pode chegar antes. A via-crucis não é um descaminho, é a passagem única, não se chega senão através dela e com ela.

Clarice Lispector

RESUMO

PEREIRA, Taís Silva. O bem e o self: um estudo sobre a ontologia temporalizada da moral de Charles Taylor a partir do problema da motivação. 2008. 136 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

A presente dissertação de mestrado parte da defesa da motivação moral como matéria filosófica a despeito dos impasses que ela mesma suscita através da pergunta “o que nos leva a ser, agir e pensar de um determinado modo e não de outro?” tendo em vista as discussões contemporâneas em filosofia moral e política. Se por um lado os debates acerca do multiculturalismo, dos direitos humanos, do nacionalismo e mesmo em nossa própria conduta cotidiana, nos abrem para a diversidade dos motivos e formas de vida a eles atrelada, por outro lado, cada vez mais tal problema perde força em nossas investigações. Com efeito, a teoria de Charles Taylor não apenas parece ser apropriada ao tema da motivação, como igualmente o toma a partir de uma abordagem filosófica diferente. Tal abordagem consiste, e é o que será defendido ao longo do trabalho, em uma ontologia temporalizada da moral marcada pelo próprio conflito na articulação de bens. Isso significa que as motivações têm de envolver considerações ontológicas acerca do homem, do mundo e da sua relação com o mundo, através da relação entre o bem e o *self*. Uma relação que não se esgota em um sujeito e/ou comunidade que detém valores específicos, mas que considera o bem como conceito imprescindível para um *self* que compartilha uma realidade moral com outros *selves*. *Self* este que é um avaliador forte, pois em seus pensamentos, ações e decisões ele sempre está hierarquizando bens, os quais não são arbitrários, mas constituem um pano de fundo publicável na articulação de conceitos morais. Assim, há, nesta dissertação, uma defesa em prol de uma diferenciação entre a noção de bem tal como Taylor entende em seus escritos e o que é geralmente tomado como valor (subjetivo) nas discussões em ética e política contemporâneas, possibilitando, então, uma nova forma de interpretar o realismo moral desse autor, além da dicotomia justo x bem.

Palavras-chave: Bem. *Sel*. Motivação. Conflito. Ontologia temporalizada da moral.

ABSTRACT

The present master dissertation starts with the defense of moral motivation as a philosophical matter despite the impasses that it suscitates with the question “what makes us be, act and think in a determined way and not in another?” in view of contemporary discussions in moral and political philosophy. If in one hand the debates about multiculturalism, Human Rights, nationalism, and even in our own everyday conduct, open us to diversity of motives and ways of life linked to them. On the other hand, such problem looses strength in our investigations more and more. In fact, Charles Taylor’s theory not only seems appropriate to the motivation’s topic but also he has a different approach. Such approach and what will be defended along this work, consists in the temporalized ontology of moral which is marked by the conflict in the articulation of goods. This means that the motivations must involve ontological considerations about the man, the world, and through the relationship between the good and the self. A relationship that goes beyond a subject and/or community that has specific values, considers, however, the good as an indispensable concept for a self which shares with other selves a moral reality. This self is a strong evaluator because in his thoughts, actions and decisions he is always ranking goods, which are not arbitrary. They constitute, however, a public background in articulation with moral concepts. In this dissertation there is a defense for the differentiation between the notion of good such as Taylor understands it in his papers and what is generally understood as a (subjective) value in the discussion of the contemporary ethics and politics, enabling a new way of interpreting Taylor’s moral realism beyond the dichotomy “justice x good”.

Keywords: Good. Self. Motivation. Conflict. Temporalized ontology of moral.

SUMÁRIO

| | | |
|-------|--|----|
| | INTRODUÇÃO | 11 |
| 1 | BENS CONSTITUTIVOS E HIPERBENS: A MOTIVAÇÃO COMO FOCO DE UMA TEORIA MORAL DO CONFLITO | 17 |
| 1.1 | A moralidade como espaço de indagações (conflitos) | 18 |
| 1.1.1 | <u>Crítica ao procedimentalismo</u> | 21 |
| 1.1.2 | <u>Crítica ao utilitarismo</u> | 23 |
| 1.1.3 | <u>Crítica ao relativismo</u> | 24 |
| 1.1.4 | <u>Conflito e configuração</u> | 27 |
| 1.2 | Motivação no contexto de fontes morais | 35 |
| 1.2.1 | <u>A diversidade dos bens</u> | 35 |
| 1.2.2 | <u>Fontes morais e bens constitutivos</u> | 40 |
| 1.2.3 | <u>Fontes morais e configuração</u> | 47 |
| 1.2.4 | <u>A objetividade dos bens</u> | 48 |
| 1.3 | Sobre os hiperbens | 58 |
| 1.3.1 | <u>Leitura de Abbey acerca dos hiperbens</u> | 63 |
| 1.3.2 | <u>Leitura de Rorty acerca dos hiperbens</u> | 64 |
| 1.3.3 | <u>Hiperbens e nossas inescapáveis configurações morais</u> | 67 |
| | Conclusões preliminares | 68 |
| 2 | O BEM E O <i>SELF</i>: A DIMENSÃO ONTOLÓGICA DO HUMANO EM SUAS AVALIAÇÕES FORTES TEMPORALMENTE CONSTITUÍDAS | 70 |
| 2.1 | As distinções qualitativas. Entre ser, agir e pensar | 71 |
| 2.1.1 | <u>Discussões preliminares acerca das distinções qualitativas e avaliações fortes</u> | 72 |
| 2.1.2 | <u>Avaliações fracas e avaliações fortes</u> | 79 |
| 2.1.3 | <u>Avaliações fortes e fontes morais</u> | 83 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 2.1.4 | <u>O enraizamento das avaliações fortes</u> | 86 |
| 2.2 | Os modos de ser do <i>self</i> | 90 |
| 2.2.1 | <u>O <i>self</i> e o bem</u> | 92 |
| 2.2.2 | <u>O <i>self</i> e suas configurações</u> | 96 |
| 2.2.3 | <u>O <i>self</i> enquanto auto-interpretação</u> | 98 |
| 2.2.4 | <u>O modo dialógico do <i>self</i></u> | 102 |
| 2.3 | O <i>self</i> enquanto avaliador forte | 109 |
| 2.3.1 | <u>O holismo e o expressivismo da linguagem</u> | 111 |
| 2.3.2 | <u>Linguagem e articulação</u> | 115 |
| 2.3.3 | <u>Orientação e conduta de uma vida</u> | 119 |
| 2.3.4 | <u>O momento do bem</u> | 123 |
| | Conclusões preliminares | 127 |
| 3 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 129 |
| | REFERÊNCIAS | 134 |

INTRODUÇÃO

Considerações preliminares sobre o problema da motivação e a metodologia do trabalho

O que nos leva a ser, agir e pensar de um determinado modo e não de outro? Essa pergunta, crucial para a ética antiga, parece perder pouco a pouco espaço para as investigações filosóficas contemporâneas. O que foi um projeto de formação de um *bom* homem (um bom ateniense, um bom cristão), hoje se coloca como decisão de foro privado ou, no máximo, compartilhado por comunidades específicas ante à exigência de uma moral que alcance a universalidade. Em uma época em que não nos é mais possível recorrer à metafísica ou a fundamentações religiosas para nos impelirem a sermos o que precisamos nos tornar, em função do chamado “fato do pluralismo”, como uma investigação filosófica é possível? Digo investigação filosófica porque o que foi colocado em questão não foi a importância da motivação para nossa conduta de vida, mas o seu lugar no pensamento moral, acarretando novas e diversas concepções do que signifique, inclusive, conduta de vida e experiência e pensamento morais. Esse deslocamento do lugar do caráter motivacional pode ser visto nas discussões atuais sobre multiculturalismo, questões pertinentes aos direitos humanos, questões de gênero, etc. Mesmo as teorias que se propõem a defender o que chamam de reconhecimento dos “diferentes valores”, o fazem em nome da importância da motivação na vida das comunidades e não a partir de uma consideração mais profunda sobre o problema.¹

O que em Aristóteles significava um estudo sobre a felicidade (*eudaimonia*) na totalidade de uma vida - afinal, para atingir seu fim, é necessário um constante exercício das virtudes que, a cada circunstância, nos convida a agir de uma certa maneira -, aparece em Kant, na noção de boa vontade, com o objetivo de alçar a experiência moral individual rumo à capacidade universal dos seres racionais - a tentativa de conciliar nossas inclinações subjetivas à lei universal da razão.² Com efeito, na modernidade, cuja figura paradigmática é Kant, a motivação moral para ter *status* filosófico precisa ser colocada sob a exigência da universalidade, a qual está além das nossas próprias práticas.

Mas ainda será possível seguir a trilha kantiana, legitimando uma espécie de boa vontade a partir de sua própria arquitetônica da razão, ou voltarmos a um estudo das

¹ Sobre este ponto, ver, por exemplo, as posições encontradas em HONNETH, A. (1992): *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003 e KYMLICKA, W. (1995): *Multicultural citizenship*. Oxford: Clarendon Press.

² A este respeito cf. Aristóteles (1100a – 1101a25, principalmente) e Kant (1785, p. 21-30). Decerto, esses autores são incontornáveis para qualquer estudo sobre ética filosófica.

principais virtudes na esteira aristotélica? Se nos situarmos diante do pluralismo contemporâneo essas vias parecem se tornar ainda mais difíceis, pois, com efeito, como estabelecer uma tábua das virtudes ou como endossar a razão prática estabelecida por Kant? Para alguns filósofos, como Jürgen Habermas (1991, p. 186), por exemplo, a questão da motivação já não pode ser mais objeto de investigação filosófica, posto que uma teoria “pós-secular” e “pós-metafísica” não poderia mais se comprometer com questões de bem viver, mas sim com a forma da norma a ser universalizada.

A motivação torna-se um problema porque de uma forma ou de outra ela aponta para as diversas coisas que nos impelem a dizer o motivo pelo qual agimos e pensamos em nossas práticas. Ela não pode, assim, ser estendida a todos sem distinção. Contudo, ainda assim nos sentimos impelidos por algo em nossas decisões, acarretando em uma decisão sobre a pergunta “quem somos e que o vamos fazer com nossas vidas?”, onde vida já não aponta necessariamente para um modelo a ser seguido, mas sim um percurso que diz respeito a cada um. Ao tematizar a motivação como central à Ética estamos nos movendo também sobre o significado de conduta de uma vida e, por isso, precisamos vinculá-la no interior das diferentes práticas e discursos. Estamos, portanto, nos distanciando da premência de qualquer tipo de estrutura que seja anterior à própria conduta. Como, então, sair desse impasse?

Acredito que o problema da motivação ainda tem lugar no pensamento filosófico porque ele aponta para o que somos e como somos, através da apropriação de conceitos construídos pela tradição em nossas práticas e discursos. Em outras palavras, para afirmarmos que alguém age moral ou imoralmente precisamos conformar compreensões mútuas em nossa experiência moral. E, se a filosofia ainda tem como tarefa a elucidação de conceitos a partir dos quais nos apoiamos e nos movemos, creio que a motivação é crucial para qualquer investigação filosófica da moral. Neste sentido, a filosofia enquanto prática já pressupõe um estudo do que nos impele a ser, agir e pensar de um modo e não de outro.

Certamente, uma tal investigação não pode ainda assim se distanciar de sua própria época. Ela precisa ter em vista os impasses que o pluralismo nos coloca tanto na ética quanto na filosofia política, visto que essas “áreas” não estão separadas. A teoria de Charles Taylor é relevante justamente porque é um autor importante que visa a repensar as próprias discussões contemporâneas acerca da moral e da filosofia política. Segundo ele, repensá-las através da questão sobre a motivação significa investigar nossa própria época – a modernidade – a partir de seus próprios problemas e limites. Taylor considera a motivação – a partir de uma investigação de sua noção de fontes morais – a questão moral por excelência de hoje e que, por isso, precisa ser objeto de uma investigação filosófica porque ela aponta justamente para

as fronteiras do pensamento moral contemporâneo. E esta investigação, por seu turno, envolve considerações ontológicas acerca do homem, do mundo e da relação entre um e outro. Em última instância, este filósofo tenta ultrapassar uma concepção de moralidade bastante corrente, cujo foco reside apenas em uma teoria da ação, isto é, uma moral limitada e centrada nas chamadas questões de dever-ser.

Contra esta posição, ele defende um lugar para a questão do bem viver, não entendido como algo individual e impossível de ser estudado filosoficamente. Antes, ele resgata a noção de totalidade da vida moral advinda dos antigos (notadamente Aristóteles), mas sem com isso querer ressuscitar uma tábua das virtudes. A noção de totalidade é apropriada pelo próprio viés problemático da motivação, sua “*via-crucis*”.

Como mostrarei ao longo da exposição, essa noção de “*via-crucis*”, ou seja, o conflito próprio de nossa experiência moral, é o foco da teoria tayloriana. Em outros termos, a investigação moral de Taylor nos mostra que estudar a motivação é pressupor um conflito ontológico, porque em nossas próprias práticas estamos a todo o momento tentando reformular novas respostas com respeito à totalidade de nossa própria vida. Entretanto, isso não se dá em um nível puramente subjetivo; porque a conduta de vida remete à totalidade da realidade moral, a qual se expressa por meio dos próprios conceitos (anteriores a nós mesmos) que utilizamos para nos orientar nesta experiência. As tentativas de reformulação são, pois, arranjos conceituais possíveis no interior das indagações, o que implica a possível mudança desses próprios conceitos, a mudança de nossas motivações. Elas não são, portanto, algo que vêm estritamente de fora ou de dentro de mim, mas se constitui nas práticas imprescindíveis de uso de certas noções em nossa fala, em nossa orientação espacial e temporal, em nossos próprios sentimentos. As fontes morais são, pois, esses conceitos que delineiam um campo a partir do qual essas práticas são possíveis de determinado modo. A ontologia tayloriana se caracteriza por essa indissociabilidade entre nós (os *selves*) e os bens (enquanto fontes morais) no percurso de uma vida, o que significa que a temporalidade é um ponto importante aqui. O que defenderei no decorrer da presente dissertação é que a motivação entendida nos termos propostos por Taylor requer uma posição acerca da própria história. Não uma história linear visando ao aperfeiçoamento de nossas fontes morais, mas sim um tempo que se confirma ontologicamente a cada posição que tomamos em dilemas morais.

Portanto, ao analisar a moralidade tayloriana, estou assumindo que sua teoria é, antes de tudo, uma *ontologia temporalizada da moral*. Ontologia porque se coloca em termos de totalidade (a moralidade não é uma parte do real, mas um nível da totalidade do real) e temporalizada porque ela não é fixa no tempo, mas é o tempo do conceito (o modo como

certos bens nos aparecem como tais), e moral porque os conceitos que nos são imprescindíveis são fontes morais, nos impelem. Este ponto é capital tanto para a própria análise da teoria de Taylor quanto para a sua diferenciação de outras teorias morais, especialmente aquelas que priorizam a moralidade em termos de teoria da ação (a questões de dever-ser)³. Entretanto, ao ir de encontro a tais teorias, Taylor precisará responder sobre a questão da universalidade da moral diante do pluralismo. E é através da própria noção de conflito ontológico que esse filósofo poderá não adotar a exigência forte da universalidade, sem por isso recair numa espécie de relativismo. A motivação não pode ser estendida a todos, mas disso não se segue que a incomensurabilidade dos bens seja inevitável. Neste sentido, a análise de Taylor não se restringe às investigações éticas, mas aponta igualmente para as discussões em filosofia política contemporânea, exemplificadas nos temas mencionados no início dessa breve exposição.

O interesse pela análise tayloriana da moral se dá pelo questionamento inicial sobre um estudo filosófico que leve em conta a motivação nas discussões em ética e filosofia política, em um âmbito mais restrito, e, em um sentido mais amplo, como nossas fontes morais podem construir novos conceitos. Por isso, o pensamento de Taylor se mostra relevante e profícuo, pois, à sua maneira, ele tenta, em seus escritos e em suas posturas, relacionar essas duas vertentes.

Logo, pretendo, ao longo dos dois capítulos que compõem essa dissertação, traçar a relação inextricável entre o bem e o conceito de *self* na obra desse autor. Por questões metodológicas, os capítulos foram divididos pelas respectivas noções. Entretanto, cabe ressaltar que essa divisão foi feita em virtude de uma melhor sistematização do pensamento de Taylor, mas ela de fato não existe. A ontologia temporalizada da moral tayloriana é, com efeito, uma unidade que não pode ser desmembrada. O fio condutor de tal unidade é justamente a motivação enquanto problema para as nossas próprias práticas – nossas porque nos constituem como somos e não porque é um somatório de práticas individuais. É ela que nos dá o tempo do bem. Ademais, o texto de referência para tal análise é a obra de 1989, *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, pois ali se encontra não apenas a constituição histórica do *self* moderno pela via da motivação como igualmente o projeto desse filósofo. Devido ao tema proposto por esse trabalho, me concentro principalmente na primeira parte da referida obra, na qual estão expostas as bases ontológicas a partir das quais o

³ Isto pode ser visto na apreciação de Taylor sobre a teoria de Habermas, por exemplo. Segundo o filósofo canadense uma investigação moral que priorize a ação tem de rechaçar a motivação. Pois nessa linha de pensamento não se encaixa “a apreensão de uma ordem inseparavelmente indexada a uma visão pessoal” (TAYLOR, 1989, p. 651), isto é, a co-constituição entre o *self* e os bens.

empreendimento histórico se dá. A genealogia das partes II a V depende das “inescapáveis configurações” de nossa experiência moral ou, nas palavras de Taylor em resposta ao filósofo Paul Ricoeur, a presente investigação se limitará ao “fundamental na história” (LAFOREST; LARA, 1998, p. 19-49).

Utilizo também textos anteriores ao livro de 1989, principalmente artigos dos dois volumes dos *Philosophical papers*, nos quais podemos ver de forma embrionária alguns conceitos que serão desenvolvidos posteriormente, como os de diversidade dos bens, avaliação forte, articulação, *self*, etc. Com relação às obras posteriores de Taylor, destaco de forma especial *A ética da autenticidade* (1991) – que pode ser considerada a transição de sua ontologia para as discussões em filosofia política –, além dos textos sobre multiculturalismo e esfera pública, algumas entrevistas e o texto de 1997, intitulado *A conduta de uma vida e o momento do bem*, todos expostos nas referências bibliográficas.

Assim, ao me concentrar na ontologia tayloriana propriamente dita, analiso seus dois conceitos principais - o bem e o *self* -, ambos entendidos no interior de uma historicidade específica. À primeira noção dedico o primeiro capítulo. Este se ocupa da tarefa de explicar a importância e o papel da motivação para a teoria moral de Charles Taylor, bem como explicitar as críticas feitas pelo autor a outras teorias morais em razão do lugar da motivação, enquanto fontes morais, a partir das noções de conflito ontológico, configurações, bens constitutivos e hiperbens. Este é o primeiro passo para a explicitação de sua ontologia moral.

No segundo capítulo trato dos conceitos de avaliação forte, os modos de ser do *self* e como este, em suas avaliações, é aberto à totalidade da moral, a partir da noção de conduta de vida, implicando uma certa concepção de temporalidade, a qual não se dá na forma de um desenvolvimento linear, mas sim no próprio aparecimento do bem. É na conduta de uma vida, através de indagações, que bem e *self* se manifestam por articulações.

Espero, finalmente, que esta dissertação possa contribuir particularmente com os estudos sobre Charles Taylor no Brasil. Com efeito, poucas são as teses e dissertações sobre o filósofo. Em comparação a autores contemporâneos como Habermas, Rawls e Ricoeur, o pensamento de Taylor ainda é pouco estudado em nosso país. Mas, ainda que seja tema de poucas investigações, a teoria desse autor é empreendida a partir de várias áreas, como Direito, Letras, Ciências Sociais, etc., mostrando a diversidade de caminhos que suas obras nos levam. Em Filosofia, especialmente, os trabalhos acadêmicos que envolvem discussões com ou a partir de Taylor se concentram principalmente em filosofia política, destacando-se a

tese de Paulo Roberto Araujo, com a qual travo alguns diálogos ao longo da dissertação.⁴ Mas, um estudo sobre a ontologia da moral tayloriana com o foco nas motivações é um campo ainda a ser explorado em nosso país. Todavia, uma análise da teoria do filósofo canadense é apenas uma parte do que pretendo aqui. De fato, com essa dissertação espero igualmente colaborar com a defesa de um estudo filosófico acerca de um tema muitas vezes negligenciado, a despeito dos impasses de nossa própria época. Mas, como já disse Clarice Lispector, estou convencida de que os impasses constituem nossa própria trajetória de pensamento.

⁴ Dados coletados no banco de teses e dissertações da CAPES em dezembro de 2007.

1 BENS CONSTITUTIVOS E HIPERBENS: A MOTIVAÇÃO COMO FOCO DE UMA TEORIA MORAL DO CONFLITO

À primeira vista, a posição de Charles Taylor no interior do debate contemporâneo concernente à filosofia moral pode parecer um pouco ambígua: ao mesmo tempo em que não nega *tout court* a universalidade de normas e a comensurabilidade entre diferentes culturas, não defende, por isso, *necessariamente* uma moral em termos universais. Entretanto, esta ambigüidade inicial tende a desaparecer quando conferimos atenção à proposta deste filósofo no tocante ao significado de uma investigação filosófica da moralidade, bem como o foco a que está direcionada.

Podemos afirmar que a teoria tayloriana da moral difere fundamentalmente de outras teorias contemporâneas no que diz respeito à importância conferida à motivação em seus escritos. Com efeito, ela tem um papel central para a compreensão do lugar da moralidade em sua relação com o homem na modernidade. Neste sentido, um estudo acerca das motivações não implica apenas a correção ou não de uma ação; antes, ele aponta primordialmente para os limites e possibilidades do próprio ser do homem e da época⁵. Ao dar grande importância ao problema da motivação, Taylor se distancia tanto de uma concepção de moral restrita à legitimação e fundamentação de regras morais quanto à defesa de um ou mais bens fundadores da ação humana. Para ele, um estudo das motivações leva a uma ontologia moral, a qual deve tratar necessariamente da velha pergunta acerca do que consiste uma boa vida, que pretende ser anterior à querela entre deontologismo e teleologismo, ou seja, entre o que deve preceder em uma teoria moral: o justo em detrimento do bem ou vice-versa⁶.

Certamente esta ontologia não está apartada da história (como veremos com mais calma), mas traz consigo aspectos fundamentais acerca de nossa vida moral. São estes aspectos que o presente capítulo pretende abordar. Para tal empresa, exploraremos primeiramente em que consiste o domínio moral – o significado da pergunta “o que é uma boa vida?” – e como ele não está restrito a normas ou valores. Veremos que a moral só pode ser caracterizada por um conflito ontológico, a partir do qual uma configuração é estabelecida em um pano de fundo disponível a todos. Em seguida, iremos caracterizar os aspectos da motivação – enquanto fontes morais – neste domínio de conflito. Fontes morais (ou bens

⁵ Tais temas serão abordados no próximo capítulo.

⁶ A respeito do deste debate cf. BERTEN, A., SILVEIRA, P., POURTOIS, H. (Eds). (1997): *Libéraux et communautariens*. 2. ed. Paris: PUF, 2002. e também MULHALL, S.; SWIFT, A. (1996): *Liberals and communitarians*. 2. ed. Oxford: Blackwell. Ao que concerne à posição de Taylor sobre o problema, ver principalmente os artigos *O justo e o bem* (1988) e *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário* de 1989 e reimpresso em TAYLOR, 1995, p. 197-220.

constitutivos) estas que devem ser diferenciadas de valores esposados subjetivamente ou por um grupo específico. Por fim discutiremos como as motivações se articulam à luz de uma ontologia no domínio moral a partir da defesa tayloriana da diversidade e objetividade dos bens, explicitada nas noções de bens constitutivos e hiperbens.

1.1 A moralidade como espaço de indagações (conflitos)

Uma teoria moral comprometida com uma dimensão ontológica precisa responder como se entende o domínio da moralidade ou, em outras palavras, sobre o seu lugar em uma investigação filosófica. Este ponto é relevante na medida em que aponta para os limites deste domínio e a tarefa do pensador moral, bem como o próprio horizonte da liberdade. A ontologia moral de Taylor não é diferente. Seu domínio se aplica aos aspectos do *todo* de nossa vida moral e seu lugar remete à “natureza do bem viver” (TAYLOR, 1989, p. 15).

Em um primeiro momento, poderíamos considerar que trata-se apenas de uma fenomenologia moral, a descrição de como nos portamos diante de decisões e avaliações. Neste sentido, a tarefa do pensador moral seria primordialmente mostrar e clarificar que nossas intuições morais do cotidiano não são ficções projetadas em um mundo neutro e indiferente a elas. Entretanto, uma fenomenologia do fato moral, isto é, a demonstração de que estamos sempre lidando em nosso dia-a-dia com dilemas e avaliações morais (em maior ou menor grau) em nossas decisões é somente uma parte do pensamento tayloriano. Antes, ao restringir o domínio da moralidade a este tipo de investigação incorremos em uma sublimação do problema acerca da natureza do bem viver. Por outro lado, é preciso ter cuidado com esta última expressão porque, como ficará mais claro à frente, a natureza do bem viver ou o lugar do bem, aqui, não está atrelada a uma ética das virtudes, a partir de uma espécie de catalogação de bens essenciais a todos os seres humanos (ou de certas comunidades), ou ainda a preeminência do bem enquanto resultado de satisfações acordadas. A esses exemplos, caberia – com suas grandes diferenças – a alcunha de bem somente enquanto auto-realização ou teleologia de um agente moral individual. À redução do bem nos limites de uma auto-realização, já adiantamos, não está ligada a teoria tayloriana⁷. Em suma, a relação entre o lugar do bem e os aspectos do todo de nossa vida moral não podem ser entendidos na teoria

⁷ Com efeito, ele afirma a respeito deste vocabulário em nossa época: “O que nos faz falta compreender neste caso é a força moral que respalda a noções como a de auto-realização” (TAYLOR, 1991, p. 52). Ademais, veremos como a noção de auto-realização é apenas um eixo, segundo Taylor, de nosso domínio moral.

de Taylor sem sua ontologia, implicando um domínio moral mais amplo do que é comumente defendido.

A referência ao todo de nossa vida moral, partindo de uma investigação ontológica da moralidade, não se limita, como já afirmado, a uma fenomenologia das nossas intuições morais. Por isso, Taylor afirma:

meu alvo é a ontologia moral que articula essas intuições [morais]. Que quadro de nossa natureza e condição espiritual dá sentido a nossas respostas? ‘Dar sentido’ significa articular aquilo que torna essas respostas apropriadas: identificar o que faz de algo um objeto adequado para elas e, correlativamente, formular de maneira mais completa a natureza da resposta, *assim como explicitar o que tudo isso pressupõe sobre nós mesmos e sobre nossa situação no mundo* (TAYLOR, 1989, p. 22, grifo meu).

A totalidade da vida moral está vinculada justamente ao que Taylor denomina “nossa natureza e condição espiritual”. Precisamos, cabe ressaltar, ter um certo cuidado com a última expressão. Nossa “condição espiritual” não está demarcada apenas nos limites de uma “visão” teológico-religiosa; antes, aponta para a própria ontologia – pano de fundo⁸ – que se abre com nossa experiência moral, como podemos ver na seguinte afirmação:

Com efeito, quero considerar algumas concepções um pouco mais amplas do que aquilo que normalmente é descrito como ‘a moral’. Além de nossas noções relativas a tópicos como justiça e respeito à vida, ao bem-estar e à dignidade das outras pessoas, desejo analisar nosso sentido do que está na *base* de nossa própria dignidade, ou questões acerca do que torna nossa vida significativa ou satisfatória (TAYLOR, 1989, p. 16, grifo nosso).

Em outros termos, o que está em jogo é o pano de fundo compartilhado a partir do qual nos encontramos e nos movemos (moralmente). Logo, ele não está restrito a uma vontade individual ou coletiva que o produza e tampouco a uma ordem independente que se imponha completamente a todos nós. Com efeito, esta condição é *nossa*, ou seja, não está apartada de nós para que possamos determiná-la de fora ou que nos determine e manipule inteiramente. Aqui há um jogo de co-constituição entre nós e o mundo que deverá ficar mais claro ao longo da dissertação, em especial no capítulo subsequente. O importante neste momento é perceber como o domínio moral tayloriano tem uma pretensão muito maior comparada a outras teorias morais contemporâneas bastante conhecidas, como no caso do procedimentalismo, do utilitarismo ou ainda de teorias morais que se sustentam por princípios restritos a comunidades culturais (uma espécie de relativismo brando, segundo Taylor), às quais o filósofo levanta muitas objeções.

⁸ Por pano de fundo, afirma Taylor: “pano de fundo é aquilo que advém com o agente engajado. É o contexto de inteligibilidade da experiência desse agente. Se dado tipo de agente é engajado nesse sentido, sua experiência não é inteligível fora desse contexto” (Idem, 1995, p. 82).

Tal amplitude refere-se à própria ontologia de Taylor, uma vez que ela pretende dar conta não apenas da constatação e descrição da fenomenologia de nossas intuições morais, mas sim da própria *realidade* do fato moral. Em outros termos, almeja investigar o que está na base destas intuições. A resposta acerca do objeto da moralidade se articula⁹, assim, em dois níveis: (1) a identificação de nossas experiências morais – o objeto de nossa natureza e condição espiritual e (2) a explicitação da configuração de nosso pano de fundo que forma nossas experiências – uma ontologia correlativa do humano e do mundo. O primeiro ponto remete à fenomenologia moral já mencionada, ao passo que o segundo ponto diz respeito à própria realidade moral constituída na relação entre homem e mundo, consideração esta que se afasta de uma “realidade moral” para além de nós, na qual os “valores” jazem, ou de uma falsa realidade projetada por nossa mente e/ ou emoções. É, pois, neste segundo nível que reside a força da tese tayloriana e sua principal diferença frente às correntes teóricas supracitadas e outras correntes realistas¹⁰, a saber: a moral enquanto uma camada da realidade.

A afirmação de que a moral é uma camada da realidade difere da concepção da mesma como uma esfera: a noção de camada do real não é o mesmo que uma parte do real. Esta última noção está atrelada a áreas que delimitam o conhecer, o agir e o avaliar. E é a partir da defesa de um domínio que remete à totalidade de nossas práticas que Taylor vai desferir críticas às outras teorias morais. Segundo ele, tais correntes do pensamento moral contemporâneo não consideram o nível mais fundamental do seu domínio (nível 2), rechaçando, assim, o lugar ou a natureza do bem em nossas experiências. Em suma, o que Taylor propõe é uma concepção de moralidade que explique a própria realidade, na medida em que tenta dar sentido, isto é, formular de forma mais completa o todo de nossa experiência moral.

Entretanto, isto não significa que a moralidade por si só abarque *todas as formas* de resposta ao real. Ela não esgota a explicação do todo, por conseguinte, não há, aqui, a defesa de uma concepção de moral hiperbólica que esgote o todo da realidade (a ciência, por exemplo, é uma outra forma, mas não a única¹¹). Por outro lado, disso não se segue que o domínio moral é apenas uma parte específica e bem acabada do conhecimento que temos do

⁹ Articulação é um conceito importante para a teoria de Taylor que trataremos mais detalhadamente no último capítulo; por ora, fiquemos apenas com a seguinte definição: articular significa explicitar da melhor forma possível uma relação indissociável.

¹⁰ Isto nos leva à explicitação de um tipo de realismo peculiar defendido por Taylor, que pretendemos explorá-lo mais adiante quando tivermos mais elementos de sua ontologia moral.

¹¹ É neste sentido que Taylor faz duras críticas à epistemologia moderna que está na base das ciências naturais, que se arroga como ponto privilegiado da explicação do real a partir de uma concepção de sujeito desenraizado do mundo. Todavia, não cabe a este trabalho o desenvolvimento desta questão. A este respeito, ver, por exemplo, seu texto *Superar a epistemologia* (TAYLOR, 1995, p. 13-31).

real. Como aponta a primeira passagem supracitada, quando nós conferimos sentido a algo, referimo-nos não apenas a nossas ações e julgamentos (de maneira geral, a nossas intuições morais). Antes, estamos mais fundamentalmente formulando e reformulando respostas a respeito de nós mesmos e de nossa situação no mundo, na realidade, a partir de uma ordem que se abre conosco ou, em outros termos, quando uma *configuração* específica se funda nesta ordem. Logo, a moral requer objetividade. E, é com base em uma ontologia que visa a responder sobre o todo de nossa vida moral que Taylor criticará em especial três correntes de teoria moral, a saber, o procedimentalismo, o utilitarismo e o relativismo dos valores éticos.

1.1.1 Crítica ao procedimentalismo

Quando Taylor critica as teorias procedimentais, ele não está apenas reivindicando a inversão da prioridade dada ao justo em detrimento do bem. Quando ele discorda de uma teoria moral restrita ao universalismo do dever-ser, o que está em jogo é a concepção da moralidade enquanto uma esfera do real, isto é, como uma parte da realidade ou conhecimento que possui limites bem definidos. Esta análise pode ser vista brevemente na teoria procedimental de Habermas, por exemplo.

A totalidade para este filósofo pode ser estruturada, em linhas muito gerais¹², em três níveis que, embora se interpenetrem, possuem um foco bem específico. Tais níveis se articulam, por seu turno, a três diferentes pretensões de validade nos processos de entendimento mútuo. Assim,

os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se referam ao mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado) (HABERMAS, 1983, p. 79).

O mundo social, a partir do qual se dá o domínio da moralidade, ainda que não negue uma fenomenologia do fato moral (uma vez que ela se dá no âmago das relações interpessoais reguladas), possui um papel diferente em relação à teoria de Taylor¹³. Isto se dá porque o foco

¹² Vale ressaltar que o objetivo desta dissertação não é descrever o exaustivo debate travado ao longo dos anos entre Taylor e Habermas (ver prefácio de *As fontes do self*, p. 9-11, por exemplo). A pretensão é, antes, explicitar as razões das conhecidas críticas de Taylor dirigidas ao procedimentalismo, que tem em Habermas um de seus grandes expoentes e um interlocutor privilegiado no interior do pensamento tayloriano.

¹³ Para Taylor, como já pôde ser observado, tal fenomenologia aponta para a amplitude e realidade do domínio moral e ela só tem sentido em sua teoria a partir deste pressuposto. Ao passo que, para Habermas, ela tem apenas a função de mostrar ao cético empírico – o qual nega qualquer possibilidade de legitimação e fundamentação racional de normas – que há um lugar para a moralidade nas relações interpessoais, lugar este reconhecido cognitivamente. O fato moral, deste modo, é inteligível,

central da investigação deste domínio reside nas regras universalizáveis legitimadas no interior deste mundo social. A fenomenologia da moral é uma etapa para mostrar que as regras normativas podem ser justificadas e legitimadas à luz de boas razões. Por meio dela se faz o primeiro contra-ataque ao cético moral que nega nossas intuições morais. Em última instância, o método fenomenológico e o de legitimação não residem no mesmo nível, pois o objetivo do procedimentalismo habermasiano é “fundamentar a ética sob a forma de uma lógica da argumentação moral” (HABERMAS, 1983, p. 78) para tematizar a moralidade enquanto um domínio bem limitado do universalizável, cujo fim é dirimir o dissenso.

Em nome de um princípio universal que seja capaz de legitimar e justificar as normas, Habermas restringe a moralidade ao dever-ser, à teoria da ação interpessoal ou ação obrigatória, conferindo ao justo e não ao bem sua categoria fundamental (Cf. TAYLOR, 1988, p. 71). Ao bem cabe uma outra parte do mundo, a saber, o mundo subjetivo, enquanto ética existencial que não pode alcançar – ainda que aspire – a universalidade. A diferença ontológica entre a moral (concernente às regras) e a ética (concernente aos valores individuais ou, no máximo, esposado por comunidades específicas)¹⁴ reduz seus domínios a partes da realidade, na medida em que coloca em lugares distintos o fato moral (a realidade de nossas intuições morais) do valor moral (o modo pelo qual nossas respostas morais adquirem sentido e objetividade).

Quando Taylor reclama às teorias procedimentais, exemplificada aqui pela teoria discursiva da moral de Habermas, o bem como a categoria fundamental para o domínio da moralidade, ele não está defendendo que os “valores” do mundo subjetivo próprio devem ser os fundadores da moral (Cf. Idem, 1989, p. 651). Com efeito, Taylor não faz a distinção entre ética e moral (ambas aparecem em suas obras como sinônimos) porque em sua teoria esta divisão não se faz necessária. Quando este filósofo defende uma ética do bem ou a natureza do bem viver, ele está nos lembrando constantemente de que a moral tem que se dar enquanto ontologia, ou seja, que ela é uma consideração anterior à querela entre justo *x* bem. Tal divisão sublima o caráter ontológico da moralidade que, por conseguinte, toma seu domínio apenas como uma parte do real e não como o todo de nossa vida moral, na qual o bem tem o seu lugar.

mas não pretende depender de uma noção de totalidade do real, e sim da possibilidade universal das normas – de algo como “correto” ou “incorreto” – em uma realidade já dada.

¹⁴ Embora os valores de determinada cultura estejam no mundo social, posto que eles regulam as relações de comunidades específicas, é apenas um modo ético deste mundo que tem o modo moral da razão prática como paradigma. (Cf. HABERMAS, 1991, p. 111-127).

1.1.2 Crítica ao utilitarismo

Taylor parte igualmente de sua consideração ontológica da moral para dirigir críticas ao utilitarismo. Segundo este filósofo, as teorias contemporâneas oriundas de Bentham delineiam o domínio moral em termos de cálculo de custo-benefício a fim de alcançarem resultados satisfatórios – o princípio benthamiano de utilidade ou felicidade. Em seu ataque a estas correntes, Taylor não se preocupa em fazer distinção entre as vertentes do utilitarismo (seja de ato ou de regra)¹⁵ da mesma maneira que ele não considera as divergências internas das correntes procedimentais. Antes, ele parte dos tipos gerais de cada teoria. Segundo Taylor, embora o utilitarismo defenda a felicidade, esta se dá em termos de bem-estar, ou seja, a satisfação de interesses primordialmente individuais: “Os estados de coisas devem ser avaliados por sua utilidade, isto é, a felicidade ou a satisfação que dão a agentes [...] as utilidades a ser ponderadas nos estados de coisas são as de indivíduos” (TAYLOR, 1995, p. 144). Neste sentido, a ação só será boa, satisfatória, se atender às expectativas de maximização de interesses. Ademais, embora a corrente utilitarista considere a comunidade, ela não é pensada enquanto totalidade, mas como soma das partes, isto é, uma determinada comunidade é constituída por indivíduos particulares que possuem interesses em comum. Deste modo, a universalização utilitarista é diferente do procedimentalismo. Enquanto a universalidade reside para este último na legitimação das normas, para o primeiro jaz na conformidade de prazer ou desprazer dos indivíduos no resultado de suas ações.

Por isso, a satisfação dos concernidos, a universalização do bem-estar, se dá de forma convergente, ou seja, na soma de ações e escolhas individuais. Seu compartilhamento se faz primordialmente enquanto convergência de ações comuns visando a um determinado fim. Por conseguinte, a defesa de publicidade destas ações comuns pretende promover o bom funcionamento da comunidade que, por seu turno, atenderá melhor o bem-estar de cada um. Neste sentido, a totalidade de nossa vida moral fica restrita ao âmbito do indivíduo porque é a ele que o princípio da utilidade pretende satisfazer mais fundamentalmente. Ainda é uma teoria da ação – como o procedimentalismo –, mas a ação utilitarista é coordenada e tem valor somente nos seus resultados, ao passo que na teoria procedimental o valor reside na norma legitimada justa ou não. Ademais, o lugar do bem reside na satisfação da soma do maior

¹⁵ De fato, Taylor não tem discussões diretas com pensadores utilitaristas contemporâneos. Ao contrário, suas considerações e críticas a respeito desta corrente são dadas de forma mais livre, sem nomeação de autores específicos, com exceção do próprio fundador desta corrente. Há também algumas poucas incursões a Mill (mais no que diz respeito às discussões de filosofia política) e, quando se refere brevemente à possibilidade de extensão da moralidade aos animais, volta-se para as considerações de Singer, mas sem desenvolvê-las.

número, isto é, nos processos bem sucedidos de custo-benefício¹⁶, porém esta mesma satisfação não distingue os motivos de algo ser ou não prazeroso para nós. Por certo há uma diluição da motivação moral, uma vez que ela se perde no resultado esperado pelo utilitarista.

A concepção de felicidade utilitária

deve ser entendida em sua forma bruta; isto é, não pode haver distinção metafísica por meio da qual alguns tipos ou fontes de satisfação sejam considerados depravados ou inferiores e, portanto, como não sendo fontes de felicidade real ou verdadeira. O que as pessoas julgam satisfatório é satisfatório (TAYLOR, 1995, p. 144).

Assim, se ainda há no procedimentalismo a noção de que os “valores” são passíveis de dissenso (e por isso, eles estão por excelência fora dos limites da universalidade, na medida em que remetem ao âmbito ético-existencial), no caso do utilitarismo a incompatibilidade destes “valores” se perdem completamente de vista. O que conta é o prazer ou desprazer do indivíduo e a satisfação é a resolução do dissenso para o bom funcionamento da comunidade. E, se há uma homogeneização dos motivos que levam uma ação a ser considerada boa ou não – aqui, prazerosa ou desprazerosa – o pano de fundo a partir do qual damos sentido sobre nós mesmos e sobre a situação do mundo não se coloca. Pois, a resposta adequada a estas indagações que perfaz o todo de nossa vida moral é formulada através de nossas intuições morais ou, dito de outro modo, dos motivos que nos levam a ser, pensar e agir de uma maneira e não de outra.

1.1.3 Crítica ao relativismo

Ainda há uma última corrente que sofre as críticas de Taylor, a saber, as chamadas correntes relativistas. Sua crítica também não se dirige a autores específicos¹⁷ e sim toma esta posição como um bloco. Segundo Taylor, a posição relativista

otorga un valor adicional a una presunción general: as cosas no tienen significación en sí mismas sino porque las personas así lo creen, como si pudieran determinar qué es significativo, bien por decisión propia, bien quizá sólo porque así lo piensan (TAYLOR, 1991, p. 72).

¹⁶ Há a tentativa no utilitarismo contemporâneo de defender um realismo moral partindo do princípio da utilidade esposado com uma certa vertente naturalista para uma fundamentação da ética. Existiriam fatos morais externos a nós e dados no mundo a serem descobertos em nossa constante tentativa de avaliação das ações. Neste sentido, cf. Brink, 1989. Todavia, certamente este não é o realismo defendido por Taylor.

¹⁷ É possível encontrar nos textos de Taylor referências aos “diferentes modos pós-modernos” de pensamento como sinônimo de relativismo. Aos pós-modernos Taylor vincula autores como Derrida, Deleuze e autores neo-nietzschianos, mas sem um embate direto com tais autores (a este respeito, ver TAYLOR, 1995 – especialmente seu prefácio).

O relativismo, mesmo o brando, ainda que vise a defender uma ética dos “valores”, os tomam como completamente vazios, na medida em que não dizem nada sobre nós mesmos ou sobre nossa situação no mundo. Não o dizem porque estes “valores” são frutos de preferências individuais ou coletivas, as quais não possuem relação efetiva com o todo de nossa experiência moral. De fato, eles nem são determinados, mas escolhidos por uma sorte de vontade, cujo fim é o consumo sistemático destes “valores” e o seu critério é dado por preferências totalmente contingentes a cada caso. Neste sentido, não há nada de significativo no valor mesmo, mas em uma suposta capacidade ou mesmo em um direito anteriores ao consumo daquilo que se deseja. As tentativas de formular uma resposta adequada a nossa condição, tal como foi descrita por Taylor há algumas páginas, perde qualquer grau de realidade no relativismo. Pois o que há de significativo é posto em uma dada capacidade individual que pode ser e querer de acordo com suas determinações arbitrárias diante de coisas já dadas.

A totalidade de nossa moralidade perde, assim, toda objetividade e se constitui de meras preferências subjetivas. Se for possível falar em universalização na posição relativista ela está no suposto “direito de escolha” de cada indivíduo, que não pode ser posto em questão, já que o objeto da escolha por si só é vazio e, por isso, impossível de ser tematizado ou avaliado – ela é somente uma opinião e não tem valor de verdade.

O domínio moral, desta forma, só pode ser compreendido aqui pela enumeração de preferências e pensamentos de diferentes indivíduos sem que haja um pano de fundo que possibilite estas mesmas vontades de ser e escolher como algo já dado. Se falarmos de uma comunidade a partir da perspectiva do relativismo será, analogamente, um inventário de pensamentos e práticas específicos que se opõem a outras preferências das demais comunidades. A experiência moral se dissolve na determinação de uma vontade externa sobre um estado de coisas. Isto se dá porque o valor, aqui, não pode ser constituído na formulação de uma resposta sobre nós, o mundo e nossa relação com ele. Com efeito, se já há um estado de coisas dado, a possibilidade mesma de formulação de sentido se dissipa. Deste mesmo modo, o lugar do bem é um não lugar, visto que ele é a indiferença frente à totalidade da moralidade, nas palavras de nosso autor, “um desprezo de toda essa dimensão de nosso pensamento e experiência moral” (TAYLOR, 1989, p. 130).

Contudo, nos enganaríamos se supuséssemos que o relativismo redundava em um conflito de valores. Ao contrário, é exatamente o inverso disso que ele pretende no fim das contas, pois se há um esvaziamento do domínio moral, é justamente para evitar o dissenso. Na medida em que os julgamentos sobre o bem não possuem nenhum valor de verdade, mas são

arbitrários, não há motivo para avaliá-los e, por isso, questionar sua legitimidade ou seu sentido. Ora, se não existe necessidade de contendas porque todos os valores são arbitrários, não existe conflito efetivamente. Este só se dará se alguém pretender estender um valor arbitrário a outros, justificá-los ou avaliá-los. Somente desta maneira ocorrerão conflitos entre ordens intelectuais e, por conseguinte, conflitos de poder (Cf. Idem, 1997, p. 293). Logo, o relativismo almeja um campo homogêneo, no qual as “determinações” pessoais são o foco, fugindo, assim, da própria possibilidade de dissenso. Há uma falsa equivalência entre estes valores vazios e as vontades que os provêm indiferentes.

Desta forma, ainda segundo Taylor, o relativismo tenta se adequar a uma posição cômoda, porém contraditória em si mesma. Pois, ao mesmo tempo em que nega todo fato significativo de nossa experiência moral – uma vez que esvazia o lugar do bem –, coloca a importância nesta própria homogeneidade, a qual está pautada no discurso da diferença. A este respeito, diz Taylor, em uma consideração sobre os discursos relativistas acerca da orientação sexual:

cuando hacemos de la *elección* la razón justificatoria crucial, la meta primitiva, que consistía en afirmar que esta orientación tiene *igual valor*, queda sutilmente frustrada. A diferencia así afirmada se convierte en *insignificante* (Idem, 1991, p. 73).

Retomemos, pois, as três críticas feitas por Taylor às correntes procedimentalistas, utilitaristas e relativistas (que se apóiam muitas vezes na exaltação das diferenças culturais) respectivamente quanto à totalidade da nossa moralidade. À primeira corrente do pensamento moral, Taylor reclama um domínio da moralidade mais amplo, sem as divisões entre ética e moral que mascaram o problema da totalidade de nossa experiência moral a partir das esferas do que pode ser objetificado – aquilo que pode ser investigado filosoficamente – e do subjetificado – fora do discurso filosófico. Em outros termos, o procedimentalismo toma a moralidade apenas como uma parte do real – do mundo social. No tocante às teses utilitaristas, este filósofo ataca duramente a concepção de bem, igualmente subjetiva, tomada em termos de satisfação de interesses. Isto não só implica uma espécie de subjetivismo, mas também uma desconsideração da própria fenomenologia do fato moral, que vai além da busca de interesses próprios ou convergentes. O domínio moral utilitarista é estreitíssimo, visto que nem mesmo os motivos de uma determinada ação ou pensamento são colocados em relevo. Diferente, neste sentido, do procedimentalismo, o qual não põe em questão a importância da motivação, mas, por outro lado, aloca-a no espaço do não universalizável e, por isso, fora do discurso filosófico. Por fim, vimos a crítica feita ao relativismo – mesmo o denominado brando, a partir do qual é, muitas vezes, a posição de defensores da preeminência de

princípios e fundamentos culturais de comunidades particulares sobre o todo – que, ao retirar o valor de verdade de toda decisão, avaliação ou julgamento moral, impossibilita qualquer questão e, por isso, promove o solapamento de todo o domínio da moralidade. A postura relativista destrói a própria totalidade de nossa vida moral, na medida em que dilui as diferenças em uma unidade homogênea e indiferente em nome da própria diferença de preferências que consomem e determinam o real.

Cada corrente teórica não consegue dar conta das nossas experiências morais em sua intrínseca vinculação com a totalidade do real e, assim, tomam erroneamente uma investigação filosófica acerca das questões prático-morais. As teorias procedimentais mascaram a totalidade do domínio moral ao dividi-la entre algo que pode ser e algo que não pode ser dito filosoficamente, isto é, elas estabelecem uma falsa cisão ao dar atenção apenas às normas. O utilitarismo, por seu turno, ao negligenciar os motivos que possibilitam uma boa ação ao custo de uma teoria de custo-benefício, transforma a moralidade em gerenciamento das ações, estreitando o seu domínio. Finalmente, o relativismo aniquila esse domínio, ao se recusar a dar qualquer significação às diversas posturas e transferir o que é valioso pela preferência mesma, acarretando em uma auto-destruição – diz que nada é significativo, mas ao mesmo tempo põe grande peso na preferência mesma. Mas, precisamos perguntar, o que tem Taylor em vista ao criticar esses três modos teóricos de investigação filosófico-moral?

1.1.4 Conflito e configuração

Sabemos que esse filósofo parte de uma consideração ontológica da moralidade e, por isso, defende uma espécie de realismo moral, o qual é uma camada da realidade, isto é, está comprometido com uma explicação moral do real. Como vimos, cada corrente teórica supracitada não compartilha de uma maneira ou de outra com a tese principal de Taylor, contudo há ainda algo em comum em todas elas, a saber, a tentativa de sublimar os conflitos. No procedimentalismo há a exigência da universalização das normas para diminuir ou esgotar o dissenso – a ética habermasiana, por exemplo, visa ao consenso de todos os envolvidos em querelas morais. No utilitarismo o horizonte do conflito é ultrapassado pela satisfação do maior número de indivíduos. Em uma comunidade o que está em jogo é o seu bom funcionamento, sem obstáculos para que a satisfação seja sempre possibilidade entre os participantes. E no relativismo o conflito é sobrepujado pela homogeneização das opiniões sobre um estado de coisas. Todavia, segundo Taylor, é justamente essa dimensão do conflito que não pode ser negligenciada para uma teoria moral realista que leve em conta a motivação.

E, se aquelas correntes pretendem, em última instância, suprimir o caráter conflituoso da moralidade é porque se recusam a admitir a amplitude do domínio moral. Isto significa dizer que, para Taylor, a defesa do realismo moral pressupõe a consideração do conflito neste domínio. E a própria fenomenologia do fato moral pode atestar isso: é o conflito que faz das nossas escolhas e posturas morais diferentes de outras decisões.

Um conflito moral, deste modo, é a constante formulação e reformulação da resposta mais adequada sobre nossa condição. Quando escolhemos um sabor de sorvete em detrimento de outro ou ainda quando damos preferência a um certo modelo de camisa, por exemplo, dificilmente estamos tentando responder sobre nós mesmos e sobre nossa situação no mundo¹⁸, ou seja, não há um trabalho de explicitação de nossa ontologia moral. Mas, quando a decisão se dá entre abandonar ou não um alto posto que nos exige atitudes que são contra tudo aquilo que acreditamos, a pergunta pelo sentido vige com força. O que está em jogo em uma decisão deste último tipo é a articulação de nossas intuições morais, naquilo em que julgamos ser melhor e aceitável sob determinadas condições e como nos vemos diante destas intuições. E é através desse exercício de articulação que podemos tentar responder de forma mais acabada sobre nossa condição. Por isto, o domínio moral não é a resolução do conflito, para Taylor; mas primordialmente “um espaço de indagações” (TAYLOR, 1989, p. 48).

Mas por que um espaço? Não poderíamos apenas dizer que a moralidade trata de certo tipo de questões que devem ser melhor respondidas de determinada forma (pela legitimação de normas que se apliquem a todos os concernidos, pelo princípio de satisfação dos interesses através do aumento do prazer ao maior número de pessoas, ou ainda qualquer opinião acerca de uma questão)? O problema é que, para Taylor, a resposta dada por si só não é o mais importante em uma investigação ontológica da moral. Por isso, ele não está comprometido em estabelecer como as normas podem ser erigidas de forma mais justa, ou com um princípio a partir do qual possamos satisfazer nossos desejos, ou ainda a determinação de nossas preferências sejam elas quais forem, e igualmente não está comprometido com uma catalogação (conteúdos propriamente ditos) dos bens que merecem ser esposados por todos. As respostas acerca de nossa condição estão sempre referidas *ao modo* como as indagações são feitas, logo, *não* é uma investigação sobre *fundamentação*. Se voltarmos à questão mais acima, concernente ao abandono ou não de um alto posto, um utilitarista poderia responder

¹⁸ Dizemos dificilmente porque a escolha do sabor de um sorvete ou de um modelo de camisa pode nos remeter a questões de sentido, tal como Taylor define. Haveria, neste caso, uma “quebra” no ato de tomar um sorvete ou comprar uma camisa. Contudo, na maioria dos casos escolhemos determinada vestimenta em virtude somente de seu caimento, do tipo de ocasião em que ela deve ser usada, etc. e não a partir de um horizonte de sentido e, assim sendo, não há uma explicitação de uma ontologia.

negativamente em virtude de seu princípio de utilidade, por exemplo. Ele poderia argumentar a este respeito que o abandono do emprego em tempos difíceis poderia provocar em seus familiares um sofrimento profundo com a inevitável escassez de recursos. Um procedimentalista, por sua vez, se recusaria a responder este tipo de dilema, visto que isso dependeria dos motivos individuais daquele que coloca a questão. Um filósofo, nestas circunstâncias, não poderá ajudar, uma vez que não diz respeito à esfera restrita a questões filosóficas. Ao passo que um relativista daria de ombros, afirmando que não faria diferença em adotar uma ou outra posição.

Tudo isto não significa, naturalmente, que Taylor desvalorize o ato de formular respostas acerca de dilemas morais; ao contrário, nossa experiência moral se constitui nestas tentativas de formulação da melhor resposta. Entretanto, o que ele pretende pôr em relevo são as respostas atreladas ao modo como foi formulada a pergunta. Elas são fruto de algo anterior, a saber, ao modo de aparição da própria indagação. Desta forma, as diferentes respostas esboçadas acima apontam ao modo pelo qual a questão foi direcionada (não faz sentido, por exemplo, responder a uma questão acerca da escolha entre dois modos de viajar com um “sim” ou um “não”; o contexto da pergunta não permite este tipo de resposta). Mas, este mesmo modo de indagação não é determinado por quem coloca livremente a questão e tampouco se impõe completamente àquele que questiona. Há neste sentido, um *espaço* anterior às respostas, o qual se conforma através de certas indagações e certos modos de indagações possíveis, cuja constituição se dá em nossa relação com o mundo, em nossa experiência moral. Em outras palavras, a questão central deste filósofo está pautada no modo como um certo tipo de dilema é possível e de que forma ele se apresenta a partir daquele que o coloca como questão. A este espaço Taylor chama de *configuração*: ele é o “quadro de nossa natureza e condição espiritual”. O domínio moral, neste sentido, é o pano de fundo a partir do qual somos, pensamos e agimos através de um espaço de indagações (configurações) que se abre conosco. A este respeito, observa Abbey:

These frameworks give shape and meaning to individual's lives and provide answers, no matter how tacitly, to the existential questions that he believes face all individuals about the purpose, conduct and direction of their lives. One's framework provide guidance about moral questions in the broad sense; that is, about what it is right to do *vis-à-vis* others and about what it is good to be; about what is meaningful and rewarding for an individual. (ABBEY, 2000, p. 34).

É por este motivo também que um pano de fundo, uma ontologia moral, nunca pode ser completamente fixo, ele sempre se perfaz em uma dada configuração constituída historicamente no interior da própria experiência. Taylor não defende, aqui, um pano de fundo

absoluto, uma fundamentação última que responda a todas as nossas indagações morais ou que as mostre como indagações. Um exemplo disso é o papel que a vida cotidiana tem para nós, modernos. Diferente das concepções da ética guerreira e platônica, cuja vida cotidiana estava em um patamar inferior, nós conferimos grande importância a ela (Cf. TAYLOR, 1989, Parte III). A questão está no porquê desta valorização, ou seja, o que faz da “afirmação da vida cotidiana”, hoje, um elemento a partir do qual abre-se um espaço de indagações – a partir de quais discursos e práticas a vida privada aparece como algo imprescindível, por exemplo? Ou ainda, por que em nossos dias a tortura é algo reprovável, constituindo um crime internacional, quando em meados do século XVIII era não só uma prática aceitável, mas mesmo pública e com caráter formador de certa exemplaridade? Em suma, como se formaram e se formam diferentes quadros de formulação de resposta sobre o lugar privilegiado das práticas humanas? É com este tipo de questão que Taylor se preocupa, visto que ela nos abre para a totalidade de nossa vida moral.

Taylor afirma que “uma configuração é aquilo segundo o qual entendemos espiritualmente nossa vida. Não ter uma configuração é cair numa vida sem sentido” (Ibidem, p. 33). É somente no interior de um quadro específico de indagações, no qual nossas respostas podem ser formuladas, que há possibilidade de tematizarmos a ontologia moral (o que significa que ela pode ser comunicável), sua totalidade, como também observa Abbey: “The idea of a moral framework refers to a series of beliefs that gives overall shape and direction to a person’s values and moral outlooks” (ABBEY, 2000, p. 33). Poderíamos nos perguntar, contudo, como se dá este entendimento.

Já discorreremos sobre o significado do termo espiritual, para Taylor. Ele aponta para a totalidade da realidade de nossa experiência moral através de nossas indagações acerca desta realidade. Todavia, é necessária uma explicitação a respeito da dinâmica do estabelecimento de dada configuração, porque é exatamente a partir dela que Taylor formulará seu conceito de história presente nas partes de II-V de *As fontes do self*. Neste sentido, uma configuração se estabelece a partir das relações entre três eixos fundamentais, os quais denominamos obrigação, teleologia e atitude morais. Ao primeiro eixo, Taylor abrange o respeito pelos outros e pelas normas; ao segundo está vinculada a questão acerca do que constitui uma vida plena; e o terceiro remete ao que o filósofo denomina “dignidade” em relação aos nossos sentimentos e comportamentos que constituem nosso papel no mundo. Como o termo dignidade parece se apresentar bastante sobrecarregado nas discussões morais e políticas e também por se tratar de um conceito eminentemente moderno, optamos pelo termo atitude, cuja ocorrência em *As fontes do self* funciona como sinônimo do conceito de dignidade – uma

espécie de “respeito atitudinal” (TAYLOR, 1989, p. 29), isto é, o modo de comportarmo-nos em diferentes circunstâncias, o modo como somos diante da realidade. Apesar destes três eixos serem analisados por Taylor muito rapidamente, acredito que eles sejam cruciais para a própria defesa de sua ontologia moral, já que é no interior das diferentes possibilidades de relações entre a obrigação, a teleologia e a atitude que se perfaz nosso pensamento moral em sentido mais amplo, ou seja, a tentativa de conferir sentido às nossas respostas no interior da própria experiência moral.

Ao que concerne a noção de eixo, é necessário fazer alguns esclarecimentos preliminares. Em primeiro lugar, estes três eixos do pensamento moral não são partes de nossa configuração moral, compreendê-los como esferas do domínio moral é tomá-los erroneamente. Antes, eles perpassam e se relacionam entre si sem uma delimitação rígida porque a moral mesma não se conforma, para Taylor, em limites bem definidos. O que não implica dizer que o domínio moral seja desprovido de limites. Toda configuração dá ordenação ao pano de fundo. Contudo, não podemos determinar em absoluto esta configuração porque não há separação nítida entre nossa ação e nossa experiência no mundo. E, por não possuírem tais limites, um eixo está sempre em correlação com o outro. Por isso este filósofo não vê razão para uma diferença entre ética e moral, porque o que está em jogo mais fundamentalmente não são as coisas mesmas – o conteúdo da obrigação, do que constitui uma vida plena ou uma atitude (ainda que a moral sempre remeta a algo substantivo) – mas seu arranjo, suas relações e mais, as possibilidades abertas por tal arranjo. Pois, é na complexidade destas relações nas quais os eixos se arranjam e se rearranjam que o conteúdo ou a resposta mais adequada pode surgir, desaparecer ou mesmo ressurgir de uma nova maneira. O que nos leva a uma segunda consideração, a saber, os eixos não são e não podem ser independentes uns dos outros e de nós mesmos. Mesmo que em uma dada configuração um dos eixos se sobressaia mais, ele depende da relação com os outros dois eixos para se mostrar assim e não de outro modo: “É provável que algo semelhante a esses três eixos exista em toda cultura. Há, contudo, grandes diferenças na maneira como são concebidos e se relacionam entre si, bem como sua importância relativa” (TAYLOR, 1989, p. 30). Também não independe de nós porque nos constituímos e somos constituídos no interior das relações entre estes eixos através de nossa experiência moral. Aqui, pensamento e experiência estão juntos, são co-constituídos e, como o domínio moral tayloriano remete à totalidade do real, não há uma divisão rígida entre o *self* e sua própria configuração, entre a história do *self* moderno e as suas fontes, como veremos ao longo desta dissertação. Se houvesse, pois, uma divisão como aquela, teríamos duas possibilidades: ou os *selves* determinariam suas próprias

configurações, ou estas se imporiam diante daquelas. Mas, é por meio de nossa experiência em um pano de fundo disponível – porque a explicitação das respostas possíveis é comunicável – a todos que arranjamos e rearranjamos os eixos da obrigação, da teleologia e da atitude morais e nos formamos, ao mesmo tempo, por tais arranjos.

Ora, se uma configuração é um quadro de nossa resposta mais adequada sobre nós mesmos e nossa situação no mundo, isto significa que ninguém prescinde de uma configuração: elas são *inescapáveis*, como admite o filósofo no primeiro capítulo de *As fontes do self*. O que não implica que ela seja explícita a todos. Talvez em sociedades antigas guerreiras e na cristandade, por exemplo, a exigência de uma configuração fosse mais clara: seja o espaço da fama na memória e no cântico da tribo, seja a revelação do chamado de Deus (Ibidem, p. 31), o espaço de indagações se constituía neste contexto, o qual se delineava na dinâmica dos três eixos. Taylor aponta como o terceiro eixo – atitudinal – se sobressaía dos demais em uma ética guerreira. O guerreiro se constitui em suas atividades a partir de um certo padrão necessário. É sua atitude face ao perigo da batalha que não se traduz apenas em sua coragem, mas igualmente na confiança estabelecida pelos laços de amizade. Em suma, como afirma MacIntyre: “Na sociedade heróica, o homem é o que ele faz”. (MACINTYRE, 1985, p. 211). Mas isso não faz da atitude o único eixo da configuração da ética guerreira ou da honra: o eixo normativo se estruturava em meio a sua posição social, definida na tribo ou na comunidade; no caso do guerreiro, suas obrigações se definiam a partir do seu papel, seu comportamento social e do mesmo modo com relação ao segundo eixo. A vida plena, ter a fama na memória e no cântico da tribo, só poderia ser entendida quando a vida adquiria um determinado valor na prática mesma do guerreiro. Assim, era necessário saber morrer: nem atirar-se estupidamente ao perigo, nem acovardar-se diante do inevitável, comprometendo de uma forma ou outra a confiança e, por isso, os laços de amizade.

Em contrapartida, na modernidade, essas configurações tornam-se mais problemáticas, mais fluidas, já que não podem ser estendidas a todos. Entretanto, isto não quer dizer que elas sejam apenas preferências pessoais, apenas concepções de mundo de culturas distintas. Significa tão somente que a relação entre estes eixos é mais difícil de ser rastreada. Hoje, parece que os eixos da obrigação e da teleologia morais ganharam um relevo muito maior: em geral, discutimos sobre coisas tais como direitos humanos, damos valor à benevolência e ao altruísmo universais, ao mesmo tempo em que valorizamos a vida privada, a vida cotidiana. Em outras palavras, questões deste tipo só são possíveis por meio das conexões feitas e refeitas no interior destes três eixos. O que nos leva, naturalmente, a uma outra característica de nossa configuração, qual seja, sua historicidade. Uma configuração não é fixa, pois os

eixos se estruturam dinamicamente. Por outro lado, esta historicidade não acarreta em um subjetivismo. As diferentes configurações – estas ontologias regionais, visto que são um modo possível de configuração da realidade, de nosso pano de fundo – podem ser comunicadas, formuladas filosoficamente, mas não em termos de princípios gerais que limitam e fundamentam o domínio da moralidade de antemão. Princípios formais ou utilitários, por exemplo, já dependem de uma configuração específica da realidade moral e serão sempre paroquiais. Se a moral é um espaço de indagações, como Taylor supõe, então não há possibilidade de estabelecer seus limites *a priori*, mas sempre no interior da própria experiência moral. E mesmo esta tentativa não pode ser completa, estamos sempre diante de um horizonte da liberdade. Por isso, Taylor diz que “we can see that the boundaries of the moral are an open question” (TAYLOR, 1985b, p. 233), visto que depende de uma constante prática de si e de sua relação com a totalidade. Logo, o subjetivismo não tem lugar aqui porque não é fruto de uma eleição pessoal autojustificadora.

Assim, quando Taylor menciona “natureza do bem viver” não pretende relacioná-la com esta espécie de voluntarismo ao mesmo tempo em que não quer com isto colocá-lo em uma esfera para além de nós. O bem, neste sentido, não está além ou aquém do viver, mas na própria experiência da totalidade da experiência moral que se estrutura através de uma determinada configuração. Ela é, desta forma, o horizonte a partir do qual nos colocamos. Voltemos ao exemplo da ética guerreira. No interior desta configuração a liberdade se constitui na excelência de suas ações, ela é o horizonte a partir do qual o guerreiro vive, mas não necessariamente o resultado de sua vida como guerreiro. Isto porque a sua excelência pode ou não se realizar, isto é, a resposta à questão do sentido pode ou não ser dada satisfatoriamente e isso não é determinado pela sua vontade. Ele pode não ter sido o exemplo de guerreiro de sua tribo, pode ser, inclusive, que ele não seja digno de ser um guerreiro, dada a sua atitude. Mas isso não exclui o fato de ele se guiar a partir de questões sobre o sentido da totalidade de sua experiência moral compartilhada. Mais uma vez, o que está em jogo não é a resposta – a realização de sua vida –, mas ao quê a resposta remete no interior da experiência moral.

À luz destas últimas considerações podemos retomar alguns pontos explicitados no início desta seção. A primeira delas é que o todo de nossa vida moral – o domínio da moralidade – não pode ser fixado a partir de limites bem definidos, isto porque a moral não está restrita à normatividade, não se esgota na satisfação do maior número e é inteligível, isto é, tem valor de verdade. Ao contrário, ele tem um caráter fluido e dinâmico graças às nossas indagações sobre o que diz respeito a nossa própria experiência moral. O domínio moral é

constituído por um espaço de indagações acerca do sentido de nossa situação e nossa relação com o mundo, o que implica na co-constituição entre mundo e *self*¹⁹. Mas este mesmo espaço é uma configuração de um certo modo de nosso pano de fundo e, por isso, não pode ser estático ou atemporal. Este quadro de nossas respostas se estabelece em meio à dinâmica dos três eixos (obrigação, teleologia e atitude morais) que constituem o domínio da moralidade. Eixos estes que não são esferas ou partes do real, mas perpassam a totalidade da experiência e pensamentos morais. Neste sentido, a natureza do bem viver não corresponde apenas à auto-realização do indivíduo – o eixo da teleologia moral –, mas à totalidade da experiência mesma e, aqui, a fenomenologia do fato moral tem sua importância, porque é esta experiência moral que aponta para a ontologia tayloriana: a constituição de uma configuração na sua própria experiência. A partir desta breve recapitulação podemos dizer alguma coisa a respeito da tarefa do filósofo moral, a saber, a tarefa de tornar explícita uma configuração até então obscurecida pela pouca ênfase nas indagações. Contudo, ao afirmar isto, estamos nos comprometendo com a questão de saber como se dá este espaço de indagações, isto é, a partir de quê os diferentes eixos podem se conectar. Para isto, Taylor precisa de uma teoria das motivações: o que nos motiva a agir, ser e pensar de um certo modo e não de outro. Em outras palavras, precisamos tratar agora dos mobilizadores das indagações a respeito de nossa condição e é disso que nos ocuparemos a seguir.

1.2 Motivação no contexto de fontes morais

Para melhor compreendermos a proposta tayloriana acerca da noção de moralidade enquanto conflito ou espaço de indagações, precisamos dar atenção ao tema da motivação moral em seus escritos. De fato, este problema parece ser o foco da teoria moral de Taylor, já que a motivação, ou fontes morais, traça os limites das transformações possíveis no interior das configurações morais (TAYLOR, 1998a, p. 42). Esta tese, por sua vez, traz consigo implicações extremamente relevantes, dentre as quais destaca-se a defesa de que as fontes morais que nos impelem a ser, agir e pensar de um modo e não de outro não subjazem apenas nas decisões individuais. Antes, elas, na medida em que estão atreladas a uma ontologia moral temporalizada, fundam novas configurações e, por isso, estão intrinsecamente vinculadas a

¹⁹ O modo como esta relação se dá será explorada de forma mais detalhada no segundo capítulo.

nossa própria época. Em outros termos, as fontes morais constituem configurações, são bens constitutivos de nossa experiência, a qual vai além de preferências e decisões individuais, mas, por outro lado, não são independentes de nossas próprias práticas.

Para percorrermos esta seção à luz da tese supracitada, precisaremos apontar que (1) em um domínio de conflito moral, não há apenas um bem, ou uma fonte moral, mas sim uma diversidade de bens concorrentes e complexos em uma mesma configuração; (2) que as fontes morais são bens constitutivos, visto que delimitam nosso quadro de indagações, as quais nos movem e são movidas por tais bens e, portanto, diferentes de bens convergentes; (3) que todos nós, uma vez que somos providos de configurações, somos motivados por alguns bens e (4) que as fontes morais, ainda que estejam em conflito, não são valores subjetivos, mas partem de um pano de fundo compartilhável e, por isto, gozam de objetividade.

1.2.1 A diversidade dos bens

A questão da motivação gira em torno das fontes morais que nos impelem não somente a agir, mas pensar e ser de uma determinada maneira, pois estes três modos não podem ser cindidos na experiência moral. O próprio fato de defendermos algo como o feminismo, por exemplo, não parte apenas de denúncias a eventuais abusos às mulheres e à desigualdade entre os sexos, da realização de manifestações públicas ou mesmo da separação de um cônjuge opressor e violento, isto é, não está ligado apenas à ação pública ou individual. Antes, para que uma mulher participe de uma manifestação, ela deve ser movida por uma série de fatores – a noção de igualdade estendida, a importância da ação no espaço público, bem como a desaprovação da violência e ao sofrimento humano, entre outros – que vão além da ação, pois partem de certas convicções que definem como nos portamos frente ao mundo e aos outros, o que nos remete ao nosso modo de ser. Como observamos neste breve exemplo, estas fontes são múltiplas e se relacionam no interior de nossa própria experiência, mas de forma alguma podem ser fixas. Não o são porque nossa experiência, marcada pela tentativa de explicitar da melhor forma nossa situação e nossa relação com o mundo, não é estática. Com efeito, um membro do movimento feminista pode adotar um padrão de vida – por meio de uma devoção religiosa, por exemplo –, no qual a condição da mulher frente à sociedade sofre um desnível em relação à condição masculina e, por isso, terá de lidar com exigências concorrentes e completamente divergentes. Neste dilema, não reside apenas a ação de escolher entre um modo de vida ou outro. Pelo contrário. Ele envolve a totalidade de sua vida moral, isto é, uma postura frente a exigências em princípio irreconciliáveis. “Como minha

prática devocional afeta minhas convicções sobre igualdade?"; "posso ser plenamente religiosa e feminista?"; "sou capaz de sacrificar a devoção em detrimento do feminismo ou vice-versa?". Estas seriam as perguntas possíveis no interior deste dilema. Perguntas estas que apontam para meu modo de ser (como sou ou posso vir a ser diante deste conflito), bem como colocam em jogo o que penso ser melhor (o que vem a ser mais importante nesta tomada de decisão, o que está efetivamente em questão aqui).

De semelhante modo, um indivíduo que constantemente age em interesse próprio pode ser movido pelo egoísmo, valorizando as suas preferências pessoais, na medida em que confere prioridade a si mesmo em detrimento dos outros. Por outro lado, não seria muito difícil imaginar este mesmo indivíduo reclamando injustiça a partir de discursos que evocam a igualdade de oportunidades quando se sente lesado. Não se trata necessariamente de um cinismo ensaiado frente aos demais. Este indivíduo pode, sim, adotar duas posturas paradoxais com sinceridade. Decerto, seria uma questão atentarmos para o fato de saber se tal indivíduo consegue visualizar que estas duas atitudes são contraditórias e se anulam. Afinal, quando há uma defesa da igualdade, ela só é feita, aqui, em nome de um interesse próprio que foi lesado, porque suas preferências pessoais não foram satisfatoriamente atendidas. Mas, fiquemos por ora só com o exemplo. Aqui, como no caso precedente, vemos como fontes completamente divergentes e que obrigatoriamente se excluem podem dar significado não somente a ações, mas a pensamentos e posturas. Alguém que age constantemente de modo egoísta certamente não toma a confiança e os laços de amizade como coisas que devem ter precedência em suas decisões e isso reflete na maneira como ele trataria alguém próximo (possivelmente como um meio para a obtenção de interesses) ou no valor conferido a uma promessa feita a outrem. Neste sentido, ser movido a agir significa igualmente ser impelido a comportar-se e a pensar de certo modo. As motivações, atreladas a uma ontologia moral, afetam a totalidade da experiência.

Além do caráter pluralista (e mesmo divergente) da motivação e sua remissão à totalidade, ou seja, ao todo do domínio moral e não apenas uma parte, as fontes morais são, em certo sentido, anteriores aos julgamentos certo/ errado, bom/ mau. Com isto, queremos afirmar que, seguindo a argumentação de Taylor, a motivação reside e perfaz o espaço de indagações constituídos em uma dada configuração. A correção ou não de uma ação ou postura, seu caráter bom ou mau, refere-se ao nível das respostas conferidas neste espaço, não aos questionamentos mesmos. Na medida em que a moralidade caracteriza-se justamente pelo conflito, as fontes morais devem se constituir no interior das divergências, dos dilemas morais, visto que elas não determinam por si mesmas a ação. Como este domínio de conflito

se dá no interior da experiência moral, a motivação não se impõe às nossas decisões como uma instância além e superior a nós.

Resta perguntarmos, portanto, acerca da forma com que a motivação se constitui neste domínio, uma vez que ela não determina por si mesma nossa experiência moral. Aludimos no início desta seção à defesa tayloriana de que as motivações traçam os limites das transformações possíveis de uma dada configuração, de um quadro no qual são buscadas respostas sobre o todo de nossa experiência moral – na relação conosco mesmo e com o mundo. E discutimos anteriormente que uma configuração é uma certa conformação de um pano de fundo que se estende a todos. Assim, ela é possível porque temos uma ordem normativa publicamente compartilhável, um arcabouço disponível em meio ao qual sempre nos movemos e nos apoiamos. Por isso, uma configuração nunca pode ser arbitrária e descolada deste pano de fundo. De modo análogo, vemos isto nas fontes morais, já que são elas que delimitam uma certa configuração. Voltemos ao primeiro exemplo desta seção.

Podemos dizer que o feminismo é em uma determinada configuração, na medida em que se apresenta em um quadro a partir do qual tentamos responder certas perguntas. A defesa de um movimento feminista precisa ser nutrida por certas fontes que dão vida a uma configuração (pois se apresenta como possibilidade neste quadro). Por exemplo, a noção de igualdade entre os sexos que, por seu turno, vincula-se à noção moderna de direitos universais; a valorização de uma espécie de reconhecimento de um modo de ser, que não pode ser desatrelada de uma certa concepção eminentemente moderna de identidade, etc. Neste sentido, a motivação não impele a um sentimento apenas. Algo mais forte está em jogo nesta teoria, a saber: a elaboração e reelaboração de certos *conceitos* publicamente disponíveis que, numa determinada configuração, ganham o status de concepções bem assentadas ou mesmo entram em dilemas a partir dos quais certas práticas são estabelecidas. São certos conceitos porque estamos falando de uma realidade moral; neste nível da realidade, nem todos os conceitos são, ao menos diretamente, adequados a este campo de indagações acerca do sentido de nossa experiência. Em outras palavras, uma fonte moral que funcione em determinada configuração sempre é dependente de certos conceitos, os quais, também são assumidos, elaborados e reelaborados por estas fontes. Há, aqui, uma relação de co-pertinência entre pano de fundo e configuração, entre conceitos e fontes morais.

Por este motivo, nos parece inconcebível que uma mulher em uma sociedade antiga lute por algo como “a emancipação feminina”, se conceitos tais como identidade e direitos, centrais em nossas sociedades contemporâneas e para nossas discussões, são ininteligíveis naquela configuração específica. Antes, os eixos da obrigação, da teleologia e da atitude

morais estão arranjados e relacionados a partir de outros conceitos que movem e delimitam minimamente (lembramos que não há um limite completamente nítido) uma configuração a ponto de podermos diferenciá-la de outra como práticas diferentes. Por isso é necessário termos bastante cuidado com a palavra sentimento aqui. Ele certamente está presente e é fundamental para que possamos agir, ser e pensar de um modo específico; afinal, de alguma forma, um membro do movimento feminista se sente impellido a aderir uma manifestação pública em defesa de iguais direitos. Entretanto, disso não se segue que Taylor confira ao sentimento um lugar privilegiado, isto só pode ser defendido se concebermos a teoria moral tayloriana em termos puramente teleológicos (o que desejamos e fazemos para alcançar uma vida plena), quando ele é, como vimos, apenas um eixo de um campo mais amplo²⁰. E mais: compreender tais fontes como algo puramente subjetivo e, assim, incomunicável que, como veremos adiante, não é o caso nesta teoria.

Ao delimitarem uma dada configuração, as fontes morais possibilitam certos tipos de questionamentos, pensamentos e decisões. Isto não permite, por conseguinte, que haja uma miríade indistinta de possibilidades a serem escolhidas. Antes, elas são algumas possibilidades de resposta e mesmo de indagações. Por isso uma mulher no interior de uma sociedade antiga não pode sequer pensar na igualdade entre os sexos à luz de uma teoria dos direitos subjetivos, pois sujeito e direito não são conceitos presentes naquele pano de fundo compartilhado. Seu comportamento que espelha quais obrigações ela possui, seu ideal de vida a ser almejado e o papel que ela pode exercer perante a comunidade, vinculam-se a uma outra ordem. Desta maneira, a emancipação nem é passível de indagação, não é de fato um problema, na medida em que os conceitos que estão presentes nesta ordem em que sua experiência se dá, não admitem este tipo de elaboração como uma indagação.

Contudo, aqueles mesmos conceitos como igualdade e direitos, ou ainda a desaprovação da violência, não são incompatíveis com outras tentativas de resposta na modernidade. A devoção religiosa é uma delas. Ela pode defender um certo aspecto da igualdade porque todos somos criaturas divinas ou porque a violência não é condizente com a

²⁰ Um exemplo de redução da teoria tayloriana em termos puramente teleológicos encontra-se, entre outros, na crítica de Habermas (Cf. HABERMAS, 1991, p. 179-187, principalmente). Segundo este filósofo o que Taylor faz é adotar o primado do bom em detrimento do justo, defendendo desta maneira uma ética dos bens, concernente “ao desejável e ao preferível” (Ibidem, p. 179). Habermas toma a ontologia tayloriana – sua ética dos bens – vinculada apenas ao que diz respeito à vida plena, quando este aspecto é apenas um eixo da experiência moral. O erro de Habermas parece residir na relação direta entre bem e problemas existenciais, quando na verdade bem, nos termos de nosso filósofo, é algo anterior à própria querela entre deontologismo x teleologismo, isto é, sua noção da diversidade dos bens, enquanto fontes morais, não é algo desejável ou preferível, mas noções (constituídas a partir de um pano de fundo disponível no interior de uma interação) sem as quais não podemos sequer pensar sobre nós mesmos e nossa relação com o mundo. Em outras palavras, os bens remetem à inteligibilidade de nossa própria época, pensada em termos de práticas. A questão não está, para Taylor, ancorada na investigação de princípio de fundamentação, mas em como certas noções e não outras podem nutrir nossos dilemas morais.

vida dos fiéis, tementes à divindade. Entretanto, uma tal devoção implica igualmente outras exigências – talvez um desnível entre os sexos, acarretando na proibição de certas posturas e reivindicando outras; a valorização da família tendo, como consequência, um certo modelo de mulher, esposa, etc., dentre outros – estas, sim, são irreconciliáveis com o movimento feminista. Vemos, assim, que os conflitos entre fontes morais distintas são mais que preferências e valores de visões diferentes sobre o mundo. Tais conflitos marcam dilemas entre bens no interior de uma configuração²¹ ou entre configurações diferentes que guardam elaborações distintas de mesmos conceitos, tal como vimos no caso da igualdade no feminismo e em uma devoção religiosa. Inclusive, como estas configurações não são completamente estanques (não são completamente limitadas), estando em constante relação umas com as outras (visto que são conformações de um mesmo pano de fundo), estes conceitos entram em conflito no interior de configurações bem específicas.

Retornemos ao caso da noção de igualdade no interior de uma devoção religiosa: seus fiéis podem se perguntar até que ponto a igualdade universal da criação pode ser ou não compatível com o papel das mulheres se há um desnível em relação ao sexo masculino, no seio da comunidade, por exemplo. Este tipo de questionamento é preponderante em nossa época, na qual diferentes configurações e fontes morais encontram-se sobrepostas, tais como uma rocha que possui níveis de diferentes épocas que não podem ser completamente decomponíveis. Taylor usa justamente esta imagem com o intuito de: “mostrar como o entendimento de nossa sociedade requer um corte no tempo – como fazemos cortes nas rochas para descobrir que alguns estratos são mais antigos que outros” (TAYLOR, 1989, p. 636) para alertarmo-nos do caráter complexo e multifacetado da sociedade contemporânea, na qual diversas fontes (de épocas distintas, mas não totalmente iguais as do passado) podem coexistir com outras em uma constante reelaboração de nossas configurações. E isto não se dá apenas individualmente (porque os bens que Taylor denomina não são bens de indivíduos), mas igualmente em uma mesma época. A noção de diversidade dos bens é a multiplicidade das fontes morais que, por sua vez, está inextricavelmente vinculada a conceitos em que sempre nos apoiamos e nos movemos em um pano de fundo comum e que, por isto, podem sempre ser reelaborados e mesmo extintos. Assim, as fontes morais funcionam como bens constitutivos, porque constituem o mundo e também são constituídas por ele em nossa experiência moral.

²¹ Como tais limites não são rígidos, mas são marcados por uma certa fluidez, as configurações se interpenetram: umas podem abarcar outras, ou mesmo estarem em constante intercâmbio. Por isto, é possível que haja dilemas tanto no interior de uma configuração específica quanto conflitos entre configurações distintas. As fontes morais, como estão em constante arranjo umas com as outras, limitam diferentes espaços.

1.2.2 Fontes morais e bens constitutivos

Vimos anteriormente que as fontes morais delimitam as transformações possíveis de uma configuração, que elas atuam no arranjo dos três eixos do domínio moral impelindo-nos a agir, pensar e ser de um modo e não de outro. Também discutimos como estas fontes – exatamente por não se referirem à ação somente – não se esgotam em uma teleologia moral, pois apontam para uma questão propriamente ontológica e, deste modo, anterior à querela justo x bem. Assim, se Taylor afirma que as motivações são bens, estes não podem ser apenas preferências escolhidas para uma noção de vida plena, a qual varia de um indivíduo para outro, não cabendo, portanto, nos binômios: justo/ injusto x bom/ mau. E, do mesmo modo, estes bens não são restritos a julgamentos e decisões, como vimos no segundo exemplo na subseção precedente. Afirmar que há fontes morais que impelem a agir de modo egoísta não implica de antemão defender ou condenar esta postura. Como Taylor observa, há formas degradadas de nossas fontes (TAYLOR, 1991, p. 57 et seq.), uma vez que elas são rearranjos possíveis no interior de configurações. Se as fontes morais são bens, em uma abordagem ontológica da moralidade, tais bens devem ser constitutivos, isto é, precisam explicar nossa experiência em relação com o todo da moralidade.

Taylor denomina constitutivos os bens “cujo amor nos capacita a fazer o bem e a ser bons” (Idem, 1989, p. 127). Em um primeiro momento isto poderia soar apenas como uma espécie de moral emotivista:

doutrina segundo a qual todos os juízos normativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam* de expressões de preferência, expressões emocionais ou afetivas, na medida em que são de caráter moral e normativo (MACINTYRE, 1981, p. 30).

E, por este motivo, eles não seriam passíveis de verdade e falsidade como os discursos factuais, acarretando na impossibilidade do racional. Em última instância, poderíamos afirmar que Taylor, ao relacionar o amor às nossas fontes morais, estaria propondo no final das contas uma distinção entre fatos e valores ou ainda a cisão entre sentimento e razão. Mas, como vimos até aqui, não é isso que este filósofo defende. Ao contrário, seu empreendimento de uma teoria realista da moral vai totalmente de encontro a uma certa noção de emotivismo, pretendendo, por sua vez, uma teoria moral comunicável.

Ao amarmos um bem queremos ser movidos em sua conformidade: a ação e o sentimento, aqui de modo genérico, estão intrinsecamente entrelaçados. Por isso, não é

possível dividi-los em dois pólos e privilegiar um deles. Isto poderia funcionar talvez nas teorias de ação obrigatória, que confere relevância apenas a um dos eixos de nossa vida moral, mas desconsidera os outros dois. Por outro lado, a não distinção entre querer agir de acordo com um bem e amá-lo aponta para a fluidez mesma dos eixos da obrigação, teleologia e atitude morais que, por meio de seus arranjos possíveis, agimos, pensamos e somos de um modo e não de outro. Em outros termos, nossa experiência da totalidade da realidade moral se dá de uma maneira específica. A dinâmica destes eixos da moralidade não poderá se dar plenamente sem a relação entre ação e sentimento e, deste modo, a inteligibilidade mais apropriada deste domínio também será impossível se for conferida alguma prioridade de um aspecto em detrimento do outro.

Enquanto fonte moral, o bem constitutivo delimita uma configuração, isto é, nos coloca frente a uma realidade. Taylor mostra como em Platão, por exemplo, esta realidade é a idéia de Bem. Tal idéia promove a distinção entre ações, motivações, modos de vida porque diz o que o mundo é, constitui de forma mais plena uma configuração. É a partir de uma certa ordem – a qual faz referência a uma realidade cósmica – que a realidade mesma é estruturada, ou seja, que a ação, o pensamento e o modo de ser platônico se dão conjuntamente: esta ordem é substancial porque molda a dinâmica dos eixos da configuração moral e é capaz de fazer distinções no interior deste modo de vida. É também graças a esta ordem específica que os demais bens são vistos enquanto tais. Bens estes que não são propriamente constitutivos, mas bens em geral – ou o chamado “bens de vida” – que podem designar algo como digno, admirável, etc. (Cf. TAYLOR, 1989, p. 127) Logo, os bens se colocam em dois níveis: os de vida e os bens constitutivos. Aqueles existem em virtude destes últimos. Taylor afirma que “no sentido amplo, ‘bem’ significa todas as coisas valiosas que buscamos; no sentido estrito, refere-se a planos de vida ou modos de vida assim avaliados” (TAYLOR, 1995, p. 210). Os bens de vida, de acordo com as palavras deste filósofo, são estes em sentido amplo. Eles estão muito mais ligados às respostas de uma certa indagação do que ao questionamento propriamente dito, isto é, eles aparecem como bens na própria formulação da resposta. Ao passo que os bens constitutivos são o campo da própria indagação de nossa situação, é por meio destes bens (na medida em que somos movidos e ao mesmo tempo queremos ser movidos por eles) que os próprios dilemas se apresentam, visto que eles não se restringem ao conteúdo de teorias morais. Os bens constitutivos estão mais vinculados ao modo como somos impelidos a pensar e experienciar nossa vida moral.

Isto pode ficar mais claro se recorrermos mais uma vez ao exemplo do feminismo e à posição de Taylor sobre a filosofia platônica. Em relação ao feminismo, podemos ver a

participação em manifestações como um bem em sentido amplo, na medida em que esta postura se mostra admirável frente a uma sociedade que incessantemente relegou às mulheres um papel inferior comparado ao papel dos homens. Mas, esta postura só tem valor em função do modo como tomamos coisas como a esfera pública e a esfera privada, ou ainda como a própria noção de igualdade que, na modernidade, se torna fundamentalmente em igualdade de direitos subjetivos. Logo, são estes conceitos de igualdade, de esfera pública e privada, de subjetividade que constituem o sentido da manifestação pública contra a opressão masculina, por exemplo. Amamos estes conceitos porque não queremos abrir mão deles em nossa experiência moral, eles constituem as indagações e mais, *orientam* e nos abrem a uma configuração (a qual aponta para a totalidade da moralidade), uma vez que sem eles não há conflitos e, em conseqüência, respostas acerca do sentido. A respeito da filosofia platônica, Taylor mostra como é a partir de uma ordem do ser, a idéia de Bem, que Platão pode definir certos modos de ser como mais inferiores do que outros. A preponderância da razão sobre os sentimentos a fim de obter um autodomínio em conformidade com a harmonia do cosmos em detrimento de uma ética guerreira, baseada na fama, (Idem, 1989, p. 157-158)²² é uma delas. É por meio desta preponderância que se pode ter um autodomínio de si e, com isso, a unidade consigo mesmo, calma e posse serena de si próprio. Este autodomínio, em outras palavras, não influencia apenas nossas ações, mas a própria experiência da realidade moral. Tanto a noção moderna de igualdade como a de autodomínio platônica, transcendem a própria experiência individual.

Mas, seriam os bens constitutivos princípios a partir dos quais os bens de vida necessariamente derivariam, bens de fundamentação da moralidade? A resposta de Taylor é negativa, pois se isto ocorresse, as fontes morais não seriam bens constitutivos, mas em certo sentido regulativos. Por regulativos Taylor entende a defesa de princípios que sejam de alguma maneira anteriores a uma determinada atividade, ou melhor, de uma experiência e, por isto, não contingentes. Seriam as condições de possibilidade da própria experiência e, por isto, atestariam uma estrutura básica comum que promovesse alguma ação. Mas, não poderemos avançar nesta discussão sem alguma consideração acerca do significado conferido ao conceito de transcendência em sua relação às fontes morais por Taylor.

Taylor defende uma ontologia moral, mas não pretende se comprometer com um pensamento metafísico. Logo, o argumento tayloriano se afasta de uma noção de

²² Nosso intuito aqui não é fazer uma discussão pormenorizada da posição platônica, mas apenas esboçar a posição de Taylor a partir daquela filosofia. Antes, seu empreendimento, como pode ser visto no capítulo 6 de *As fontes do self*, é mostrar como muitas das fontes platônicas foram reelaboradas e impelem o pensamento moderno. A respeito das diferenças entre a ética guerreira e a platônica, ver MACINTYRE, 1981, caps. 9 e 10 principalmente.

transcendência que seja anterior e além de toda experiência. Uma posição que pode ser vista no pensamento kantiano,²³ autor paradigmático para esta discussão. Por outro lado, ele também não visa a tomar um princípio pós-metafísico procedimental, lógico e formal que condicione a moralidade, como pode ser visto em autores como Habermas.

Os argumentos transcendentais de Kant têm em vista justamente um ideal regulador que fundamente toda a experiência enquanto representação verdadeira e, por isso, distinta de toda a experiência, repousando, assim, no reino imutável dos fins ou no campo numenal. No tocante à investigação moral, a representação se perfaz na própria lei moral, a qual é fundamentada pela estrutura da razão pura do sujeito em geral que impõe a si mesmo esta lei na forma de um imperativo categórico:

As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis *a priori*. (KANT, 1785, p. 16).

O imperativo categórico, neste sentido, prescreve a ação pura, isto é, possui um caráter formal e remete à totalidade da idéia de liberdade (que não pode ser conhecida em si pelo sujeito, uma vez que está atrelada ao campo numenal), a partir da qual a própria ação moral pode ser efetivada na forma da lei. É uma lei prática, pois remete à experiência, isto é, é a representação da estrutura racional que fornece leis *a priori*. As leis morais com os seus princípios, embora remetam à experiência, estão fora dela graças à estrutura transcendental do sujeito. Assim, elas são, em todo conhecimento prático, as condições de possibilidade de toda ação efetivamente moral, a qual segue por dever na forma do imperativo categórico, isto é, segue por amor à própria forma pura da lei que é racional. Mas, tal amor à lei só pode ser conquistado por uma boa vontade, um elo entre o campo numenal e o campo empírico e, por isto, uma vontade racional que quer o dever exigido pela própria razão. Esta conquista é expressa, por sua vez, pela própria autonomia, a qual alça a vontade para a origem da própria lei. Deste modo, é a lei moral, baseada na idéia da liberdade, com seus princípios que regula as ações individuais em vista da autonomia da vontade. Temos, então, a boa vontade como o aspecto motivacional capaz de dar ao homem o modo da ação por dever, uma vez que ela é o amor à lei moral e, por isso, à razão.

²³ Como o objetivo desta discussão se centra fundamentalmente no pensamento moral tayloriano, a *teoria moral* kantiana aparece aqui à guisa de uma breve ilustração. Deste modo, não estamos interessados, neste estudo, nos debates internos acerca da teoria deste filósofo e tampouco nos seus desdobramentos fora do campo moral. O mesmo se segue com relação ao pensamento habermasiano.

Entretanto, para que o conceito de boa vontade kantiano se estabeleça é preciso que o campo numenal *a priori* e o campo da experiência *a posteriori* sejam mantidos e que, por conseguinte, haja um comprometimento com um pensamento metafísico – a crença na coisa em si.

Uma tentativa de manter a autonomia kantiana sem sua arquitetônica metafísica pode ser vista na reformulação do imperativo categórico em termos de lógica de uma argumentação intersubjetiva de Habermas: a lei moral que se impõe ao sujeito racional se torna, agora, uma norma moral que pode ser compartilhada por todos os interessados no interior de discussões prático-morais. Assim, o que fundamenta as ações não é mais um imperativo de razão monológica, mas o princípio segundo o qual as normas podem ser reconhecidas cognitivamente e intersubjetivamente – o princípio de universalização ou princípio U (Cf. HABERMAS, 1983, p. 87). Em outros termos, este princípio versa sobre as condições de possibilidade do acordo em discursos prático-morais porque se dá formalmente a partir da lógica da própria argumentação, ou seja, os pressupostos lógicos em que todo falante se baseia ao proferir discursos. Como é um princípio formal, ele não estaria – tal como o imperativo categórico – comprometido com o conteúdo das normas e das ações, mas, antes, remeteria à capacidade de eleger e fundamentar normas. Ele funcionaria, assim, como um transcendental, sem o campo numenal, ancorando-se apenas nos pressupostos lógicos da argumentação nas discussões, isto é, nos pressupostos da experiência intersubjetiva. O princípio U, defendido por Habermas, seria, em última instância, uma espécie de pressuposto pragmático-transcendental:

Aquellos presupuestos pragmáticos universales que los participantes han de hacer siempre al entrar en argumentaciones, estén éstas institucionalizadas o no, no tienen en absoluto el carácter de obligaciones de acción; antes, tienen el carácter de una ‘coerción’ transcendental. La práctica de la argumentación, incluso antes de toda institucionalización, no deja a los que participan en ella elección alguna; en la medida en que quieren participar en tal práctica, no pueden menos de hacer determinadas idealizaciones en forma de presupuestos de la comunicación (HABERMAS, 1991, p. 140).

Sem estes pressupostos o próprio diálogo não seria possível e, conseqüentemente, o acordo em dilemas morais não se efetivaria. Neste sentido, se tomarmos a definição proposta por Taylor acerca do uso regulativo dos argumentos transcendentais, os pressupostos da comunicação habermasianos recairiam também sob este modelo. Porque o princípio de universalização será sempre *condição de possibilidades* para toda norma moral, entendida, aqui, em termos intersubjetivos. Mesmo sem o campo numenal, ele pretende regular a eleição e fundamentação de normas por sua característica logicamente anterior (posto que remete à capacidade construtiva de todo indivíduo a eleger normas universalmente válidas) à própria

discussão. Tal princípio está, de certa forma, além da experiência, mas somente porque todos nós já nos movemos a partir deste campo lógico. Todavia, uma vez que Habermas não se compromete com o campo da “coisa em si”, sua teoria parece ser incapaz de dar conta do conceito de boa vontade kantiano, expresso no amor da própria lei moral. Não há na teoria discursiva da moral de Habermas espaço para o amor à norma moral. Como vimos na primeira seção, esta teoria procedimentalista, apoiada em princípios formais que não pretende ser de cunho metafísico, não pode dar conta da motivação. Assim, ao renegar a metafísica, este filósofo se afasta também de uma consideração acerca das nossas fontes morais, nas palavras de Taylor.

Este último, contudo, não está interessado em um projeto metafísico e tampouco em um projeto pós-metafísico que se afaste dos bens constitutivos enquanto fontes morais. Por isto, ele não pode recorrer a um princípio regulativo tal como foi esboçado nas teorias de Kant e de Habermas. Antes, Taylor visa a um uso constitutivo dos argumentos transcendentais que não estão fora de toda a atividade ou experiência, mas que só podem ser inteligíveis no interior desta. Neste sentido, os bens constitutivos não são condições de possibilidade de uma lei ou norma moral e sim o modo pelo qual certos bens ou conceitos podem existir ou não como tais.

Para explicar o termo uso constitutivo, Taylor faz uma analogia com o jogo de xadrez (Cf. TAYLOR, 1995, p. 38 et seq.): os movimentos das suas peças só possuem sentido no seu interior. Sem a atividade do jogo, suas regras seriam inconcebíveis, isto é, não indicariam o seu sentido. Decerto, alguém que não saiba jogar xadrez, pode perceber que há regras (uma ordem normativa), que cada peça tem uma função, mas isto não significa que ele conheça as regras do jogo *de xadrez*, embora já esteja habituado com o significado de um jogo e de uma regra. E é exatamente por isto que ele pode jogar, pois de algum modo já dispõe destes conceitos. Todavia, o *uso* destas regras só se dá no interior da própria prática. Da mesma maneira são os bens constitutivos. O seu argumento transcendental se dá a partir de um olhar em nossa própria experiência, à fenomenologia moral: agimos, pensamos e somos de um certo modo. E este mesmo modo só é possível graças a certos bens que nos constituem porque constituem nossa própria experiência: o sentido de nós mesmos e de nossa situação é articulado com estes bens. Por isto eles não são convergentes, isto é, eles não são a soma de bens individuais, mas são ontologicamente constituídos. Seu uso constitutivo também não é condição de possibilidade porque estes bens mesmos só são necessários no interior de certas práticas: no interior da dinâmica de uma configuração eles podem desaparecer (como a idéia

de bem platônica), podem permanecer em constantes reformulações (como a noção de igualdade). E o que os define é a relação entre eles e o *self* num modo histórico.

Alguns bens constitutivos podem ser vistos, na obra maior de Taylor, como facetas da constituição da modernidade, tais como: a noção de interioridade e sua relação com a noção de identidade, a afirmação da vida cotidiana e a noção expressivista da natureza com repercussões sobre o conceito de autenticidade.²⁴ Com efeito, estas três noções não são os únicos bens constitutivos da modernidade, mas são aqueles a que o filósofo confere maior atenção em *As fontes do self*. Tais bens são articulados de tal forma em nossa experiência moral que não podemos prescindir deles para nossas decisões e avaliações acerca da melhor resposta de nossas indagações: “The aspiration to achieve one of these goods is also an aspiration to be motivated in a certain way, or to have certain motivations win out in oneself” (TAYLOR, 1985b, p. 237). E é por meio destas indagações que outros bens – bens de vida – podem ser expressos na formulação destas respostas.

Se antes dissemos que as fontes morais são, em última instância, conceitos com os quais nos movemos no interior do domínio moral, podemos afirmar que os bens constitutivos são os conceitos morais fundamentais a partir dos quais podemos ver nossa vida enquanto experiência moral. São conceitos fundamentais porque eles garantem o espaço de indagações que a moralidade é, porém não são imutáveis porque a própria experiência moral é fluida: os bens (ou conceitos) mantêm uma relação inextrincável com nossa própria prática, isto é, não pode ser descolada da totalidade deste domínio. E é em virtude destes bens que nossas práticas constituem e são constituídas e que os bens de vida podem ser vistos enquanto tais. Assim, o uso constitutivo do argumento transcendental se torna condição de existência de configurações e não condição de possibilidade de uma norma.

1.2.3 Fontes morais e configuração

No decorrer deste capítulo vimos que, segundo Taylor, as configurações são inescapáveis a todos nós, na medida em que sempre nos movemos, constituímos e somos constituídos de uma determinada forma no domínio moral. Também explicitamos o papel dos bens constitutivos, enquanto fontes morais, para a conformação de nosso quadro de indagações: eles limitam as transformações deste espaço, bem como explicitam outros bens que aparecem como fontes morais. Deste modo, eles não são bens convergentes – a soma de

²⁴ Estas são, segundo Taylor, as três facetas imprescindíveis para a constituição do que entendemos hoje por *self* moderno.

bens dos envolvidos em dilemas morais. Antes, são comuns a todos nós exatamente por não podermos prescindir deles, independentemente de nossa postura ser moral ou imoral; o que está em jogo são os bens a partir dos quais podemos nos portar de tal ou tal modo, moral ou imoralmente. Em outras palavras, os bens constitutivos transcendem os *selves*, uma vez que são o foco da própria experiência moral, a qual só pode se dar pela existência dos bens constitutivos. Logo, nossas configurações são inescapáveis justamente porque no centro de nossa vida moral estão os bens constitutivos.

Por isso, mesmo a defesa de um pensamento “pós-metafísico” não implica a recusa a estes bens, pois rechaçá-los significa a negação da importância das nossas fontes. Assim, mesmo em uma época secular²⁵, os bens constitutivos ainda vigem. Poderíamos explicar tal sentença apenas retomando a tese de que bens são conceitos aos quais sempre nos referimos, pois não podemos nos comunicar, sequer viver sem a utilização de conceitos minimamente assentados em nosso mundo. Eles não são determinados somente por nossa vontade e tampouco pairam independentemente de nossa prática no mundo, a qual já é determinada de uma certa forma, dadas as configurações que dão forma à totalidade do domínio moral. E porque não se separam de nossa constante prática também não são imutáveis, como já foi afirmado.

Assim, um bem tal como a autenticidade, hoje, defendido por Taylor em *A ética da autenticidade*, não é um bem em sentido amplo, mas sim um bem que constitui nosso espaço de indagações. Podemos ver como, na referida obra, este conceito torna-se fundamental para nossas reflexões morais contemporâneas, uma vez que ele está atrelado a outros conceitos fundamentais como identidade, por exemplo: não ser mais um, mas alguém que possui sua própria medida. Ele funciona como uma espécie de ideal (remete ao horizonte da liberdade) porque se oferece como uma norma do que deveríamos desejar (Cf. TAYLOR, 1991, p. 51), um conceito a partir do qual avaliamos e distinguimos outros bens. Mas, a autenticidade mesma, enquanto um bem, não é por si só boa ou má. Antes, ela articula e é articulada em um campo de possibilidades por meio das quais podemos tentar responder de forma melhor àquelas perguntas sobre nossa situação – de nós mesmos e de nossa relação com o todo: “Lo importante de la cuestión estriba en que mucha gente se siente *llamada* a obrar deste modo” (Ibidem, p. 52), pois amamos este bem. Este conceito, uma vez que sustenta a auto-realização de ser um mesmo pode ser articulada com outras fontes, pode chegar a formas distorcidas

²⁵ A própria noção de secularização para Taylor já é um problema, pois ainda somos movidos por certos conceitos que envolvem o sagrado, embora muitas vezes tenham sido reformulados. Sobre mais detalhes a esse respeito, cf. TAYLOR, 1989, cap. 18, especialmente e, mais recentemente: Idem, 2004, cap. 13.

deste próprio bem, como um subjetivismo radical, observa Taylor. Mas, de modo algum, um subjetivista radical – um relativista – por mais que negue, prescinde de bens constitutivos. Pelo contrário. Ele só pode se portar como relativista graças a um arranjo específico de fontes morais disponíveis em um campo público de indagação.

Ademais, vale ressaltar que sempre somos movidos por uma diversidade de bens, inclusive bens constitutivos e a preponderância de algum(ns) sobre outro(s) deve-se ao modo como os eixos são modelados nas configurações em meio aos dilemas. Isto mais uma vez aponta ao caráter inerente de conflito do domínio moral, porque as fontes morais podem excluir ou abarcar outras fontes que também nos movem. E, quanto mais conflituosa for uma configuração, mais difícil é sua articulação com nossas tentativas de respostas, pois muitas vezes as fontes ficam obscurecidas. Esta é, inclusive, a situação da modernidade: o jogo entre bens constitutivos e nossas posturas é tão complexo e diverso que algumas de nossas fontes são sublimadas. Aliás, há fortes motivos morais, segundo Taylor, para que a diversidade dos bens seja relegada a meros valores como, por exemplo, a aspiração de certeza e segurança acerca dos limites do domínio moral. Por isto, a defesa tayloriana de uma teoria das motivações na contemporaneidade fica incompleta se não explicitarmos o último ponto desta seção, a saber: de que nossas fontes, apesar de serem nossas, não são subjetivas.

1.2.4 A objetividade dos bens

Dados os passos anteriores, a noção de bem defendida por Taylor não pode ser compreendida como um mero valor sem possibilidade de inteligibilidade. Contudo, para algo ser inteligível é necessária a pressuposição de sua objetividade, ou seja, temos de pressupor que sabemos que estamos falando/ pensando coisas semelhantes e igualmente passíveis de verdade. Em outros termos, de que nossa prática moral não é constituída por um grande mal entendido e uma incomensurabilidade radical (a noção de bens enquanto assunto prioritariamente de foro privado). Por outro lado, isto também não implica uma consideração de bens completamente independentes de nossa experiência moral – o que, como vimos, um uso regulativo dos bens pode sugerir. Em contraposição a esta posição, mostramos como o pensamento tayloriano está vinculado a um uso constitutivo dos bens que, como a própria noção sugere, se faz no interior da nossa vida moral. Desta forma, ao recapitularmos estes dois pontos, podemos perceber que a objetividade dos bens está intimamente atrelada aos dois níveis de investigação moral propostos por Taylor e mencionados no início deste capítulo: a

investigação de nossas experiências morais e a explicitação da ontologia expressa nestas experiências.

Com a defesa do primeiro nível, Taylor pretende assegurar a realidade de nosso domínio moral, isto é, é um fato de que nos movemos e nos apoiamos moralmente no mundo – seja em nossas deliberações, seja em nossas posturas, seja em nossas obrigações, seja em questões de auto-realização. E, a defesa de sua ontologia moral remete, por seu turno, à consideração de que tal experiência se constitui em meio à dinâmica dos bens constituídos a partir de um pano de fundo comum. Bens estes que configuram nosso domínio substantivamente conflituoso e, por serem compartilháveis, possuem valor de verdade. Cabe ressaltar que estes dois níveis não são propriamente divisões, isto é, não são compreendidos como duas categorias distintas. Eles são mais um recurso metodológico do autor e devem ser tomados como indissociáveis. Logo, para discorrermos acerca da objetividade dos bens em Charles Taylor temos de levar em consideração a não divisão entre fato e valor morais. O que, inclusive, nos conduzirá a uma outra questão não menos complexa, qual seja, até que ponto nossos bens são plenamente compartilháveis, comunicáveis.

Assim, para melhor percorrermos este trajeto será preciso explicitar em que medida nossas experiências morais são um fato e porque os valores com os quais lidamos nesta experiência não são subjetivos, mas sim possuem valores de verdade.

O que está em jogo quando Taylor defende a realidade de nossas experiências morais, ou seja, de que vivemos *de fato* moralmente? Por fato moral, o autor supõe a nossa inescapável condição de estarmos sempre às voltas com questões sobre sentido, isto é, de que em nossa vida tentamos elaborar respostas adequadas sobre nossa condição e situação no mundo. Isto significa que as avaliações, as decisões, as posturas que tomamos não remetem apenas a um indivíduo, mas sempre têm em vista sua relação consigo mesmo, com o mundo. A este respeito, Taylor nos provoca ao perguntar:

Que melhor medida da realidade dispomos nos assuntos humanos do que os termos que, submetidos a reflexão crítica e depois da correção de erros que pudermos detectar, oferecerem o melhor sentido de nossa vida? 'Oferecer o melhor sentido' inclui aqui não só proporcionar a orientação melhor e mais realista sobre o bem, mas também permitir que melhor compreendamos e encontremos sentido nas ações e sentimentos nossos e dos outros. (TAYLOR, 1989, p. 82).

Desta maneira, palavras como generosidade, coragem e justiça não significam emoções ou partes de nossa realidade que temos acesso de forma privada, mas moldam o que entendemos por nós mesmos e por nossas relações. É porque valorizamos – amamos e queremos amar – certa noção de justiça que certas defesas são possíveis: instituições, práticas

e discursos são criados a fim de sua manutenção em nossa vida. O mundo, neste sentido, ganha substância e inteligibilidade ao mesmo tempo em que não deixamos de pensar em certas instituições, práticas e discursos sem uma noção como a de justiça. Ela traça os limites de nossas configurações e, deste modo, nos confere padrões a partir dos quais nos movemos. Em outras palavras, construímos em meio a este espaço critérios em seu nome: posso dizer que a ofensa que alguém fez a mim foi injusta, pois o conceito de justiça está intrinsecamente ligado as minhas práticas com outrem. De forma análoga, posso reivindicar por instituições mais transparentes, mais justas porque o funcionamento de nossa sociedade pressupõe este conceito. Aqui, o conceito de justiça em relação com outros bens ganha vida e forma uma rede de relações e, por isto, constitui mundo. Ela, de fato, constitui nossa vida, posto que não podemos sequer viver como vivemos sem conceitos tais como o de justiça, por exemplo.

Todavia, podemos perceber aqui que, para ter um estatuto real da própria experiência, não precisamos fazer alusão a algum outro conceito anterior à nossa vida moral capaz de fundamentá-la e legitimá-la como tal. Assim, a explicação da chamada fenomenologia moral não pode se dar em terceira pessoa, visto que não há um observador portador de algum princípio que independa de suas experiências morais. Conceitos como generosidade, coragem e justiça só fazem sentido em nossas práticas e por isto não podem ser explicadas fora delas. A realidade de nossa experiência moral está na imprescindibilidade dos bens a partir dos quais nos movemos. Se não pudéssemos utilizar um termo tal como justiça, nossas práticas, discursos e decisões não seriam mais adequados para a descrição de nosso quadro de indagações. Com efeito, as próprias indagações não poderiam aparecer plenamente enquanto tais. Em outras palavras, ficaríamos desorientados em nossas próprias práticas. Neste sentido, os bens constitutivos não podem ser retirados da experiência e a objetividade desta só é garantida porque somos constantemente “chamados” a nos portar de certas maneiras diante de nossas indagações. A própria experiência moral, conformada em nossas diversas práticas, nos constringe a tratarmos de certas questões como tais ou a movimentarmos-nos a partir de determinados bens:

os termos que usamos para decidir o que é melhor são em larga medida os mesmos que empregamos para julgar os outros, e esses termos figuram, quase todos, em nossa descrição de por que eles fazem o que fazem (TAYLOR, 1989, p. 83).²⁶

²⁶ Certamente tal defesa envolve ao menos duas coisas: uma certa consideração sobre a linguagem e um tipo específico de crítica (o decidir sobre nossas práticas). Mas, tais problemas, especialmente o primeiro, deverão ser explicitados mais propriamente no decorrer desta dissertação. Por ora, fiquemos com a afirmação de que, segundo Taylor, a linguagem que designamos coisas é a mesma com a qual fazemos avaliações morais e a decisão sobre nossas práticas – que interessa, sobretudo, às investigações concernentes à deliberação pública – tem de pressupor o lugar dos bens constitutivos em nossa vida.

A defesa da realidade de nossa experiência moral também acarreta na impossibilidade da escolha irrestrita de nosso ser, agir e pensar. Pois, como foi dito anteriormente e ratificado algumas vezes, o campo de indagações a que somos sempre remetidos resiste ao completo arbítrio. Isto só seria possível se pudéssemos, em terceira pessoa, observar as “opções” e então decidir a melhor e mais adequada para os propósitos requeridos. A questão é, como vimos, que nossos propósitos não são descolados de nossas decisões, as quais estão inextricavelmente entrelaçadas ao modo como nossa experiência se dá. Assim, sua realidade não é conferida em função do que é possível analisar e explicar separadamente, mas ao modo como as coisas adquirem sentido em nossas descrições morais.

Ora, se a realidade de nossa experiência moral se dá em virtude do que confere sentido a nós mesmos e de nossa relação com os outros (com o mundo), os bens constitutivos a partir dos quais nos movemos não serão menos reais e terão, assim, valor de verdade. E, dada sua objetividade, eles poderão ser inteligíveis e passíveis de verdade.

A inteligibilidade de nossas fontes está atrelada à configuração de nosso domínio moral e, por isto, não pode ser dar independentemente de nossa experiência. Neste sentido, o bem – enquanto uma fonte moral que nos impele a agir, ser e pensar de um modo e não de outro – também não pode ser fruto de uma escolha. Não pode porque tais bens não são coisas que nós determinamos. Como já foi explicitado, de algum modo somos “chamados” a viver de certa maneira. Os bens não são independentes da experiência de forma alguma – nem a partir de critérios metafísicos ou lógico-formais, mas são co-constituídos com nossas práticas. Por conseguinte, o mundo que conformamos em nossa relação com o bem tampouco é neutro; antes, nossa experiência é sempre substantiva (e qualitativa), na medida em que se dá pela busca de melhor resposta acerca do sentido. Tomar nossa experiência apartada de nossos bens significa reduzir o campo da moralidade a um espaço neutro a partir do qual nossas fontes careceriam de objetividade (seriam apenas subjetivas). Contudo, como a objetividade dos bens também não reside em uma (ou algumas) resposta(s) de conteúdo anterior à experiência (seja Deus ou a idéia de Bem, por exemplo), não há uma concepção idealista. Tanto o subjetivismo quanto o idealismo não partem do uso constitutivo dos bens. Por isto, o bem não é relegado a valor e tampouco a uma idéia completamente independente de nós.

Assim, se a objetividade dos bens só pode ser concebida, segundo Taylor, a partir do próprio fato da experiência de que nos movemos moralmente, a questão gira em torno do valor de verdade da diversidade de bens que podem muitas vezes ser auto-excludentes e que se colocam como respostas às nossas questões prático-morais. Em outras palavras, este autor

tem de lidar com o problema concernente ao valor de verdade de nossas próprias ações, pensamentos e posturas a fim de não cair naquilo que ele próprio renega, a saber, o relativismo.

Um princípio de fundamentação e legitimação, em um primeiro momento, pretenderia dar conta do problema. A partir dele poderíamos arbitrar e conferir verdade ou falsidade, justiça ou não a uma ação e, conseqüentemente, garantir a inteligibilidade do fato de nossa experiência moral e igualmente da norma ou ação formulada. A sua comunicabilidade estaria vinculada a uma capacidade universal de todo ser humano de saber reconhecer certas coisas como boas ou más, corretas ou erradas. Todavia, para tal garantia seria necessário justamente um uso regulativo deste princípio, visto que ele não poderia estar exposto à contingência de nossa própria experiência e atitudes. Seja Deus ou um princípio formal, toda fundamentação requer um distanciamento (em maior ou menor grau) da fenomenologia moral. E vimos que Taylor não pretende seguir por essa via. Deste modo, excluído o caminho da fundamentação e legitimação da moral, voltamos à dificuldade de estabelecer ou apontar para a possibilidade de comensurabilidade entre bens no interior de nossas próprias configurações. Este problema, cabe ressaltar, não atinge apenas uma teoria moral, mas igualmente qualquer teoria política a ela vinculada. A comensurabilidade entre bens se traduz na possibilidade ou não de comunicabilidade entre duas culturas distintas. Assim, a fim de encontrar um outro caminho que não seja o de uma fundamentação universal ou de um relativismo ético, Taylor terá de propor um novo modo de garantir a objetividade dos bens constitutivos.

Se retornarmos à explicitação, realizada na primeira seção, das críticas realizadas pelo autor às correntes procedimentais e utilitárias (que recorrem a princípios de fundamentação e legitimação, guardadas suas diferenças) e à corrente relativista, talvez possamos esboçar um outro caminho para tentar resolver a questão acerca da incomensurabilidade dos bens.

O ponto principal a partir do qual Taylor desfere críticas às correntes supracitadas é sua defesa de um domínio moral constituído ontologicamente por indagações. Embora todas aquelas teorias considerem o conflito moral, este só aparece como um conflito que precisa ser eliminado: seja pelo consenso, seja pela satisfação de interesses, seja pela homogeneização das decisões. Logo, o conflito da moralidade é reduzido à etapa de sua resolução completa – ainda que seja em certo sentido uma espécie de ideal regulador “pós-metafísico”: as questões prático-morais devem ter em vista o consenso, a satisfação, a homogeneização total. Mas, é justamente aí que reside todo o erro, segundo Taylor. Ao tomar o conflito moral como algo necessariamente negativo, que deve ser superado, procedimentalistas, utilitaristas e relativistas sublimam toda e qualquer questão acerca do sentido, pois para tentar formular o

que faz sentido para nós e para o mundo, o conflito é essencial. Ele orienta nossas perguntas acerca do sentido. Assim, se antes os projetos de fundamentação universal e a defesa relativista da moralidade eram caminhos aparentemente tão longínquos, sob a ótica tayloriana eles aparecem como vizinhos e entrecruzam-se num propósito comum, qual seja, a supressão de todo o problema. Em contrapartida, uma teoria *realista* da moral tem de estar cônica do conflito constitutivo da moralidade, um campo configurado por indagações. Por este motivo os bens não se restringem ao conteúdo do que fazemos, pensamos, avaliamos ou somos; antes, são condição de existência de indagações enquanto indagações. Do mesmo modo, este filósofo pode afirmar que nossas fontes morais são transformações possíveis de nossa vida moral, porque não estão restritas às respostas, mas ao modo como estas respostas se mostram como tais diante de um espaço conflituoso, próprio à moralidade.

Mas, poderíamos nos perguntar ainda: como garantir a universalidade do domínio moral se este tem de ser marcado fundamentalmente pelo conflito? Com efeito, Taylor consideraria tal pergunta como uma falsa questão, pois ela é feita em nome da segurança e certeza de limites bem definidos. Quando a universalidade é o critério para nossas ações, pensamentos e posturas, o limite do não-universalizável é dado mais claramente. Sabemos de antemão quais fronteiras um pensamento filosófico não pode ultrapassar. Entretanto, também já vimos que o domínio moral tayloriano não possui limites definidos, posto que suas configurações não estão apartadas de nós para que possamos traçá-las de forma plena. Não obstante, não ter limites bem definidos não implica a ausência de tais limites e, desta forma, a ausência de um domínio moral, suprimindo, assim, a totalidade de nossas práticas tal como exige o relativismo. Trata-se, então, de pensar a possibilidade de objetividade e comunicabilidade dos bens que não esteja vinculada à exigência exclusiva do universalismo, sem que para tal empresa recaiamos em uma espécie de relativismo. Este é o desafio que a teoria da moral tayloriana tem de enfrentar.

No texto intitulado *Seguir uma regra*, Taylor pretende, à luz da obra *Investigações filosóficas* de Wittgenstein pensar o que significa nos movimentarmos em um espaço comum compartilhado. Aquele texto pode nos trazer elementos para auxiliarmos-nos a apontar qual percurso aquele autor tem em vista quando não nega a possibilidade de incomunicabilidade entre bens ao mesmo tempo em que não faz dela sua única alternativa. Foi dito inúmeras vezes que sempre nos movimentamos em um espaço comum compartilhável, que o domínio moral é um destes espaços comuns. Mas o que isto pode significar para a questão colocada nesta seção?

O que faz com que compreendamos uma regra – entendida aqui como orientadores substantivos de nossa vida? Taylor parte da proposta de Wittgenstein de que seguir uma regra é algo eminentemente prático, isto é, é formulada em seu uso (Cf. WITTGENSTEIN, 1953, p. 172-173, § 1). E, para sua utilização devemos compreendê-la em nossa própria experiência. Desta forma, a regra pouco tem a ver, para os fins propostos por Taylor, com relações causais que transcendem nossas práticas por seu estatuto universal: seja porque é um saber mental, da consciência ou cognitivo e que, imutável está pronta para regularização das práticas. Este tipo de concepção talvez se adeque mais àqueles pressupostos pragmático-formais na teoria discursiva da moral habermasiana, por exemplo. Ali as regras funcionam como pressupostos lógicos de nossa fala remetida a um processo cognitivo de aprendizagem. Seguimos regras porque as possuímos de forma latente antes da interação propriamente dita, marcada por processos acumulativos de aprendizagem. Antes de tudo seguimos regras porque temos uma capacidade intrínseca para formulá-las e aplicá-las nos contextos do mundo da vida. E a interação atua para o desenvolvimento desta capacidade. Mas, elas não são substantivas. São, antes, relações formais atemporais porque independem do conteúdo de nossas decisões e orientações. Taylor, em contrapartida, lê o conceito de regra wittgensteiniano a partir do seu ancoramento nas práticas humanas. Em outros termos, toda regra requer um contexto a partir do qual ela possa ser utilizada em nossa experiência. Tal regra não aponta, primordialmente pelo menos, para um processo mental, para uma noção cognitivista dos seres humanos. Antes, ela é encarnada em nosso quadro de indagações acerca do sentido.

A relação entre regra e sentido é importante para mostrar que a primeira não é imutável, mas se constitui em nossa tentativa de descrever mais plenamente nossa situação. Pois, toda descrição já está inserida em um contexto específico, em uma configuração de nosso pano de fundo. Sem ele, não é possível que nos orientemos. Para ilustrar tal tese, Taylor utiliza a imagem de nossa própria orientação no espaço: em um lugar conhecido, nos movimentamos facilmente, sabemos por onde seguir, qual é o melhor caminho para nossos propósitos. Mas não é apenas isso. Quando conhecemos um espaço, é mais fácil. Podemos ver as suas diferentes articulações e outras possibilidades. Nos movimentamos, então, de maneiras diferentes, sempre tendo em vista este rearranjo de possibilidades. Em outras palavras, compreendemos bem as regras possíveis no interior deste campo. Ao passo que em um ambiente desconhecido, as regras aparecem inarticuladas, elas ainda não têm sentido para a nossa orientação. É necessário que as conheçamos, que compreendamos suas regras, ou seja, há regras orientadoras, ainda que não saibamos. Isto quer dizer igualmente que regras não são dadas de antemão, podemos nos guiar por elas sem saber claramente seu conteúdo (não é

necessária uma representação da regra para reconhecimento geral e explícito). Há uma diferença aqui entre formulação da regra e sua aplicação. Muitas vezes aplicamos regras sem que nos demos conta porque as práticas estão suficientemente assentadas. E podemos colocá-las como questão apenas quando um problema interrompe o curso tranqüilo de tais práticas.

Assim, se sempre nos movimentamos no interior de uma configuração, ou seja, estamos sempre lidando com questões acerca do sentido, também estamos nos orientando por certas regras. Elas são objetivas não porque podem ser completamente expressas em nossas práticas, mas porque dependemos delas. “Seguir uma regra” é antes de tudo utilizá-la em nossos espaços compartilhados. Compartilhável porque as regras requerem – em seu uso – interação. Não a interação nos termos propostos por uma preocupação excessiva de sua formulação, visando à segurança e certeza da formulação de uma regra que fundamente o próprio espaço compartilhado. Como a noção de compreensão da regra se dá em termos de sentido, ela é constituída em um espaço de indagações. E, muito mais do que certeza e segurança, ela está envolta no suspense e no possível fracasso. Por isto a regra é substantiva, porque sua compreensão depende em muito de nossa descrição da experiência moral.

Há, portanto, uma ordem normativa, mas ela não pode ser descolada de nossa experiência moral e é graças a esta ordem que compreendemos regras enquanto tais. De forma análoga ocorre com os bens constitutivos. Eles não funcionam como mero valor subjetivo, mas se oferecem como um padrão possível de ser seguido e amado em nossas práticas. Se não houvesse tal ordem, não haveria sentido e tampouco regras, pois elas perderiam o seu propósito. A compreensão de uma regra ou um bem, no sentido atribuído por Taylor, é importante para o modo como a aplicamos, não para a sua formulação explícita. Aqui, o que está em jogo é como certas respostas aparecem enquanto tais e não qual a resposta é a correta. Essa é a proposta da ontologia moral tayloriana.

Contudo, com isto aparentemente não resolvemos o problema da comunicabilidade: até que ponto, então, estes bens constitutivos são comunicáveis, visto que há uma diversidade de modos de resposta possíveis a partir de uma configuração? O problema da comunicabilidade não afeta a objetividade se pensarmos nos termos propostos pelo autor: sua realidade é “aquilo com que se tem de lidar, o que não desaparece apenas porque não é compatível com seus preconceitos” (TAYLOR, 1989, p. 85). É um fato de que precisamos de termos tais como generosidade, coragem e justiça em nossa experiência moral; ainda que não saibamos exatamente o motivo, eles funcionam como orientadores de nossas práticas e fornecem certas regras com as quais seguimos e a partir das quais avaliamos, julgamos, decidimos, etc. Não são meras palavras, eles dão inteligibilidade a nossa vida moral. E boa

parte de nossa sociedade, porque é constituída por discursos e práticas familiares, segue esta regra já que não há interferência neste pano de fundo. E quando há? Mesmo que haja essa interferência, ela só é possível de ser detectada em um espaço compartilhado: quando o outro não compreende o porquê da existência de um termo, precisa de um campo comum a partir do qual possa dizer que uma certa prática não tem sentido. Primordialmente tal pano de fundo é, para este autor, um espaço de indagações – ainda que sejam indagações compartilhadas. Com relação a este ponto, ele afirma:

ao mesmo tempo, o pano de fundo, na qualidade daquilo em que simplesmente nos apoiamos, não é o *locus* de questões resolvidas. Quando a compreensão errônea [de algo] advém de uma diferença de pano de fundo, o que precisa ser dito para esclarecer a questão articula parte do pano de fundo do explicitador que pode nunca ter sido articulada antes (TAYLOR, 1995, p. 183).

Quando Taylor fala em diferença de pano de fundo, temos de entendê-la como a diferença de configuração deste pano de fundo por nossas fontes morais, cujo rearranjo se faz nos três eixos do domínio da moralidade. Exatamente porque as fontes são diversas elas podem ser arranjadas diferentemente, pode haver múltiplas conformações de nosso espaço comum. As configurações não abarcam todas as diferentes articulações dos bens que nos impelem e, tal como um quadro, delineiam certas possibilidades de respostas acerca de questões de sentido. Por isto, nem todas as fontes estão explícitas neste espaço configurado e mais ainda: alguns bens sequer podem existir em certos modos de elaboração da melhor resposta, tal como vimos no caso dos discursos sobre emancipação feminina em diferentes épocas. Esta é uma possibilidade moderna, visto que precisa estar vinculada a outros bens também modernos ou reelaborados em nosso tempo. Entretanto, há também diferença de pano de fundo configurado em uma mesma época. E este ponto não é importante apenas para uma teoria moral, mas é igualmente relevante a qualquer teoria política que admita a possibilidade ou não de comunicabilidade entre culturas e investigue o papel do Estado ou das instituições diante do chamado “fato do pluralismo”.

A comunicabilidade ou a explicitação da melhor compreensão por parte do explicitador dependerá da melhor forma de articular suas próprias fontes para que estas adquiram sentido na relação daquele que pergunta ou não compreende. Por outro lado, aquele que espera a explicação também precisa articular as fontes de sua configuração a fim de tentar encontrar um lugar comum e a comunicação de um bem fazer sentido. É um trabalho tanto de resgate e elaboração de fontes quanto de criação de novas configurações comuns. É, deste modo, um trabalho dialógico em sentido profundo, isto é, de criação de espaços comuns e

coordenados que não apenas resolvam o problema da não compreensão, mas, preponderantemente explicitam um propósito comum. Certamente, se a possibilidade de comunicabilidade se der nestes termos, não há uma garantia *a priori* da extensão das fontes para configurações diferentes. Isto dependerá do nível e da qualidade de diálogo dos *selves*, bem como de sua própria capacidade de expressão²⁷. O que significa que a comunicabilidade é igualmente uma possibilidade, não um fim necessário²⁸, pois os dilemas são constitutivos de nosso domínio moral – sejam eles em nossas próprias deliberações, sejam em configurações distintas. Diz Taylor:

O fato desses bens não serem combináveis com nossos bens-para-todos-cultivados-em-casa pode efetivamente ser trágico, mas não difere em princípio de nenhum dos outros dilemas em que podemos nos encontrar diante de bens incombináveis, mesmo no âmbito de nosso próprio modo de viver. Não há garantias de que bens universalmente válidos sejam perfeitamente combináveis, e por certo não em todas as situações (TAYLOR, 1989, p. 88).

Naturalmente, este posicionamento difere tanto do universalismo que parte da necessidade da resolução de questões quanto do relativismo (radical ou brando) que exige a incomunicabilidade como padrão, caindo em uma espécie de subjetivismo. Taylor, ao contrário destas correntes, pretende seguir um caminho diverso: não adota tais defesas e tampouco procura uma reconciliação entre elas, pois parte de uma concepção de moralidade bem diversa de seus oponentes. Enquanto para estes a exigência é a resolução do conflito, Taylor quer a sua explicitação.

Mas, talvez isto ainda responda pouco sobre o valor de verdade de nossos bens. Com efeito, este filósofo não conclui a partir disso que todos os nossos bens sejam válidos ou verdadeiros. Isto também se reflete nas discussões concernentes à filosofia política: nem todas as culturas são por si só válidas. E isto pressupõe uma forma de crítica, pois a pergunta se deslocará inevitavelmente para o plano das respostas. Afinal, quem arbitra sobre a verdade ou não de um bem? Se Taylor pode fazer uma afirmação deste tipo, tem de defender uma certa noção de crítica. Todavia, dado os passos da argumentação tayloriana e seus pressupostos ontológicos, creio que repousa em sua teoria uma forma de crítica, não à maneira dos defensores do universalismo que, partindo de um critério atemporal de fundamentação e legitimação das respostas, pode arbitrar um juízo em conformidade com a verdade, um juízo correto. Ao contrário, a possibilidade de crítica nos termos taylorianos tem se dar no interior

²⁷ Os conceitos de *selves* dialógicos e de expressão serão mais bem trabalhados no próximo capítulo.

²⁸ É a partir desta postura que Taylor pode defender a possibilidade de um entrecruzamento de horizontes morais, isto é, o alargamento da comunicabilidade de nossas fontes para a compreensão de comunidades diferentes que também se movem a partir de questões de sentido. A este respeito, ver o célebre texto: *A política do reconhecimento* TAYLOR, 1995, p. 241-274).

mesmo do conflito e a decisão parece estar vinculada em muito a este alargamento das configurações a partir da reelaboração de nossas fontes:

não há razão para não pensar nos bens que tentamos definir e criticar como universais, desde que atribuamos o mesmo peso aos das outras sociedades que estamos tentando compreender. Isso *não* significa, naturalmente, que todos os nossos supostos bens – ou os deles – mostrem-se no final do dia defensáveis como tais; significa apenas que começamos com um universo pré-encolhido no qual tomamos como dado que bens deles nada têm a nos dizer, ou talvez, os nossos a eles (TAYLOR, 1989, p. 89).

Em outras palavras, se há um projeto crítico em Taylor (e penso que realmente há), tal empresa tem de se dar substantivamente de acordo com sua ontologia moral. Mas este assunto é certamente para investigações ulteriores e que mesmo ultrapassam em muito o escopo desta dissertação. Ainda é preciso explicitar quando uma fonte moral ou um bem não apenas constitui o pano de fundo de nossas práticas, mas torna-se um padrão de fato para nossas decisões e na constituição de nossa identidade. A este bem superior, Taylor denomina de hiperbem e é dele de que tratarei agora.

1.3 Sobre os hiperbens

Até o momento vimos que uma teoria moral cuja motivação é o seu foco precisa dar conta dos bens que, além de nos impelir a agir, igualmente nos conformam em nossa relação com o todo. A proposta de Taylor segue esta linha, mas para isso não pretende eleger uma lista de bens necessários a nossa época ou mesmo atemporais e estendidos a todos. À luz da argumentação deste filósofo, podemos identificar alguns destes bens porque nos constituem e constituem nossas práticas, são conceitos indispensáveis para nossa experiência moral marcada por indagações. Entretanto, disto não se segue que certos conceitos e o modo como eles são relacionados para a delimitação de diferentes configurações estejam fora de nossas próprias práticas. De fato, os bens não estão disponíveis de antemão, mas precisam figurar em nossas distinções, como veremos no próximo capítulo de modo mais detalhado.

Os bens constitutivos são, desta forma, aqueles bens imprescindíveis a nossas práticas e a nossa relação conosco mesmo e com o mundo. Vimos também que nossas fontes morais podem ser combinadas e elaboradas com outras fontes (como no exemplo da devoção religiosa e do feminismo), acarretando em outras conformações de nosso espaço comum.

Contudo, além dos bens constitutivos, nosso filósofo chama nossa atenção para um outro conceito, a saber, a noção de hiperbens: “bens que não apenas são incomparavelmente mais importantes que os outros como proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses

outros devem ser pesados, julgados e decididos” (TAYLOR, 1989, p. 90). Diferentes dos bens constitutivos, os hiperbens são de tal modo importantes que não configuram somente um espaço na relação com outros bens, mas sim tornam-se o próprio padrão para que bens – considerados inferiores – possam ser julgados ou não, validados ou não. E, na medida em que ele se transforma em um padrão para nossas decisões, um hiperbem influenciará de forma fundamental sobre aquilo que podemos e devemos ser ao rejeitar outros bens concorrentes em nome de uma conduta específica – seja caracterizando-os como uma tentação, um vício ou como algo de desprezível. Estar comprometido com um hiperbem é, desta forma, estar na direção mais adequada da realização de um si-mesmo, do meu *self* em sua integralidade. Isto significa que os eixos da obrigação, da teleologia e da atitude morais precisam se manifestar em função deste bem superior. Com efeito, como o bem superior está no centro de sua experiência moral, todos estes eixos convergem em torno dele, isto é, suas configurações são formadas a partir de um ou mais hiperbens: todos os questionamentos e tentativas de respostas sobre nossa situação são ontologicamente constituídos na relação com o bem superior em detrimento de outros em nossas distinções.

Mas, diante disto, não seria o hiperbem já um fundamento para a ontologia de Taylor? E, se for, o conflito constitutivo de nosso domínio moral não seria um falso ou ainda apenas o conflito de decidir qual hiperbem é o mais válido (o que nos coloca novamente às voltas com a questão acerca da objetividade da moral)? Se seguirmos a argumentação deste filósofo, a resposta parece ser negativa. A elevação de um bem como superior a outros não dissolve o conflito, mas o pressupõe: “Os hiperbens são, em geral, fonte de conflito”, diz Taylor (1989, p. 92). Isto porque tornar-se o que é preciso ser, envolve abnegação e sacrifício. É um conflito contínuo de não fracassar, de não se afastar daquele hiperbem para aderir a outros, porque nosso caminhar em sua direção envolve uma espécie de crescimento, de uma formação moral. Há uma articulação entre nossa própria conformação com este bem, ou seja, não há uma distinção entre o discurso/ teoria e a prática de nossa experiência.

Assim, se a crença no Deus cristão, por exemplo, é um bem superior, as indagações que formam uma configuração continuarão. Haverá embate entre os bens (porque há resistência de outros – diferentes discursos e práticas que concorrem com aqueles vinculados a um hiperbem), mas esta diversidade sempre terá em vista a afirmação desta crença, pois tornar-se um verdadeiro cristão implica adotar certas posturas condizentes com este bem, uma certa forma de agir e de considerar em que consiste a vida plena nestes moldes²⁹. Os eixos que

²⁹ E, aqui, a vida plena não está direcionada apenas a uma teleologia; antes, envolve os três eixos que perpassam nossas configurações. Com efeito, ela é o resultado (satisfatório ou não) desta dinâmica em nome do padrão de um hiperbem.

perpassam este espaço de indagações se moverão, se arranjarão, em virtude de orar mais adequadamente, praticar a caridade na medida certa, amar os seus semelhantes, etc. porque este hiperbem torna-se indispensável para a formação de si. Todas as suas práticas e discursos defendidos atendem prioritariamente à crença cristã e será a partir desta que uma forma de vida será melhor ou pior do que outra, isto é, a elaboração da melhor resposta se dará segundo esta perspectiva. De modo análogo, Taylor vê a teoria do Bem em Platão. Ela não explicará apenas qual o *telos* mais satisfatório da existência, mas tem implicações sobre toda a realidade, uma vez que faz remissão a uma cosmologia bem específica, isto é, também tenta explicar a relação de si com o mundo (que envolve exercícios, abnegações, etc.). Sem a noção do bem platônico, não há sentido nos discursos e práticas defendidos pelo autor da *República*.

Todavia, um hiperbem não está vinculado apenas a teorias e práticas teológicas e/ ou metafísicas. Taylor, ao contrário, vê na defesa da justiça “secular” com a noção de igualdade a ela vinculada ou a defesa do meio ambiente como outros exemplos de hiperbem, os quais são comuns em nossa época. Desta forma, estes bens superiores definidos são o padrão por meio do qual podemos afirmar integralmente aquilo que somos em detrimento de outros bens. Naturalmente, isto não significa que, afirmando hiperbens como a justiça ou o amor pela natureza, não iremos fracassar, visto que eles não garantem por si mesmos o sucesso de uma vida plena. Contudo, sempre fracassamos em vista do hiperbem erigido, pois será a partir desse padrão que a avaliação da conduta de vida será feita. Assim como um crente coloca questões diante de si a partir da perspectiva de sua relação com Deus, um defensor do meio ambiente pode perguntar para si se ele se dedica a sua causa de forma adequada, se é necessário mudar seu curso de ações. De semelhante modo, alguém que eleva a igualdade a um grau superior em comparação a outros bens pode se perguntar até que ponto uma teoria da justiça pode ser de fato estendida universalmente e quais práticas devemos adotar para chegar a uma igualdade universal. Ademais, tais indagações não são referidas a um “eu”, elas produzem dialogicamente discursos. A linguagem e o espaço onde ela é exercida igualmente se manifestam por meio destes hiperbens.

Mas nem por isto a noção de hiperbem pretende ser o fundamento da teoria moral tayloriana. Porque, como aponta nosso autor, a defesa de um bem superior não tem como consequência a negação da variedade dos bens e o não reconhecimento da importância deles. Antes, tal negação se dá em forma de recusa de superação dos bens – colocados como inferiores – no patamar de um hiperbem. Entretanto, eles não são nem por isto atemporais. Tais como os bens constitutivos são sempre reelaborados por nossas indagações, os hiperbens também podem adquirir novas formas para tentar responder mais plenamente nosso campo de

conflito, visto que eles também constituem nossas práticas morais. A noção de igualdade, por exemplo, nem sempre pretendeu ser aplicada a todos indistintamente³⁰ e hoje a noção de sua universalidade aparece como foco de muitas de nossas questões concernentes à ética e à filosofia política. Deste modo, Taylor afirma que o exemplo do igual respeito universal

nos apresenta o quadro de um hiperbem em que nossa percepção de ser ele incomparavelmente superior a outros fundamenta-se numa compreensão do fato de ele ter tomado o lugar de visões anteriores menos adequadas e, portanto, de servir ainda como um padrão com base no qual visões contemporâneas podem ser criticadas e por vezes reveladas como deficientes (TAYLOR, 1989, p. 92)³¹.

Os hiperbens, neste sentido, tampouco são completamente independentes da realidade. Tal como os bens constitutivos, eles não são condições de possibilidade de nossas ações, mas são co-constitutivos dos *selves* e estão vinculados a nossa tentativa de conferir melhor resposta ao nosso campo de indagações. Exatamente por envolver necessariamente a noção de um si, o hiperbem não está afastado do *self*. Antes ele se coloca como tornar-se um si mais pleno, isto é, envolve uma espécie de crescimento e amadurecimento morais. Ser melhor cristão ou um melhor defensor do meio ambiente significa ser impelido a agir, pensar e ser de uma determinada maneira que se coloca como a mais plena, a mais adequada à dinâmica de nossas práticas. Com a expressão “mais adequada”, Taylor não quer dizer que a visão presente do hiperbem em comparação às visões precedentes é a mais evoluída e acabada e que só poderá ser superada por algum “avanço” de nossa relação com o mundo e com nós mesmos. A visão mais adequada é tão somente aquela que responde de forma mais satisfatória a nossas indagações e, como elas não são estanques, o modo como as respondemos não é fixo e nem simples. Logo, também os hiperbens não são atemporais. Mesmo a noção de Deus cristão (cuja pretensão pelos seus adeptos é de imutabilidade), enquanto um hiperbem não é fora do tempo, na medida em que os fiéis de hoje se movem a partir de outras questões em

³⁰ A este respeito das reelaborações do conceito de igualdade cf. TAYLOR, 1991, p. 77-102 e, em especial, Idem, 1995, p. 241-274, principalmente 255 et seq.

³¹ Embora Taylor use os termos “visões anteriores” e “visões contemporâneas” e por outras vezes, utilize a expressão “superção histórica de concepções anteriores” dos hiperbens, podendo sugerir sua adesão ao pensamento de um progresso histórico de várias “visões de mundo”, acredito que sua noção de história não se enquadra em nenhum destes dois parâmetros. Antes, como pretendo apontar no último capítulo, sua ontologia moral está ligada muito mais à noção de história como narrativa e evento (o momento dos bens) tanto para o *self* como para nossa época. A sugestão de uma idéia de progresso causal dos hiperbens pode ser refutada a partir da aproximação de Taylor à noção de “transvaloração de valores” nietzschiano, expressa na seguinte passagem: “O surgimento de um hiperbem pela superção de visões anteriores é a realização (ou a ocorrência) daquilo que Nietzsche denominou ‘transvaloração de valores’ [...] uma transvaloração não é necessariamente um evento que acontece de uma vez por todas. Os bens mais antigos condenados permanecem, resistem; alguns permanecem inerradicáveis do coração humano. Assim, a luta e a tensão continuam” (Idem, 1989, p. 93). A concepção de história tayloriana parece estar mais próxima a uma genealogia (Ibidem, p. 102 em relação aos hiperbens e p. 122 para o empreendimento geral). Da mesma maneira, a noção de visões de mundo parece delimitada demais a um tempo específico, restringindo-se a uma parte do todo, o que como vimos, vai de encontro à principal tese de Taylor.

relação aos seus antecessores nesta fé. Ainda que o conteúdo do hiperbem esposado seja crido como imutável, o seu modo de articular nossa experiência moral é diferente.

Todavia, ao dizer isto não estamos vinculando a adoção de um hiperbem a algo inescapável a nossa experiência moral, tal como a necessidade de nos movermos por meio de configurações? Em outras palavras, os hiperbens seriam universais, estendidos para todos? Esta pergunta não é nada trivial, tendo em vista nossa discussão na seção anterior a respeito da objetividade da moral tayloriana face à diversidade dos bens – aqui, dos hiperbens. Pois, se estes forem universais, a realidade da moral pode estar mais uma vez em xeque. Ademais, em algumas passagens de *As fontes do self*, no qual este assunto é abordado, a posição de Taylor parece ambígua: ora parece defender a contingência dos hiperbens, ora parece defender seu caráter universal. O primeiro caso pode ser observado na seguinte passagem:

A maioria de nós convive com muitos bens, porém sente necessidade de hierarquizá-los e, *em alguns casos*, essa hierarquização dota um deles de suprema importância relativamente a outros. Cada um dos bens de que falo aqui é definido num contraste qualitativo, mas *algumas* pessoas também vivem de acordo com um contraste de ordem superior entre bens. (TAYLOR, 1989, p. 89, grifo meu).

Por outro lado, podemos inferir a universalidade dos bens superiores a partir da afirmação expressa pouco depois da passagem supracitada:

Mas parece que *todos* reconhecem alguns bens desse gênero [bens superiores]; que esse estatuto é justamente o que define a ‘moral’ em nossa cultura: um conjunto de fins ou exigências que não apenas é dotado de importância incomparável, como supera e nos permite julgar os outros (TAYLOR, 1989, p. 90, grifo meu).

Tal ambigüidade se reflete na posição de dois intérpretes de peso do pensamento tayloriano, a saber, Ruth Abbey e Richard Rorty. Abbey adota a primeira linha de interpretação enquanto Rorty se coloca a favor da segunda. Veremos, portanto, o que estes dois autores têm a nos dizer, ainda que de modo breve.

1.3.1 Leitura de Abbey acerca dos hiperbens

Ruth Abbey também sublinha a ambigüidade expressa em *As fontes do self* com relação aos hiperbens. Segundo a autora, não parece claro se os bens superiores são um aspecto de toda e qualquer configuração moral ou em apenas algumas delas, cujos exemplos puderam ser observados nas passagens supracitadas. Este aspecto ficaria ainda mais problemático, uma vez que o autor também critica outras vertentes da moral contemporânea

(em especial as teorias inspiradas no kantismo e no utilitarismo) a partir da noção de hiperbens, isto é, de que tais correntes esposariam bens superiores – seja a noção de igualdade universal ou de felicidade geral – ao mesmo tempo em que os negariam (Cf. TAYLOR, 1989, p. 90-91) a fim de dirimir o conflito. Tal postura acarretaria em uma espécie de segregação do próprio domínio moral, ao conferir-lhe um lugar demasiadamente restrito.

Contudo, apesar de Abbey verificar a ambigüidade nas passagens da obra tayloriana quanto aos bens superiores – em especial a seguinte: “Temos de buscar uma maneira em que nossas mais fortes aspirações quanto aos hiperbens não exijam um preço de automutilação” (Ibidem, p. 144) – ela as interpreta como algo contingente. Ao negar a universalidade do conceito de hiperbem, entretanto, a autora não pretende com isso diminuir sua importância ou mesmo sugerir sua negação. Pelo contrário. Abbey concorda com o filósofo que muitas pessoas são impelidas por bens que são preponderantemente importantes em suas vidas: “His attempt to provide a phenomenology of moral life is also significant here, for many people do live their lives devoid of any sense of such a preponderant good” (ABBEY, 2000, p. 37). Todavia tal preeminência não faz sentido a toda e qualquer constituição dos bens em nossas práticas.

Deste modo, a automutilação de que Taylor fala aponta para dois problemas que se interpenetram: uma mutilação de nosso próprio domínio moral através da recusa de aceitação dos bens superiores ao mesmo tempo em que (especificamente o ponto de Abbey) há o risco de falhar na tentativa de ser mais plenamente a partir das exigências do próprio bem elevado. O conflito, portanto, repousaria muito mais sobre a responsabilidade de ser um *self* de acordo com o conteúdo do hiperbem esposado do que entre diferentes hiperbens de diferentes pessoas ou comunidades. Certamente este segundo ponto tem igualmente um grande peso. Contudo, o argumento da autora incide muito mais sobre os conflitos no interior de uma experiência moral específica³², pois toma como o ponto de sua defesa a importância da fenomenologia da moral em Taylor.

Ademais, ela também afirma que se nosso filósofo atribuísse um caráter universal aos hiperbens o próprio “fato do pluralismo” e suas dificuldades, não seriam tão inquietantes como Taylor parece sugerir³³. Isto fica evidentemente claro quando o filósofo sugere que

³² Mesmo pressupondo que esta experiência específica não significa uma experiência isolada, pois como vimos bens em geral não são subjetivos, mas tampouco seguramente universais. Como pôde ser visto ao longo deste capítulo, o universalismo não é necessariamente a alternativa ao subjetivismo e parece que Abbey também parece concordar com isto.

³³ Por isto Abbey afirma que o pluralismo contemporâneo é um pluralismo ontológico: “These goods are not only plural in numerical sense but they are plural in an ontological sense; they are of qualitatively different types from one another and, because of this, cannot always be harmoniously combined, rank-ordered or reduced to some more ultimate or foundational good” (ABBEY, 2000, p. 12). E de fato isto pode ser visto principalmente nos textos de Taylor voltados à política, tais como

houve e ainda há diversos conteúdos considerados como bens superiores em diferentes experiências morais ao dar os exemplos do cristianismo, do Bem platônico e da defesa do respeito universal. Entretanto e se os hiperbens forem universais a despeito da variedade de seus conteúdos? Este ponto Abbey parece não responder, visto que ela está muito mais voltada para a diversidade dos próprios bens. Em contrapartida, esta parece ser a questão de Rorty³⁴, o que leva-o a considerar este conceito como um universal de toda e qualquer configuração moral.

1.3.2 Leitura de Rorty acerca dos hiperbens

As divergências entre Rorty e Taylor são amplas e não se esgotam nas investigações éticas e políticas. Mas, quando trata-se especificamente da teoria moral tayloriana, Rorty é categórico ao reduzi-la à consideração dos hiperbens, pois considera-os como um caráter universal da experiência moral, independentemente da variedade de seus conteúdos, isto é, ao qual o bem deve ser o superior. É assim que este autor começa seu texto *Taylor on truth*: não há como decidir sobre quais bens podem ser considerados superiores em uma confrontação mínima. Rorty utiliza alguns dos escritores expressos em *As fontes do self*³⁵, na parte em que seu autor defende a contribuição de algumas obras literárias na manifestação de (novas) fontes morais, com o objetivo de mostrar que seus autores não são consenso entre diferentes pessoas com relação ao modo como seus textos afetam nossas vidas. Isto incidiria tanto em um desacordo com respeito ao que seja a experiência moral quanto ao próprio caráter dos hiperbens taylorianos. Diz Rorty, neste sentido: “My reading of my cânon makes me doubt Taylor’s claim that we can make sense of our moral life *only* whith ‘something like a hypergood perspective’” (TULLY, 1994, p. 20, grifo meu).

Assim, Rorty vincula a impossibilidade do consenso à própria questão da objetividade dos bens (o realismo tayloriano) que tem na questão da verdade o seu principal problema.

If Taylor and I tried to argue about whether one should encourage a tendency to envisage hypergoods, rather than simply arranging and balancing ordinary goods, we should probably end up talking about the details of our favorite poems and novels (Ibidem).

A política do reconhecimento e A política liberal e a esfera pública (ambos se encontram nos *Argumentos filosóficos* em TAYLOR, 1995).

³⁴ Paulo Roberto de Araujo também toma o conceito de hiperbem como um universal da teoria tayloriana ao afirmar que “A preocupação de Taylor é discutir a natureza dos bens em sua escala mais alta, isto é, na instância dos chamados ‘hiperbens’” (ARAUJO, 2003, p. 209). Com efeito, sua análise nos leva a crer que mais do que os bens constitutivos, os hiperbens são os elementos centrais (juntamente com as distinções qualitativas) do pensamento tayloriano para a defesa de sua tese.

³⁵ Especialmente na parte V, denominada “Linguagens mais sutis”, na qual Taylor mostra como obras de arte também são fontes morais riquíssimas, uma vez que revelam relações, elaboram e reelaboram bens até então sublimados por teorias morais clássicas.

Problema este que torna-se mais agudo na medida em que este autor lê os bens superiores “which are there for all of us” (Ibidem, p. 21), isto é, universais. Desta forma, ao colocar os hiperbens como universais Rorty também abre o problema do realismo tayloriano (que precisa apontar para um certo conceito de verdade), considerando-o vinculado a uma teoria correspondentista da verdade. Teoria esta expressa na consideração de que os bens são independentes de nossa experiência moral e que sua veracidade está vinculada à representação da realidade mais adequada. Neste sentido, mais do que um realista, este autor acusa Taylor de uma certa defesa da representação do real.

A noção de hiperbens universais que são independentes de nós parece fazer sentido se lermos as “superações históricas” taylorianas como uma progressão de nossa consciência moral. Não éramos suficientemente avançados para perceber que a escravidão é algo imoral ou que as mulheres não podem ocupar uma posição inferior na sociedade. De fato, a imoralidade da escravidão sempre esteve disponível para nós, mas não possuíamos as condições necessárias para que a víssemos deste modo. Contudo, hoje podemos *crer* nisto.

Deste modo, se a objetividade dos bens tem de repousar numa teoria universalista dos hiperbens independentes de nós mesmos, quem poderá falar a verdade, qual é o critério para que possamos assegurá-la? Em uma teoria moral isto é de fato importante porque deter a verdade é poder arbitrar sobre qual é a melhor saída e quem está ou o quê está errado.

Entretanto, mesmo se Rorty estiver correto quanto à universalidade dos hiperbens, a idéia de uma teoria da verdade enquanto correspondência na moral tayloriana é decerto um erro. Um erro porque, como já observamos, os bens para Taylor não são independentes da realidade, mas a perfazem juntamente com nossas práticas. A idéia de que há bens prontos para serem descritos de forma mais adequada não faz sentido diante de tudo o que se discutiu até aqui. A objetividade dos bens não é dada em função de algo além da própria experiência, mas na indispensabilidade de certos bens ou conceitos na tentativa de responder a nossas indagações. Como bem notou Abbey, esta consideração é sobretudo ontológica: a diversidade dos bens são elaborações e reelaborações de dar respostas aos nossos conflitos morais. Enquanto para Rorty um dos grandes problemas desta teoria está na não realização do consenso – em não poder compartilhar da mesma maneira a influência de certas obras, de certas fontes morais sobre nossas vidas – Taylor preocupa-se em evidenciar a todo o momento o conflito constitutivo de toda a moralidade. É um conflito ontológico que Rorty claramente rechaça: “I am trying to do so while dropping the very idea of ontology (*any* ontology, reductive or otherwise ...)” (TULLY, 1994, p. 33).

Certamente Rorty e Taylor discordam quanto ao que seja uma experiência moral. Para o primeiro ela parece se reduzir ao próprio campo fenomenológico, isto é, apenas à experiência que desaprovamos certas coisas em detrimento de outras, de que possuímos diversos valores, de que a vida moral é uma série de compromissos (Ibidem, p. 32). Qualquer aspecto ontológico para Rorty parece se reduzir a uma teoria da verdade enquanto correspondência e, por conseqüência, em um realismo moral representacionista. Ao passo que a posição de Taylor é a de propor uma ontologia que tenha algo a dizer sobre a objetividade dos bens e que, para isso, não precise recorrer a fundamentações (últimas ou não) ou a uma instância independente de nossa experiência moral, como pode ser evidenciado na seguinte pergunta deste filósofo:

De que outra maneira podemos determinar o que é real ou objetivo, ou parte do estofo das coisas, que não seja pela identificação de que propriedades, entidades ou características nossa melhor descrição das coisas tem de invocar? (TAYLOR, 1989, p. 97).

Uma teoria da verdade como correspondência tem de pressupor que os *selves* estão apartados em alguma medida da própria realidade, que possui certas propriedades por meio das quais podemos reconhecê-la. Sua experiência moral pode ser explicada por algo independente dela. Entretanto, esta não é a posição deste filósofo.

Resta saber, então, se o erro de Rorty ao interpretar a objetividade dos bens como ligado a algo além da própria experiência, interfere na sua tese acerca do universalismo dos hiperbens.

1.3.3 Hiperbens e nossas inescapáveis configurações morais

O que podemos, pois, concluir das duas interpretações acima, concernentes ao conceito de hiperbem na obra de Taylor? Acredito que nós devemos dar mais atenção ao início da análise tayloriana sobre os hiperbens para resolver tal questão. Para isto, precisamos voltar à primeira passagem da página 89 de *As fontes do self* quando Taylor afirma que “em alguns casos” a hierarquização dos bens pode dotar um deles de suprema importância frente aos demais. Isto pode nos dizer duas coisas. A primeira é que nem sempre os hiperbens são eles mesmos invocados em nossas decisões, pois outros bens e outros indivíduos podem fazer tamanha resistência em nosso campo de indagações que um hiperbem – ainda que esposado e colocado como um alto padrão – pode dar lugar a outros. Da mesma forma, os hiperbens nesta

relação de conflito podem mudar de conteúdo e mais, mudar o modo como são esposados (como no caso do cristianismo que falamos no início desta seção). Logo, significa que não é somente o conteúdo de um hiperbem que pode variar, mas o próprio modo como este hiperbem torna-se um padrão para nossa experiência moral, visto que ele não está independente de nossas práticas, tal como sugere Rorty. A universalidade dos hiperbens não pode estar vinculada a uma certa capacidade humana intrínseca já dada aos seres humanos de elevarem um bem como superior. O hiperbem por ele mesmo é vazio se não estiver relacionado aos próprios bens constitutivos de nós e de nossa situação no mundo, assim como os chamados bens de vida. Se fosse ainda uma tal capacidade, a estrutura mesma do hiperbem não mudaria.

Deste modo, algumas configurações, por meio da dinâmica dos eixos da moral, permitem esta distinção mais alta de alguns bens. No entanto, isto não significa que isto seja necessário a toda configuração. Do mesmo modo, não há um critério que defina *a priori* em quais tipos de configuração os hiperbens podem aparecer ou não, pois não há nenhum princípio ou fundamento anterior ou apartado de nossas atividades que possa assegurar a existência ou não de bens superiores em certos modos de nossa experiência. Ademais, o próprio hiperbem não é fundamento para a validade ou não de nossos julgamentos, avaliações, como já mencionado. E é neste sentido que se dá a argumentação rortiana ao afirmar a universalidade dos hiperbens. Atrelada a uma leitura errônea – em parte em decorrência das ambigüidades a que o próprio Taylor incorre – de uma ontologia ligada ao conceito de verdade como correspondência, desloca-se a questão para a impossibilidade de arbitrar entre diferentes hiperbens. Neste ponto, a interpretação de Abbey é mais arguta, pois não separa as considerações de Taylor acerca dos bens superiores do próprio pluralismo contemporâneo. Como tal pluralismo é ontológico, a pergunta que se coloca não é tanto porque os bens podem ou não ser universalizáveis ou quais bens são inconciliáveis, mas principalmente ao modo como estes diferentes bens constituem diversos modos de conformação de nosso domínio moral.

Entretanto, a dinâmica dos bens superiores não pode ser entendida apenas em termos de experiências dos *selves*; antes, é necessário considerar que nossa própria época é conformada a partir de nossa relação com os bens. E há diversidade e confrontos entre eles, inclusive entre possíveis hiperbens, tal como a noção de igual respeito universal. Desta maneira, hiperbens não são apenas compromissos individuais ou de certas comunidades como Abbey parece sugerir. A nossa realidade moral constitui-se de diversas configurações que ora se interpenetram, ora abarcam outras. Por conseguinte, hiperbens de algumas configurações

também estão em conflito em nossa própria época e seu estabelecimento (o qual não se dá de forma definitiva) está ligado a como narramos, isto é, discursamos e praticamos estes bens e alguns deles podem tornar-se incomparavelmente importante frente aos demais. Mas outros hiperbens também em jogo, assim como outros bens, fazem resistência a este estabelecimento. Nem por isto, no entanto, há caos; mas sim uma ordem normativa a partir da qual podemos nos mover e nos apoiar no interior de um espaço que pode conferir sua existência dentre arranjos de modos possíveis.

Deste modo, faz mais sentido ler os hiperbens como elementos contingentes de nossas configurações, porém sem nos esquecermos de que eles configuram uma realidade mais ampla do que as práticas individuais. É neste sentido que Taylor pode criticar outras correntes do pensamento moral como segregacionistas, isto é, sem sequer tomar o conceito de bens superiores como importante para o domínio da moralidade.

Conclusões preliminares

Ao presente capítulo coube explicitar a importância da motivação para a teoria moral de Charles Taylor. Ela tem de ser vista antes de tudo como uma ética dos bens, mas não bens puramente de caráter teleológico, e sim que se perfazem nos outros dois eixos de nosso domínio moral – eixos da obrigação e da atitude – configurado por um conflito ontológico. As fontes morais, neste sentido, não apenas nos impelem a agir, mas igualmente constituem e traçam os limites não definidos de nossas indagações morais, indagações estas que se fazem no interior de nossas próprias práticas, contribuindo também para nosso modo de ser e nosso pensamento. Por isto, os bens não são mero valor – como alegam, segundo o filósofo, as teorias utilitaristas, procedimentalistas e o relativismo. Antes, são co-constituintes de nosso próprio domínio moral, o qual nos diz sobre sua realidade (é um nível dela) e não uma parte bem delimitada.

É em meio a este conflito ontológico que conformações da realidade são formadas pelo arranjo e rearranjo de bens através dos três eixos supracitados. O uso constitutivo dos bens é condição de existência de determinados modos de responder de forma mais plena nossas indagações, posto que estas não se dão apartada de nós. Diferente, pois, de condições de possibilidade que pretendem explicar nossa experiência. Tal critério (seja na forma de um imperativo categórico ou de um princípio de universalização) ainda está apartado de uma maneira ou de outra de nossas práticas e, por isso, podem pretender garantir a universalidade e a segurança dos limites bem definidos da moral enquanto uma parte específica do real.

Taylor, ao contrário, requer a moral como um domínio da totalidade, em um nível dela, no qual nossa relação com os bens traça suas configurações. E, é através da constituição de um certo tipo e um certo modo de bens que podemos definir certos discursos e práticas comuns indispensáveis ao nosso pano de fundo compartilhado, bem como definir outros bens enquanto tais. Os bens constitutivos podem também ser de tal forma elaborados em determinadas configurações que um dos bens se eleva como superior neste embate ontológico. A este bem superior Taylor denomina hiperbem, importante para a fenomenologia moral e para a dinâmica do bem viver, cuja existência em diferentes configurações é contingente.

Entretanto, ainda não vimos como se dá a existência ou não de um bem constitutivo ou mesmo de um hiperbem. A este traço da teoria ontológica da moral tayloriana denomina-se distinção qualitativa ou avaliação forte: distinções que fazemos entre diversas tentativas de respostas que são, no entanto, diferentes de escolher duas opções apartadas de nosso si. Fazer uma distinção qualitativa envolve antes de tudo aquele que coloca a questão, porque fazê-la já é estar impelido por alguns bens. Ainda resta, pois, tratarmos deste assunto, mas não poderemos empreender tal empresa completamente sem considerarmos os modos de ser do *self* e como sua relação com o bem se dá de forma inextrincável. Pois, é justamente por essa relação por meio de nossas avaliações fortes que podemos vislumbrar o problema da temporalidade da motivação. Este é o caminho que percorreremos no próximo capítulo.

2 O BEM E O SELF: A DIMENSÃO ONTOLÓGICA DO HUMANO EM SUAS AVALIAÇÕES FORTES TEMPORALMENTE CONSTITUÍDAS

No capítulo precedente discorremos sobre a importância do papel da motivação na teoria moral de Charles Taylor, cujo foco é o conflito, a partir dos conceitos centrais de bens constitutivos e hiperbens. Este foi, portanto, um primeiro passo rumo à explicitação de sua ontologia moral que pode ser colocada em dois níveis que se interpenetram, a saber: uma ontologia do humano e, antecipo, parece apontar igualmente para uma ontologia da história. Decerto estes três aspectos (a tematização da motivação dos bens, uma consideração do *self* e da história a eles vinculada) não estão apartados entre si; antes, eles apenas o são nesta dissertação à guisa de sistematização do pensamento moral tayloriano. O próprio modo como Taylor coloca tais questões em suas obras – especialmente em *As fontes do self* – mostra mais claramente o quanto estes níveis estão imbricados. Entretanto, se seguíssemos o percurso feito pelo autor não apenas estaríamos fazendo um mau trabalho, com uma repetição inócua, como também passaríamos por cima de questões relevantes e que vão além dos seus próprios escritos. Neste sentido, tendo concluído a primeira parte deste trabalho, vamos colocar em pauta, no presente capítulo, a primeira dimensão da ontologia de Taylor que tem como fio condutor a motivação e veremos como ela se relaciona historicamente com os bens. Nossa tarefa aqui será explicar em que consiste uma ontologia do humano.

Segundo Taylor, qualquer teoria moral tem de esposar explícita ou implicitamente o que significa ser um *self*. Uma tal consideração aponta para pelo menos duas coisas: o que tomamos por experiência moral e como se manifesta a relação de si consigo mesmo e com o mundo. Tanto a experiência moral como essa última dupla relação precisam estar, naturalmente, em consonância ao que foi dito até aqui sobre o que o filósofo entende por bem. Como veremos, o desafio de Taylor será pensar um *self* dialógico não apenas com outros *selves* no interior de práticas socializadas factualmente. Antes, ele parece compreender essa espécie de socialização em um nível mais profundo, isto é, um mundo moral ontologicamente compartilhado. Para seu pensamento moral isto é de suma importância, uma vez que os *selves* não estão apenas em um espaço meramente comum, eles não estão em uma realidade já dada (em processos de socialização, por exemplo); mas sim criam juntos – através de práticas e discursos – um mundo comum, ou seja, remetem a uma totalidade, aqui, uma totalidade eticamente partilhada. Esta é a proposta nada fácil que Taylor pretende empreender, sem

recorrer a uma metafísica, ou qualquer outra espécie de fundamentação – tal como vimos no primeiro capítulo.

Ao ter em vista este objetivo, mostraremos primeiramente o *élan* entre bem e *self* constituído continuamente em nossas práticas e pensamentos morais a partir da noção de distinção qualitativa, especificada no conceito de avaliação forte. Juntamente com os bens constitutivos, esse conceito faz parte do núcleo da teoria tayloriana, visto que estes dois momentos são indissociáveis para a compreensão de um si e de um mundo articulado. A seguir, discorreremos sobre os modos do ser do *self* e como estes modos se relacionam nas distinções qualitativas substantivas. Este ponto é importante para antecipar o papel da linguagem na teoria tayloriana. Finalmente, mostraremos o *self* enquanto um avaliador forte a partir da linguagem das distinções, as quais são qualitativas e denominadas pelo filósofo de linguagens expressivas de orientação. É precisamente esse percurso que nos conduzirá à consideração da motivação enquanto um problema histórico, isto é, a temporalidade ontologicamente constituída.

2.1 As distinções qualitativas. Entre ser, agir e pensar.

Antes mesmo de *As fontes do self* de 1989, Taylor já discorrera sobre o conceito de distinção qualitativa e avaliação forte no texto “*What is human agency?*”, publicado originalmente em 1977³⁶ e reimpresso no primeiro volume dos *Philosophical papers* em 1985. O objetivo desse artigo é explorar o que está envolvido na noção de *self*, de um agente humano responsável. Não se trata, no entanto, do desenvolvimento de uma teoria da ação obrigatória, se por isso entendermos quaisquer considerações morais que priorizem a *práxis*, a ação. Antes, o que Taylor parece propor, aqui, concerne à ação como mais uma faceta do modo de conduzir-se no interior de uma configuração e que mais tarde será denominado um dos três eixos (o eixo da obrigação), explicitados no primeiro capítulo. Assim, embora parta da ação humana, o que esse filósofo tem em vista é o vínculo indissociável entre aquele que age – *self* – e o que está em jogo quando se age de determinada maneira – o bem ou as fontes morais que delineiam nosso espaço de indagações. As avaliações fortes, enquanto distinções qualitativas, são, dessa forma, o fio condutor desse vínculo entre o *self* e bem, na medida em que nos remete a uma decisão, a uma posição frente a si mesmo e ao mundo, não se esgotando no ato de agir, mas também apontando para o que somos e pensamos através das próprias

³⁶ Esse texto, por sua vez, é uma versão revisada de *Responsability for self* de 1976, como aponta Arto Laitinen (Laitinen 2003: 19).

motivações que estão em jogo e que configuram nossas tentativas de respostas. Afinal, tais distinções não estão apartadas da totalidade da conduta de uma vida, da própria experiência.

O conceito de avaliação forte é desdobrado e reelaborado, no texto de 1977, a partir do conceito de desejos de primeira e segunda ordem de Harry Frankfurt em seu texto *Freedom of the will and the concept of a person*, publicado em janeiro de 1971. E, em *As fontes do self*, esse conceito é rearticulado e, em certa medida refinado, para a clarificação de sua própria ontologia moral. Logo, a fim de explorar mais detidamente o conceito de avaliação forte à luz do que já foi afirmado até aqui, teremos que explicitar (1) as apropriações e discussões com o texto supracitado de Frankfurt, com o propósito de (2) analisar a distinção crucial feita por Taylor entre avaliações fortes e fracas no texto de 1977 e (3) o refinamento proposto por esse autor quanto ao seu nível motivacional. Essas três considerações nos levarão, por fim, à (4) defesa tayloriana de inevitabilidade das distinções qualitativas frente às nossas próprias práticas e discursos, ou seja, seu caráter enraizado.

2.1.1 Discussões preliminares acerca das distinções qualitativas e avaliações fortes

Como já aludido, a noção do conceito de avaliação forte como uma distinção qualitativa é explicitada de forma relevante a partir do texto de Harry Frankfurt a respeito da relação entre a liberdade da vontade (liberdade enquanto autodeterminação) e o conceito de pessoa. Segundo Frankfurt, as investigações sobre o conceito de pessoa, realizadas na época de seu artigo, se restringiam às análises de propriedades físicas e mentais, limitando, dessa forma, o conceito de pessoa (*person*) a uma determinada espécie biológica. Contra isso esse autor defende uma análise filosófica mais adequada, a qual vá além da distinção da espécie humana em comparação a outros seres, visto que tais propriedades não diferenciariam, de fato, pessoas de outras espécies³⁷. Antes, o que interessa a Frankfurt e que, para ele, é negligenciado por outros autores contemporâneos, é a capacidade reflexiva de auto-avaliação para a definição do conceito de pessoa:

however, the criteria for being a person do not serve primarily to distinguish the members of our own species from the members of other species. Rather, they are designed to capture those attributes which are the subject of our most humane concern with ourselves and the source of what we regard as most important and most problematical in our lives (FRANKFURT, 1971, p. 6).

³⁷ Frankfurt toma como exemplo dessa postura a teoria de Strawson e de Ayer, evidenciando que o problema principal desses autores consiste muito mais no problema de entender a relação entre mente e corpo. (Cf. *Ibidem*, p. 5, nota 2).

Assim, esse autor explicita não apenas aquelas propriedades básicas, mas também coloca em jogo a motivação para as ações como um problema filosófico importante para a definição do conceito de pessoa. E, para isso, ele concentrará suas análises na “estrutura da vontade da pessoa”.³⁸

A fim de clarificar tal estrutura, Frankfurt pretenderá investigar a capacidade de ter volições de segunda ordem (*second-order volitions*) e se este seria o critério para a noção de pessoa. As volições de segunda ordem são, por sua vez, a principal subclasse dos desejos de segunda ordem (*second-order desires*). Há uma capacidade especificamente humana de ser capaz de formar desejos desta ordem. Em contraposição aos desejos de primeira ordem (*first-order desires*), aqueles não se limitam à ação de fazer *x*, isto é, não se restringem simplesmente a fazer ou não fazer uma coisa ou outra. Antes, os desejos de segunda ordem são caracterizados em querer ter ou não ter um certo desejo de primeira ordem, remetem a uma capacidade reflexiva do agente avaliar suas possíveis ações. Neste sentido, fazer algo é diferente e inferior a *querer* fazer algo, pois este último supõe mais do que a capacidade de ação, porque a vontade, para Frankfurt, também envolve motivos para empreender ou não uma ação. Os desejos de segunda ordem têm, pois, maior profundidade frente aos desejos de primeira ordem.

A este respeito, Frankfurt nos dá um exemplo de alguém que quer saber melhor sobre o desejo compulsivo por drogas a fim de melhorar sua habilidade em ajudar pacientes viciados em geral. A pessoa, em questão, pode ser levada a querer ter um desejo pela droga, não meramente pelos efeitos que ela possa lhe trazer, mas sim por querer ter um desejo e não para ter um desejo imediatamente satisfeito (neste caso, os efeitos da droga). Este é um exemplo de desejos de segunda ordem, o qual não implica um de primeira ordem (que seria utilizar a droga apenas pelos seus efeitos). Entretanto, disso não se segue que ele tenha também uma volição de segunda ordem. Podemos dizer que este conceito está no campo dos desejos de segunda ordem, porque está no campo de querer fazer *x*. Mas, a volição de segunda ordem é ainda mais profunda que um desejo de segunda ordem, na medida em que é um desejo efetivo, isto é, “is a desire for a certain desire to be one’s effective desire, one that leads to action” (LAITINEN, 2003, p. 21). Possuir volições de segunda ordem é, segundo Frankfurt, o essencial para ser uma pessoa.

Aqui, o autor faz uma distinção entre *person* e *wanton*: “I shall use the term “wanton” to refer to agents who have first-order desires but who are not persons because, whether or not

³⁸ Vale ressaltar que essa estrutura da vontade não é restrita à investigação moral, sobretudo se considerarmos as observações preliminares feitas no início do texto, apontadas rapidamente na nota anterior.

they have desires of the second order, they have no second-order volitions” (FRANKFURT, 1971, p. 11). Assim, o que está em jogo no texto de Frankfurt é a distinção entre pessoas e “wantons”, pois é somente para a categoria de pessoas que a liberdade da vontade é um problema³⁹. Na medida em que elas possuem volições de segunda ordem, as pessoas podem refletir sobre suas próprias avaliações, desejar um certo desejo, ou seja, elas têm a capacidade de saber quais motivos estão em jogo em uma determinada ação. Entretanto, isso não garante de antemão que todas as pessoas sejam livres. Elas só o são se forem capazes de agir conforme suas volições de segunda ordem, seus desejos efetivos. Se voltarmos ao exemplo oferecido por Frankfurt, mas se nos concentrarmos em um viciado em drogas que luta contra seus desejos compulsivos, poderemos perceber essa diferença sutil entre ter um desejo e ser livre. O simples fato dele não se drogar não se segue que ele seja livre, pois seu desejo ainda é sofrer os efeitos da droga. Aqui, sua volição de segunda ordem vai de encontro ao seu desejo compulsivo. Sua vontade seria livre, contudo, se ele tivesse um desejo efetivo, isto é, de conformar seu desejo por um certo desejo de suas ações, após um processo de reflexão.

O que podemos notar nestas linhas gerais sobre *Freedom of will and the concept of person* é que o problema da liberdade, ligado a um conceito de pessoa, está calcado sobre o problema da vontade. Os seres racionais são aqueles capazes de refletir sobre seus próprios desejos. Por isso, resta-nos investigar em que grau o conceito de distinções qualitativas se nutre do pensamento frankfurtiano.

O texto de Taylor de 1977 é o ponto de partida para a discussão propriamente dita sobre o conceito de distinções qualitativas que desenvolveremos nesse capítulo. Ali o objetivo do filósofo é responder pelo que nos constitui como agentes humanos em comparação aos animais. Ainda que isso possa soar semelhante à pergunta de Frankfurt, cabe ressaltar que ambos os filósofos parecem almejar a coisas diferentes. Enquanto esse último parte do refinamento das considerações acerca de Strawson para a formulação do seu conceito de pessoa, Taylor se nutre de pensadores como Aristóteles, Ricoeur e Heidegger – como veremos adiante –, para delinear a noção de *self*. Assim, se Taylor parte da distinção frankfurtiana de desejos de primeira e segunda ordem, isso não significa que o seu conceito de *self* se insira, ao menos particularmente, na discussão acerca da relação entre mente e corpo ou na distinção entre *persons* e *wantons*. Em outros termos, a ontologia do humano proposta por esse filósofo

³⁹ A liberdade, segundo Frankfurt, só pode ser um problema para as pessoas. Tanto os “wantons” quanto seres perfeitos (logicamente possíveis), não põem a liberdade em questão. Para os primeiros isto é impossível, já que eles são restritos aos desejos de primeira ordem (e só muito raramente aos desejos de segunda ordem). Em relação aos seres perfeitos, eles já seriam livres por si mesmos.

não se faz a partir de uma determinada estrutura, o que Frankfurt pretende estabelecer no fim das contas.

Nosso filósofo parece conferir relevância à distinção dos desejos, cunhada por Frankfurt, porque ela aponta para a motivação como um problema importante para se pensar a capacidade de auto-avaliação que coloca a liberdade como um horizonte de questionamentos para a pessoa. Taylor concorda com a intuição frankfurtiana de que as pessoas têm “o poder de avaliar” (TAYLOR, 1985a, p. 16), pois marca uma distinção que não é meramente quantitativa. As volições de segunda ordem, o ápice dos desejos de segunda ordem, não podem ser vistas como uma mera ponderação anterior à ação. Pelo contrário, elas envolvem distinções qualitativas, na medida em que estão estreitamente vinculadas aos motivos, a querer desejar um certo desejo antes de desejar um resultado x . A inspiração advém, portanto, do caráter qualitativo de nossas distinções. Todavia, Taylor pretende dar um passo além. Para ele, é preciso mais que apontar para o caráter qualitativo de nossas auto-avaliações. É necessário, igualmente, se deter mais nas motivações que estão em jogo, no que está envolvido em nossas distinções. E, para isso, ele fará uma distinção mais profunda entre avaliações fracas e avaliações fortes.

Notemos que a fecundidade da investigação entre avaliações fracas e fortes só faz sentido se não perdermos de vista o caráter heterogêneo de nossas motivações, que impele não apenas nosso agir, mas também nos diz quem somos e o que pensamos. Por isso, antes de explicitarmos o que Taylor entende por avaliações fracas e fortes (estas últimas capitais para a ontologia moral tayloriana), precisamos nos deter em algumas diferenças entre a proposta desse filósofo e a pretensão de Frankfurt, tomando o texto de 1977 como base. Esse momento é importante para colocarmos em questão algumas leituras em torno do conceito de avaliação forte de Taylor, as quais podem sugerir uma certa prioridade da vontade na posição tayloriana. Contra isso, afirmarei que as avaliações fortes só podem ser bem compreendidas com a noção de bens constitutivos e a objetividade dos bens, expostos no capítulo precedente.

Com efeito, a leitura do escrito de 1977 pode nos dar a impressão de que as distinções qualitativas são derivadas dos desejos de segunda ordem frankfurtianos e, por conseguinte, as avaliações fortes estariam prioritariamente vinculadas ao desejo. Isso pode ser visto na seguinte passagem de *What is human agency?*: “But what is distinctively human is the power to *evaluate* our desires, to regard some as desirable and others as undesirable” (TAYLOR, 1985a, p. 16). Ademais, logo em seguida Taylor vai concordar com a posição de Frankfurt sobre a auto-reflexão de nossos desejos. E a própria distinção entre avaliações fracas e fortes se faz através da categoria da vontade, como veremos na próxima seção. Tal distinção é

manifesta por uma espécie de classificação de nossos desejos em termos de valoração, isto é, atrelados às fontes morais, caracterizando, assim, nosso modo de agir (*agency*).

Abbey por exemplo, parte deste ponto para garantir um certo privilégio do desejo nas distinções qualitativas, principalmente nas avaliações fortes, quando afirma que:

Although Frankfurt does not use the term strong evaluations, his argument that individuals can see some of their desires as qualitatively different from others informs Taylor's concept of strong evaluation. So the idea of strong evaluation emerges from a picture of humans as creatures with multiple desires (ABBEY, 2000, p. 17).

Assim, a distinção hierárquica dos bens remeteria aos desejos dos indivíduos. Essa defesa é importante para a grande relevância que Abbey coloca na fenomenologia moral tayloriana. Para essa autora, o que parece estar em jogo a todo o momento é a vinculação da ontologia de Taylor às próprias práticas humanas para mostrar a crítica tayloriana às teorias morais procedimentais e utilitaristas. Por um lado, aquelas não enxergariam, em última instância, a pluralidade e profundidade das práticas morais cotidianas na medida em que tentam abarcar toda essa complexidade a partir de uma fundamentação imparcial. Por outro lado, as últimas defenderiam um fundamento quantitativo para uma experiência que é especialmente qualitativa. Deste modo, ao colocar uma certa relevância na capacidade desejante, Abbey também está mostrando que uma ontologia moral pode ser defendida por meio de nossas próprias práticas, culminando na atenção ao pluralismo de nossa época.

Mas, o que Abbey apenas indica, Paulo de Araujo parece aprofundar. Sua leitura não apenas vincula prioritariamente as distinções qualitativas à categoria do desejo, explicitando as avaliações fortes como o próprio “fundamento do pensamento moral de Taylor” (ARAUJO, 2003, p. 107), mas igualmente o aproxima de uma certa estrutura psicológica, uma “subjetividade desejante” (Ibidem, p. 113). Neste sentido, há a defesa de uma espécie de estrutura do desejo que embasa a ontologia moral tayloriana, a qual se expressaria em uma teoria da ação (Cf. Ibidem, p. 109). As distinções qualitativas do tipo de avaliações fortes, uma vez que estariam ligadas a uma estrutura desejante, poderiam fundar e formar a identidade dos seres humanos, do *self*. Essa caracterização é capital para as afirmações ulteriores propostas por Araujo, referindo-se principalmente à crítica à pretensão de neutralidade⁴⁰ – tanto nas ciências da natureza quanto em certas teorias morais – através da postura tayloriana referente à interpretação. A posição desse autor no tocante às avaliações fortes como emanções de nossos desejos morais, que envolvem valores, também apontará

⁴⁰ Tal discussão é empreendida pelo autor especialmente no capítulo 4 de sua tese.

para sua posição sobre a relação lingüística entre o bem e o *self*: “Taylor cria a idéia de que o *self* se constrói através da história das suas sensações qualitativas que ocorrem no mundo da cultura em suas diversas formas” (Ibidem, p. 148). Este seria o tema principal de *As fontes do self* e a questão do pluralismo.

Entretanto, se conferirmos preponderância à categoria do desejo no desdobramento das distinções qualitativas taylorianas, poderemos incorrer em um grave erro. Pois podemos atribuir ao desejo a capacidade de escolher bens, enquanto valores já dados e que são externos aos indivíduos. Ainda que Abbey e principalmente Araujo não tomem as escolhas como um caráter arbitrário, a concentração da defesa da vontade a despeito da capacidade racional dos indivíduos pode ser vista apenas como uma inversão da dicotomia vontade/ razão, quando na verdade o filósofo parece fugir de todas as dicotomias do tipo bem/ justiça, universalismo/ particularismo, etc⁴¹. Ademais, uma discussão que tome a ontologia tayloriana como uma teoria da ação – como coloca Araujo – empobrece a dinâmica que está em jogo no pensamento de Taylor. Primeiro porque coloca os bens inevitavelmente como valores a serem escolhidos em maior ou menor grau para a formação de uma identidade. Os bens não seriam, desta forma, constitutivos, mas sim um agregado de motivações do *self* e o que seria apenas um eixo de nossas configurações (o caráter da ação obrigatória) se mostraria como a moral inteira, fundada na capacidade de avaliação dos desejos. Em segundo lugar, as avaliações não podem ser fundamento de nossas ações porque Taylor não tem em vista um projeto de fundamentação da moral. Sua ontologia não tem pretensões de fundamentar nossas ações, mas de esclarecer a complexidade da realidade moral a partir de nossas diversas motivações, através de sua ontologia.

As avaliações fortes não poderão, como veremos no decorrer das próximas seções, ser compreendidas sem seus bens e sem o seu avaliador. Qualquer avaliação já está no interior de um certo modo de tentativa de respostas acerca de nossa situação e de nossa relação com o mundo. Ela é a explicitação do próprio conflito moral, a partir do qual sempre nos movemos em nossas práticas, porque a avaliação não é pacífica ou fácil. E estabelecê-la como fundamento é, em última instância, retirar o caráter de conflito pressuposto na ontologia moral tayloriana.

Concordo, deste modo, com a posição de Laitinen de que as distinções qualitativas (em especial as avaliações fortes) não são derivações dos desejos de segunda ordem frankfurtianos, como parece propor Abbey. Elas são, antes, crenças valorativas (*evaluative*

⁴¹ Inclusive, parece que toda a questão se resume na querela que remete a Hume e Kant, isto é, se a prioridade dos nossos juízos morais reside na vontade (nas paixões e desejos) ou na razão.

beliefs), pois estão estreitamente conectadas à objetividade dos bens constitutivos. As avaliações fortes são considerações acerca da qualidade de nossas motivações (TAYLOR, 1985a, p. 16). Em outros termos, tais avaliações têm um horizonte de sentido através do qual, em nossas práticas, orientamos nossas condutas em relação ao bem, a nós mesmos e ao mundo. Quando avaliamos, não julgamos apenas modos de ação possíveis, mas expressamos padrões a partir dos quais podemos avaliar. Por esse motivo, as avaliações são um *entre* tanto na concepção que temos de nosso modo de ser, agir e pensar, porque já sempre avaliamos dentro dos limites – não delineáveis de todo – de nossas motivações.

Isso pode ser apreendido já no texto de 1977:

We might add a fourth reservation and protest that strong evaluation is generally not of desires or motivations, but of qualities of action. I eschew some action because that is a cowardly way to *behave*, or a base *action*. The point is well taken if we mean that we are not speaking of desires alone, but we are seriously mistaken if we think that what is evaluated here are actions *as distinct from* motivations. Cowardly or other kinds of base behaviour are such partly in virtue of their motivation. So that strong evaluation necessarily involves a qualitative distinction of desires (TAYLOR, 1985a, p. 18).

Embora esta definição esteja atrelada ao termo desejo (*desire*)⁴², está explícita a noção de avaliação forte ligada às nossas motivações morais. E, se voltarmos à definição deste último termo – enquanto limite das transformações possíveis no interior de nossas configurações morais, nas quais buscamos respostas sobre o todo de nossa experiência moral –, o modo pelo qual avaliamos em termos de louvável ou vergonhoso só existe porque já nos movimentamos a partir de certos bens, expressos em nossas práticas e discursos que dão vida a esses padrões. As distinções são qualitativas porque sempre remeterão à diversidade de bens que nos constituem e são estendidas a todos porque as configurações são inescapáveis a todos nós. Em outras palavras, nossas indagações morais, a busca pelo sentido da totalidade de uma vida, são expressas por meio de nossas distinções, sobretudo, pelas nossas avaliações fortes.

O *entre* das avaliações fortes não pode ser derivado dos desejos de segunda ordem porque estes últimos estão vinculados apenas à ação (ainda que considere a motivação como um elemento importante neste tipo de desejo). Antes, esse “entre” é constituído na conformação de nosso espaço de indagações, o qual envolve mais do que querer ter um desejo de fazer *x*. Por isso tais avaliações também não podem ser fundamento para constituição de uma identidade, pois ela não está apartada das próprias práticas, da própria experiência moral enquanto um nível da realidade. Se assim o fosse, ou recairíamos em uma teoria da ação ou na prioridade do teleologismo; e, como vimos, ambos são eixos (juntamente com o eixo da

⁴² Veremos adiante como tal consideração será de alguma forma ampliada na obra de 1989.

atitude) de nosso espaço (conflituoso) de indagações, no qual as respostas não são dadas, mas rearranjadas em nossa configuração moral. Além disso, o próprio modo de avaliar já está inserido nas possibilidades desses rearranjos, visto que avaliamos por meio de conceitos.

Desta maneira, é mais apropriado falarmos de “evaluative beliefs”, se com este termo entendermos a objetividade dos bens constitutivos de nossas práticas, o que não significa que os modos de avaliação sejam válidos por si mesmos: “Strong evaluation is a matter of forming evaluative aspects of the objects of evaluation (desires, actions, emotions, characters, ways of life, situations)” (LAITINEN, 2003, p. 25). A avaliação forte, enquanto uma *avaliação ontológica*, remete à totalidade de nossas práticas e, por isso, tem de ser considerada à luz do realismo moral tayloriano, ou seja, dos bens que nos são imprescindíveis.

A partir dessas considerações preliminares poderemos, então, seguir na exposição da distinção entre avaliações fracas e fortes propostas por Taylor em “*What is human agency?*”.

2.1.2 Avaliações fracas e avaliações fortes

Taylor distingue os tipos de distinções qualitativas, como já foi mencionado, a partir da classificação dos desejos de segunda ordem desenvolvidos por Frankfurt. Para nosso filósofo, não basta atribuir aos seres humanos apenas a capacidade auto-avaliativa em suas ações, é preciso dar um passo além, a saber: analisar mais detidamente o que envolve, do ponto de vista do realismo moral tayloriano, avaliar. Grosso modo, a diferença entre ambas espécies de avaliação é a seguinte: a avaliação fraca é quando nosso modo de agir visa aos resultados enquanto a avaliação forte remete à qualidade de nossa motivação. Os dois tipos de avaliações são distinções qualitativas, isto é, apontam para caracterizações diferentes em nosso campo de indagações em profundidade.

Assim, mesmo as avaliações fracas não seriam somente de caráter quantitativo, pois tanto o modo de colocar certa pergunta como a maneira de decidi-la, não se esgotam no mero cálculo de custo-benefício. Isto diferenciaria, neste sentido, do modo pragmático da ação proposto por Habermas, por exemplo, já que ali a noção de ação é fundamentalmente instrumental: a escolha entre alternativas mais eficazes⁴³. Os tipos de respostas possíveis em uma avaliação fraca não são homogêneas, ou seja, não ficam a cargo das preferências momentâneas e mais imediatas daquele que coloca a pergunta. Tomemos o exemplo proposto

⁴³ A respeito da diferenciação dos modos de ação no uso da razão prática neste filósofo, cf. HABERMAS, 1991, p. 111-127. O uso pragmático da razão prática, em resposta à pergunta “o que devo fazer?”, se dirigiria ao arbítrio do agente racional em relação aos fins, através do qual não se encontraria nenhuma relação interna entre a vontade e a razão. Com efeito, essa relação é crucial na teoria habermasiana da moral.

por Taylor no texto de 1977, concernente à pergunta sobre onde passar suas férias, no norte ou no sul. A escolha entre o norte e o sul não visa apenas ao resultado mais vantajoso (é possível que a decisão leve em conta o custo da viagem, mas não se restringe somente a isso), pois ele dependerá de outras caracterizações: em termos de excitante e relaxante, entre um clima mais ameno e outro mais tropical, etc. Tais descrições não são meramente quantitativas, não dizem respeito a um foro privado somente. Pelo contrário, as caracterizações são imersas em uma rede conceitual mais ampla, elas são ainda possibilidades de um campo de indagações. A própria consideração sobre o que entendemos por férias, tempo livre, norte e sul já nos coloca no interior de um pano de fundo compartilhável.

Os desejos de ir ao norte ou ao sul, entretanto, são restritos ao modo de ser desejável, o que não significa serem meras preferências isoladas. Pois, o fato de colocarmos certas coisas como desejáveis igualmente nos coloca frente a um campo mais amplo de conceitos compartilhados. Mas, isso não é posto em questão, ou seja, “for something to be judged good it is sufficient that it be desired” (TAYLOR, 1985a, p. 18). Inclusive, Taylor afirma que o que está na base das avaliações fracas pode ser o que Frankfurt chama de volições de segunda ordem, porque o que conduz a determinada decisão é o desejo de ter um certo desejo efetivo. Tanto a decisão sobre onde passar as férias quanto desejar não comer doces para se manter saudável são perguntas endereçadas ao que seja mais desejável. Tais exemplos remetem apenas para o resultado porque não coloca em cena o que realmente importa para nós.

Esta é a principal diferença entre a fraqueza ou força de uma avaliação. As avaliações fortes, em contrapartida, não se esgotam no caráter desejável de uma conduta; antes, elas são conformadas pelo caráter valioso de diferentes desejos.⁴⁴ Para Taylor, a alternativa à pergunta em uma avaliação forte se dá segundo o modo valioso que sublinha as motivações que estão em jogo. Neste sentido, as avaliações fortes são prioritariamente as tentativas de resposta ao sentido de uma conduta de vida, elas conformam nosso espaço de indagações por meio das motivações que as constituem. Deste modo,

our desires are classified in such categories as higher and lower, virtuous and vicious, more and less fulfilling, more and less refined, profound and superficial, noble and base. They are judged as belonging to qualitatively different modes of life: fragmented or integrated, alienated or free, saintly, or merely human, courageous or pusillanimous and so on (TAYLOR, 1985a, p. 16).

⁴⁴ Estou traduzindo, aqui, o termo *worth* por valioso, comumente tomado por valor. Faço essa ligeira modificação para que não confundamos esse conceito com o termo valor esposado tanto nas teorias procedimentais quanto utilitaristas, as quais o pensam como valor individual. *Worth* está vinculado, na teoria tayloriana, ao caráter ontológico do bem, enquanto constituinte de nossa configuração. Creio que tal palavra é muito mais próxima do conceito de excelência definido por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, atrelada à imprescindibilidade do próprio bem, sua importância para nossa orientação.

Logo, para serem compreendidas como tais, as avaliações fortes precisam estar intrinsecamente ligadas aos bens que constituem nossas práticas. Tais bens, como foi muitas vezes mencionado, não são meros valores externos a nós, mas são conceitos imprescindíveis em nossa experiência moral. Por isso Taylor pode afirmar que as avaliações fortes remetem a um padrão “independente de meus próprios gostos e desejos, que eu deveria reconhecer” (Idem, 1989, p. 17). É uma *exigência* que, ao mesmo tempo em que está “fora” de mim, me impele a colocar as questões e posicionar-me de um certo modo. Todavia, esse padrão não é absoluto e apartado de nossas configurações. O modo como avaliamos sempre articula o que somos (“nossa situação”) e nossa relação com o mundo, visto que há uma co-constituição no julgamento de nossas decisões. Em outras palavras, a moral enquanto totalidade se manifesta nessas avaliações.

Mais do que o resultado do desejo (como nas avaliações fracas), o que esse filósofo está evidenciando é a crença avaliativa – os bens constitutivos – que já está no modo como avaliamos nossa conduta através da inter-relação dos eixos da obrigação, teleologia e atitude morais. Naturalmente, o que chamamos de crença, aqui, não está ligado a opiniões individuais ou apenas ao eixo da auto-realização moral. Como podemos notar, as crenças avaliadas remetem a convicções sobre nossa situação e nossa relação com o mundo, ou seja, é bem próximo ao que o filósofo denomina amplamente de espiritual – a ontologia que se abre para nós com nossas avaliações. São por essas convicções de fundo que as avaliações fortes remetem a um padrão compartilhado.

Além disso, a heterogeneidade dessas distinções em comparação às avaliações fracas é muito mais profunda. Pois, nessas últimas a diversidade está mais próxima dos chamados bens de vida, isto é, o critério de “bom” em uma alternativa é secundário e contingente, pois não tem em vista aquilo que realmente somos e/ ou deveríamos ser. Em outras palavras, o grau de incomensurabilidade existente entre possíveis tomadas de decisão é ocasional. A decisão de ir para o norte ou para o sul nas férias é incomensurável apenas no sentido de que é impossível estar nos dois lugares ao mesmo tempo. Ao passo que nas distinções de cunho forte a incomensurabilidade não é apenas contingente, mas sim faz parte da própria decisão. Ela faz parte porque o caráter incomensurável é um horizonte possível no interior de uma configuração. Mesmo que ela não seja algo de incontornável, ela precisa ser considerada, já que pressupõe necessariamente o conflito de nossas indagações (afinal, as avaliações fortes não são destituídas das fontes morais que as constituem).

Neste caso, não é possível medir, ponderar, entre dois bens distintos porque eles não terão o mesmo peso e a mesma importância. A ordenação de nossas configurações por meio

de nossas avaliações fortes é hierárquica porque o que está envolvido, aqui, é o que nos constitui, o que é importante para nós. Contudo, cabe ressaltar mais uma vez que a importância não está restrita à teleologia da vida, mas à sua conduta como um todo. Isso significa que ao avaliarmos estamos completamente em jogo, a totalidade da realidade moral se abre para nós. Por esse motivo Taylor critica tanto o utilitarismo, corrente que rechaça as avaliações fortes ao defender uma certa homogeneidade de decisões que podem ser calculadas a partir de um custo-benefício convergente. A hierarquização que fazemos em nossas distinções fortes, porém, não está dada em absoluto. Ela se construirá a partir de arranjos e rearranjos de nossos eixos morais, pois as motivações, como vimos anteriormente, não são fixas ou estáveis, mas sempre estão no próprio conflito da moralidade. Tal como o conceito da virtude, enquanto um meio-termo entre o excesso e a escassez, desenvolvida por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*⁴⁵, a medida tayloriana não é aritmética e por isso pode ser *interpretada* de formas diferentes em circunstâncias diversas. Isto não implica um relativismo ingênuo e radical, porquanto as interpretações do modo como avaliamos estão sujeitas a uma ordem normativa por nossas fontes morais através de seus três eixos.

Portanto, ao distinguir os tipos de distinções qualitativas a partir das quais nos movemos, Taylor pretende evidenciar o caráter incontornável das avaliações fortes na co-constituição entre o *self* e o bem. Elas são o vínculo, ou melhor, um “entre” no interior do nosso campo de indagações que diz sobre a totalidade de nossas práticas morais. Pretensão essa que pode ser conferida no refinamento dado a esse conceito na sua obra de 1989, na qual as avaliações fortes não são explicadas apenas em função de uma vontade, reconduzindo-nos à posição adotada neste trabalho.

2.1.3 Avaliações fortes e fontes morais

Se em “*What is human agency?*” as avaliações fortes são sempre explicadas em termos de desejos, podemos ver algumas interessantes modificações em *As fontes do self*. Em uma primeira definição, Taylor afirma que as avaliações fortes

envolvem discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem

⁴⁵ Como vemos, por exemplo, na seguinte passagem: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, *a mediania relativa a nós*, a qual é determinada por um princípio racional do homem dotado de sabedoria prática” (ARISTÓTELES, I, 1107a, grifo meu). Tal mediania é relativa porque refere-se a modos de ação, a certos objetos, motivos e circunstâncias.

independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados. Assim, embora possa não ser julgado um lapsos moral o fato de eu levar uma vida que na verdade não vale a pena nem traz realização, *descrever-me nesses termos* é, de certo modo, condenar-me em nome de um padrão, independentemente de meus próprios gostos e desejos, que eu deveria reconhecer (TAYLOR, 1989, p. 16-17, grifo meu).

O que está em jogo na citação supracitada não se dá apenas no nível do desejável ou do não desejável. Ao contrário, a avaliação forte, na medida em que está atrelada às nossas próprias fontes morais, delinea nosso espaço de indagações através dos próprios arranjos dos bens. O critério do desejável, desta forma, não reside (pelo menos não prioritariamente) em uma vontade que se conforma melhor ou pior a uma exigência. Não estamos falando aqui de um desejo que pode ser talhado mais propriamente. Antes, nossos próprios desejos, inclinações e escolhas já se movem na dinâmica de co-constituição entre o *self* e o bem, pois o modo como avaliamos tais desejos necessita de um pano de fundo conceitual – uma ordem normativa – de inteligibilidade, a qual é desenvolvida na obra de 1989.

Isto fica mais claro quando atentamos para a segunda frase da passagem acima. Podemos ver que o mais importante no interior de uma configuração ontologicamente entendida não é agir ou não corretamente, isto é, não é conformar nossas inclinações a um padrão e tampouco elegê-las por elas mesmas a fim de torná-las o padrão vigente. Ao contrário, é o modo como me descrevo⁴⁶ que é capital para a investigação moral de Taylor, visto que só podemos nos descrever, ao descrever nossas ações e pensamentos, a partir de uma rede conceitual, de bens que nos constituem. É esta rede conceitual que existe independentemente de nós, e não os “valores” ou certas sentenças morais como “mentir é errado”. Aqui, tal asserção só tem sentido a partir de um arranjo conceitual (as possibilidades do significado do termo “mentira”, por exemplo) através do qual compreendemos a nós mesmos e nossa relação com o mundo.

Assim, as avaliações fortes apontam justamente para a moral enquanto totalidade. Em outras palavras, é avaliando fortemente que a moralidade se abre para nós como espaço de indagações, as quais dizem respeito ao modo como ajo, mas igualmente como penso, e que são explicitadas pelos três eixos que entremeiam tal espaço. A totalidade, neste sentido, nos aparece em nossas próprias avaliações como um horizonte de conflito: é na prática mesma que a dimensão ontológica da moralidade se manifesta, para Taylor. Por outro lado, é a partir de nossas próprias avaliações fortes que podemos fazer novos arranjos de nossa rede conceitual, ou seja, os *selves* não sofrem passivamente como autômatos, uma vez que o modo

⁴⁶ A linguagem com a qual nos descrevemos através de nossas avaliações fortes será assunto para a última seção deste capítulo.

como uma configuração é delineada pode sofrer alterações, visto que ela se constitui também por nossas indagações. Mas tais alterações não são constantes, não estamos em um turbilhão de mudanças conceituais. Se assim ocorresse, não poderíamos sequer avaliar. Para uma avaliação forte ocorrer é necessário que certos bens já estejam sedimentados para que possam fazer parte da constituição das próprias indagações. É também graças a essa sedimentação conceitual que Taylor pode afirmar que há um padrão além de nossos próprios desejos, inclinações e escolhas: nossos bens tiveram um começo e podem ter um fim. E o seu fim ou sua permanência é inseparável das distinções que fazemos sobre nossas próprias práticas.

Isso pode ser exemplificado a partir do próprio conceito – caro à modernidade, segundo Taylor – de interioridade, o qual, segundo o autor, forma muitas configurações em seus arranjos com outros conceitos. O modo como o tomamos, geralmente pela noção de oposição “dentro-fora”, não é um dado universal e atemporal, mas se constitui por arranjos na tentativa de resposta às indagações pelas quais somos no interior de nossa configuração. As filosofias de Agostinho e Descartes podem ilustrar esse movimento. Enquanto que, para o primeiro, o caminho de uma reflexão interior culmina no encontro com o ser superior, para o segundo, a reflexão interior tem por objetivo uma certeza auto-suficiente para a veracidade da própria realidade. Certamente, dentre outras certezas está a prova da existência de Deus, porém esta não se dá mais nos termos agostinianos, os quais visavam à própria insuficiência humana. As tentativas de resposta às suas indagações são diferentes porque fontes arranjadas de formas diversas e mesmo outros bens estão em jogo no campo de indagações de cada um⁴⁷. Em outras palavras, suas avaliações fortes partem de outros modos de sedimentação da rede conceitual e isso incide – uma vez que conforma o pensamento de cada um – nos eixos da obrigação, da teleologia e da atitude e, conseqüentemente, na própria noção de *self*. O conceito de interioridade é exposto em ambos os pensadores, mas ele é constituído de forma diferente. Nós mesmos, ao utilizarmos tal termo em nossos discursos, não só lidamos ainda com o que significa interioridade, mas nos movemos a partir de noções como uma certeza, tão cara a Descartes, por exemplo. Contudo isso não significa que nosso espaço de questões morais seja o mesmo deste filósofo, ou mesmo que não haja nenhum pólo de contato entre nós e o autor das *Meditações*. Aliás, uma tradição só é construída se ela tem algo a nos dizer. E é a esse “algo” que Taylor se refere ao afirmar que nossas questões morais e espirituais envolvem avaliações fortes porque dizer ou descrever algo já é se posicionar de uma determinada forma, de julgar a partir de um padrão. E tal padrão é estabelecido por uma ordem normativa, pelo

⁴⁷ Para o detalhamento do exemplo das fontes morais em jogo no pensamento de cada filósofo ver os capítulos 6 e 7 da obra de 1989.

significado de experiência mais ou menos digna: “os bens que merecem nossa reverência também têm de funcionar em algum sentido como padrões para nós” (TAYLOR, 1989, p. 36).

Desta forma, a noção de crenças avaliativas é mais condizente com o que Taylor parece ter em vista, a partir do seu realismo moral. Pois, ao avaliar não estamos apenas desejando mais profundamente (não é uma espécie de emotivismo), mas explicitamos nosso amor ao bem, tal como esse filósofo entende o modo pelo qual somos movidos por bens constitutivos. É neste sentido também que nenhuma avaliação poderá se pretender neutra, pois ela é indissociável das fontes que a formam: sempre partimos de um lugar específico a respeito de nossas indagações. A abstração desse fato acarreta no próprio encobrimento do conflito, tornando qualquer argumento moral sem sentido. Se voltarmos mais uma vez ao argumento da crítica tayloriana a respeito do procedimentalismo, do utilitarismo e do relativismo, veremos que todas as posições, ao confundirem bem com valor, retiram a importância das avaliações fortes, relegando-as a meras escolhas, ou seja, alocando-as na categoria da vontade.

Em *As fontes do self*, Taylor parece precisar mais em que consiste a avaliação forte, ao vinculá-la mais detidamente à dinâmica das motivações em sua ontologia moral, não separando, assim, a racionalidade das práticas dos seus sentimentos⁴⁸. Desta maneira, o horizonte a partir do qual o conceito de avaliações fortes é investigado se amplia em função da consolidação de seu realismo moral. Razão e sentimento estão intrinsecamente ligados e enraizados em nosso espaço de indagações: um sentimento, como a raiva ou o amor, só tem sentido no interior de nossa experiência porque também nos movemos por seus conceitos. Isto, por sua vez, já nos diz da inseparabilidade das avaliações fortes em nossos discursos e práticas.

⁴⁸ Naturalmente, isso acarretará em um conceito de razão que não prescindia das avaliações fortes e, por isso, seja uma razão substantiva (ou seja, uma razão comprometida com suas fontes morais), o que Taylor denomina de razão enraizada. A esta racionalidade, o filósofo contrasta com o conceito de razão básica. Esta última pretenderia unificar e sistematizar o pensamento moral de forma universal com o intuito de retirar as distinções qualitativas que motivam tal posição. Em contrapartida, uma razão enraizada, encarnada, é aquela que tenta oferecer a melhor tentativa de resposta à questão do sentido por meio de suas próprias avaliações fortes, denominado por Taylor de princípio MD (princípio da Melhor Descrição). A este respeito, diz o filósofo: “Os termos que selecionamos têm de fazer sentido em toda a gama de usos explicativos e usos de vida. Os termos indispensáveis a estes últimos são parte da história que mais nos faz encontrar sentido em nós mesmos, exceto se e até que tenhamos para ela substitutos mais penetrantes. O resultado dessa busca de penetração é a melhor descrição que pudermos dar a qualquer dado momento, e nenhuma consideração epistemológica ou metafísica de um tipo mais geral acerca da ciência ou da natureza pode justificar a exclusão disso. A melhor descrição no sentido acima é um trunfo. Permitam-me dar a isso o nome de princípio MD” (Ibidem 84). Diferente de um princípio formal, o princípio da Melhor Descrição não está apartado das fontes de nossas práticas e discursos morais. Para uma alusão similar, ver o texto de Taylor, também de 1989, “Explicação e razão prática” (TAYLOR, 1995, p. 47-72).

2.1.4 O enraizamento das avaliações fortes

Embora já tenhamos falado sobre o enraizamento das avaliações fortes, uma vez que elas se dão no interior da própria experiência moral – e por isso não podem ser tomadas como um fundamento das ações ou da construção de uma identidade – é necessário aprofundarmos um pouco mais sobre este aspecto com a finalidade de fazermos os primeiros apontamentos para a ontologia do humano proposta pelo filósofo canadense. Para tal tarefa tomaremos dois textos. O primeiro é um artigo de Daniel M. Weinstock, cujo título *The political theory of strong evaluation* recebeu algumas considerações de Taylor. Ambos fazem parte de uma coletânea de contribuições à sua filosofia, organizadas por James Tully (1994). Quanto ao segundo, trata-se de um artigo do próprio Taylor, publicado em 1997, intitulado *La conduite d'une vie et le moment du bien* escrito especialmente para um livro de artigos do filósofo traduzidos para a língua francesa. Acredito que alguns apontamentos sobre esses escritos nos conduzirão à relação indissociável entre a constituição de uma identidade, ou melhor, de um si, e suas avaliações fortes, sem que recaiamos no argumento de fundamentação.

A proposta de Weinstock é, em última instância, defender que as instituições políticas liberais são a melhor forma de organização política adequada para abrigar a busca de diversas formas de auto-realização através da promoção do desenvolvimento das capacidades humanas voltadas para tal busca. E, a essas capacidades, o autor vincula o conceito de avaliação forte tayloriano:

In a society in which our institutions and principles of justice manifest respect for the capacity of individuals to pursue conceptions of the good, but do not place a Premium on one conception to the detriment of others, we will be more likely to develop the reflexivity with respect to our own background moral frameworks which is required to begin down the path of strong evaluation than we would be in a community which affirmed a substantive common good (TULLY, 1994, p. 187)⁴⁹.

Quando Weinstock fala de capacidades, está remetendo o conceito de avaliação forte à análise estrutural feita por Frankfurt, tal como vimos na primeira subseção. As avaliações fariam parte da estrutura da pessoa, uma vez que estariam ligadas a uma capacidade de

⁴⁹ As considerações feitas por este autor partem sobretudo do texto de 1977, mas também há referências à obra de 1989. A noção de avaliação forte enquanto capacidade de reflexão sobre os próprios desejos pode ser encontrada no texto “*What is human agency?*”, mas não é mais mencionada após a publicação de *As fontes do self*, como mostra Ruth Abbey (2000, p. 20). De fato, podemos notar após o escrito de 1989 que, com o refinamento do conceito de avaliação forte, temos em Taylor um conceito de reflexão bastante sutil, tal como aponta Laitinen (2003, p. 33): “It is not reflectivity in the sense that it would presuppose conscious reflection or deliberation, it is rather a feature of some desires or motivations that they are perceived in the light of attitudes concerning these desires”. O distanciar-se de si é já uma forma de priorizar certos bens em detrimento de outros, e não uma característica formal da estrutura humana, a ser mais desenvolvida. Assim, se o objetivo no texto de 1977 era, dentre outras coisas, investigar a questão de uma ação responsável, em *As fontes do self* tal problemática perde muito de seu peso, tendo em consideração sua dinâmica ontológica.

reflexão que incidiria sobre nossos desejos, ajudando a conformá-los e direcioná-los. E, inspirando-se no objetivo do autor de *Freedom of the will and the concept of a person*, ele arremata: “Persons would on this view be characterised as having a latent potential for the type of reflection which strong evaluation involves, but one that can be more or less developed” (Ibidem, p. 175). E a reflexão dependerá do próprio meio para o desenvolvimento pleno dos estados afetivos do indivíduo. Por conseguinte, tal como Roberto Araujo, as avaliações fortes fundamentariam a identidade pessoal, a qual seria desde sempre socializada, acarretando em uma ação mais ou menos elevada.

Aqui está a concretização do perigo de tomar as distinções qualitativas (avaliações fortes ou fracas) como capacidades coladas à identidade, uma vez que lhes retira sua dinâmica constitutiva, fixando-as em uma estrutura para além das práticas. A capacidade de avaliar seria, em outras palavras, anterior ao próprio conteúdo das avaliações e, conseqüentemente, o próprio conceito de *self* a elas vinculado ganha uma estrutura anterior à própria ação.

Ademais, por mais que sejam a partir de um padrão, a avaliação forte não é um princípio regulador que diz sobre a adoção de nossos “valores”. Antes, ao descrever-me, em meus atos ou pensamentos, estou explicitando a co-constituição entre mim e os conceitos com os quais estou sempre me interpretando⁵⁰ e, por isso, (re)interpretando a própria realidade. A universalidade das avaliações fortes (uma vez que elas nos são inescapáveis, justamente porque não podemos prescindir de nossas configurações) está muito mais no fato de que sempre hierarquizamos bens em nossas decisões e posturas. Como diz Ricoeur em *Le fondamentale et l'historique: note sur 'Sources of the self'*, elas são universais graças à “sa prétention à être partagée, sa communicabilité de principe, laquelle peut être contestée [...]” (LAFOREST; LARA, 1998, p. 21). Deste modo, a visão que Weinstock tem desse próprio conceito é “too narrow”, muito estreito, segundo Taylor (TULLY, 1994, p. 249) por apenas considerar as avaliações fortes como capacidades de refletir sobre nossos próprios “valores”. É só tomando essa concepção deste modo, isto é, fazendo a transição das distinções para o conceito de pessoa em termos estruturais, que Weinstock pode conciliar as avaliações fortes com o liberalismo (especialmente o liberalismo político de Rawls), já que o caráter motivacional é relegado ainda à condição de mero valor.

Em resposta a essa compreensão errônea, o texto *La conduite d'une vie et le moment du bien* é uma boa saída para entendermos o caráter substantivo vinculante das avaliações

⁵⁰ O conceito de interpretação é importante, na medida em que nos conduz para o caráter fluido do próprio domínio moral, configurado por nossas indagações. Pois, como veremos na terceira seção, Taylor adotará um conceito de linguagem substantiva, cuja interpretação “aims to bring to light an underlying coherence or sense” (TAYLOR, 1995b, p. 15).

fortes com respeito ao bem e ao *self*. Esse texto pretende fazer algumas considerações acerca do problema da incomensurabilidade e como ele pode ser contornado. Segundo Taylor, esse problema não pode ser evitado em qualquer discussão ética, mas disso não se segue, como já vimos (na subseção concernente à objetividade dos bens), que devemos prescindir do realismo moral porque isso significaria para o filósofo renunciar ao próprio conflito ontológico da moral. Em outros termos, implicaria a homogeneização da diversidade dos bens, ou seja, destituiria nossas avaliações fortes. Assim, qualquer crítica já tem em vista certas exigências, mesmo as chamadas críticas imparciais como o procedimentalismo. Com efeito, a noção de imparcialidade já é um bem hierarquizado.

É neste sentido que as distinções avaliadas fortemente explicitam o modo de arranjo dos bens nas configurações: “il y a des différences d’importance non seulement entre les biens, mais aussi entre les occasions où ce que nous appelons le même bien est invoqué” (TAYLOR, 1997, p. 295). Por isso, as avaliações não são uma capacidade estrutural do *self*, pois estão no interior da própria diversidade dos bens, no interior da própria experiência moral. Essa não é constituída por coisas que são incontestavelmente importantes em função de outras mais ordinárias. Ao contrário, não há uma regra bem estabelecida porque o domínio moral é marcado pelo conflito da totalidade do real. A experiência moral, enquanto conduta de uma vida, se constitui por bens de grande importância cujo nosso amor a ele coloca em jogo o próprio sentido que buscamos em nossas tentativas de resposta. Todavia, há outros elementos que constituem igualmente essa conduta, os quais, embora periféricos, podem ser fundamentais em certas avaliações. A própria “vida retoma seus direitos” (Ibidem), quando queremos colocar tais distinções em um campo de segurança, ou seja, a própria fenomenologia moral aponta para a ontologia sobre a qual nos apoiamos.

Para explicitar tal tese, Taylor nos oferece um exemplo, ou melhor, uma *narrativa* sobre a decisão de uma dirigente do Partido Verde em uma república governada por uma coalizão formada pela esquerda e pelos ecologistas. Ministra dos recursos naturais, Priscilla está diante de uma difícil decisão: para garantir a proteção das florestas tropicais de seu país (uma promessa feita a ela mesma e aos seus eleitores), ela precisaria entregar x hectares para uma empresa multinacional de cortadores de madeira. Só desta maneira, ela poderá evitar mais destruições florestais. Sua decisão não é impedir o acordo (o que seria desastroso para as políticas ambientais), mas se demitir do cargo de ministra a fim de não ter de assinar embaixo de tal deliberação.

O que poderia ser visto como falta de coragem de lutar ou como um agir estratégico para diminuir ao máximo o sofrimento do país (a destruição da floresta), é analisado por

Taylor através do pressuposto do conflito ontológico. Priscilla não ponderou entre possibilidades já dadas; não estava em jogo aceitar ou não a medida, mas sim o modo como ela julgou sua decisão, a si mesma e sua relação com o mundo. É esse *modo* que nos abre para a totalidade da realidade, posto que as avaliações já partem de uma rede conceitual compartilhada publicamente (a noção de ser fiel a seus próprios princípios) e, por isso, a relação com mundo é construída novamente, na medida em que o conceito de fidelidade – que já remete a uma tradição – é apropriado em *sua* avaliação. A decisão já parte de bens sedimentados que são rearranjados em uma circunstância específica, mas também não é uma ação sobre um dado. Aquele que decide e a decisão estão intimamente vinculados, um não existe sem o outro. Ademais, tal postura frente a um dilema – a tentativa de conferir algum sentido às nossas indagações – não é uma avaliação isolada. Não avaliamos em uma série convergente; antes, nos conduzimos em um horizonte da experiência moral como um todo – a totalidade é aberta no interior da própria avaliação. A resposta que Priscilla dá ao problema diz respeito ao que ela foi, é e pretende ser à luz dos próprios bens que a constituem. Este também não é um caso de mera auto-realização. Tal conceito está em jogo como mais um eixo que entremeia as configurações, pois a própria renúncia é encarada como obrigação de quem é fiel a si mesmo e a atitude de não faltar aos seus princípios (renunciar para não subscrever a deliberação) apontam para aquele padrão de nossas escolhas, juízos, pensamentos e ações. Para Taylor, o mais crucial neste caso, e em sua ontologia, não é o que está certo ou errado, justo ou injusto, mas *como* Priscilla (e nossa própria época) relaciona suas decisões aos bens constituídos historicamente, por meio de suas avaliações.

Vemos, portanto, que este próprio modo de arranjar os bens, ao hierarquizá-los em nossas avaliações qualitativas, já diz respeito ao que somos e ao que devemos ou queremos ser, no interior da conduta de uma vida pela busca do sentido:

En dernière instance, nous ne sommes pas là simplement pour accomplir des actes isolés, chacun étant juste, mais pour vivre une vie, ce qui veut dire être et devenir un certain type d'être humain. Une perspective éthique qui nierait en apparence cette conception – en soutenant par exemple que notre seul but doit être justement d'agir comme il faut dans chaque situation nouvelle et rien de plus – ne ferait que la confirmer. Car elle nous dirait: devenez le genre de personne capable de se consacrer entièrement aux exigences du bien dans la situation présente (ce que, manifestement, ni vous ni moi ne sommes pour l'instant) (TAYLOR, 1997, p. 299).

Em suma, para se discorrer sobre o primeiro nível da ontologia tayloriana, não podemos perder de vista esse “entre” *substantivo* na relação entre nós e o bem, pois é por ele que, como veremos, se explicita, por meio de uma linguagem substantiva, o próprio conflito moral, tomado em sua amplitude. E, uma vez que já discorreremos sobre os bens e sobre as

avaliações fortes, precisamos passar para a explicitação do outro momento da teoria moral tayloriana, a saber, a sua ontologia do humano.

2.2 Os modos de ser do *self*

Antes de tudo, cabe ressaltar por que uma ontologia do humano, delineada pelo filósofo canadense, refere-se aos modos de ser de um *self*. Em outras palavras, por que não dizer respeito à estrutura dos seres humanos (enquanto caracterizações ou propriedades fundamentais), tal como uma antropologia filosófica em geral tenta lidar? Primeiro se caracteriza esta estrutura e, a partir dela, se delineia a própria teoria moral. Kant, por exemplo, já na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, nos aponta para uma característica fundamental deste gênero: a natureza nos dotou de razão não com intuito de autoconservação ou bem-estar da espécie humana, mas sim para que a exercitemos, como uma faculdade prática, na influência sobre nossas inclinações na produção de uma boa vontade (KANT, 1785, p. 25). O homem é aquele que possui a capacidade de sujeitar sua vontade ao tribunal da razão. E mesmo o texto de Frankfurt, abordado em linhas gerais na seção precedente, parece ter em vista a caracterização do homem por meio de estruturas para além das próprias práticas (a categoria do desejo, como vimos).

Mas este tipo de investigação poderia se aplicar no caso de nosso filósofo? Taylor em uma entrevista (“*Qu’est-ce qu’une philosophie morale realiste?*”, publicada em 1998) a Phillippe de Lara afirma que toda teoria moral tem de lidar com a questão das possibilidades antropológicas de transformação (uma vez que está aliada às motivações morais) e seus limites. Em que consistem, neste sentido, possibilidades antropológicas? Seguiriam elas o modelo kantiano ou frankfurtiano, isto é, a teoria tayloriana parte já de um conceito definido de homem ou pessoa, como parece sugerir alguns escritos de fins da década de 1970 e início da década de 1980?⁵¹

Se tivermos em vista tudo o que foi dito até aqui, creio que esse não é o caso. O que Taylor parece nos mostrar com o conceito de *self* não é uma teoria que defina o ser humano (seja como ser de razão e vontade, seja como um ser de práxis) para, então, alicerçar sua teoria moral. Pelo contrário, o *self*, o si, enquanto tal é um conceito vazio, ou seja, não faz sentido falar de nós sem as fontes com as quais nos constituímos. Desta forma, muito mais do que uma antropologia tradicionalmente entendida, o que esse filósofo pretende é explicitar um

⁵¹ Sobretudo os textos “*What is human agency?*” (1977) e *The concept of a person* (1981).

dos níveis de sua ontologia do conflito, delineada em uma ontologia do humano, mas que não está dissociada de uma investigação fenomenológica. Também com relação ao *self* não podemos esquecer do duplo nível da própria empreitada desse filósofo, a saber, a identificação de nossas práticas e a explicitação do pano de fundo que lhes dá forma.

Deste modo, seu conceito de *self* não se esgota em estruturas da vontade, da racionalidade ou da ação. Não que não haja esses aspectos, mas eles só existem (fazem sentido) no interior de um espaço de indagações, em uma rede conceitual de bens constitutivos. Há *modos* de racionalidade, vontade e ação, por exemplo, porque tais características são posteriores à dinâmica entre bens e *self*. Em outros termos, o *self* é, sobretudo, auto-interpretação. Tal noção é nutrida em boa medida pela tese heideggeriana, expressa em *Ser e tempo* (capítulo 5), de que o ser-aí é disposto compreensivamente junto-a-mundo (cf. HEIDEGGER, 1926, vol.1, p.198-204), isto é, que já sempre nos movemos e nos apoiamos a partir de uma certa *disposição* das práticas e discursos, co-afetadas em nossa relação com o todo. Assim, os modos de ser do *self* remetem às compreensões possíveis no interior de configurações delineadas por nossas fontes morais.

Diante desses esclarecimentos preliminares, a análise *ontológica* do *self* se dará em quatro momentos, a saber: (1) A relação entre o *self* e o bem por meio de nossas avaliações fortes; (2) O *self* e suas configurações; (3) O *self* enquanto auto-interpretação e (4) O modo dialógico do *self*. Esses são os modos do si que Taylor visa a explicitar para a sua ontologia moral. Todas essas facetas, como veremos, pretendem responder a quatro objeções acerca do próprio conceito de objetividade, geralmente tomado por outras ciências.

Ademais, antes de avançar ao tema propriamente dito da presente seção, cabe fazermos uma observação importante acerca da metodologia da palavra *self* para nossos propósitos. É comum Taylor usar como sinônimo desse conceito os seguintes termos: identidade (*identity*), pessoa (*person*), condição de si (*selfhood*) e condição de pessoa (*personhood*), como nota Abbey. (2000, p. 57).⁵² Tal imprecisão, associada aos diversos modos de compreender cada um dos sinônimos na tradição filosófica, pode afetar a própria análise da teoria tayloriana. Assim, o que proponho inicialmente para percorrermos essa seção com a coerência necessária é trabalhar com o conceito de *self* (às vezes no original em inglês, às vezes traduzindo-o para o português pela palavra *si*) e, se for preciso, utilizar o sinônimo *selfhood*. As palavras identidade, pessoa e seu co-relato, condição de pessoa, serão ao máximo

⁵² Para as críticas feitas ao filósofo por essa falta de exatidão terminológica, ver as duas primeiras notas na referência supracitada. Quanto a esse ponto, creio que tal inexatidão não seja um problema em si mesmo se entendermos em que consiste a ontologia moral tayloriana.

evitadas nessa exposição porque todas denotam um conceito pronto, já dado, ou sugerem uma antropologia tradicionalmente entendida. Acredito que isso vai de encontro ao espírito da teoria de Taylor, a qual visa justamente mostrar as articulações constituídas historicamente entre o bem e o *self*, e manifestas na obra *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. O próprio termo identidade no título desse livro, acrescido às considerações feitas pelo filósofo em textos como: *A ética da autenticidade* (1991) e *A política do reconhecimento* (1992), mostram essa noção de identidade como um fenômeno eminentemente moderno. Nosso conceito de identidade pessoal, desta maneira, é paroquial, ou seja, foi constituído historicamente nas dinâmicas de arranjo e rearranjo de nossas fontes morais (Cf. TAYLOR, 1991, p. 78 et seq. e 1995, p. 242 et seq., respectivamente), embora em outras épocas tenha havido formas de constituição de um si. Em suma, qualquer investigação acerca do *self* em Charles Taylor só tem sentido a partir de um horizonte *ontológico temporalizado da moral*.⁵³

2.2.1 O self e o bem

A relação entre bem e *self*, como já adiantamos muitas vezes, é indissociável, isto é, é impossível qualquer investigação do si sem suas próprias fontes morais. Pois são elas que oferecem, num espaço de indagações, os limites mínimos a partir dos quais avaliamos fortemente. Em outros termos, só somos “alguém” porque nos co-constituímos constantemente pelo arranjo e rearranjo daqueles conceitos compartilhados imprescindíveis às nossas próprias práticas e discursos morais:

Só somos um *self* na medida em que certas questões são importantes. O que eu sou enquanto *self*, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significação para mim (TAYLOR, 1989, p. 52).

Por isso, falar do *self* sem esta consideração prévia é cair no vazio. O si só é enquanto um modo de ser, visto que ele já está sempre no interior de uma configuração. E, se o bem e o *self* são indissociáveis, temos que encará-lo objetivamente, tal como são os bens constitutivos na teoria tayloriana.

Vimos no capítulo precedente que a objetividade dos bens está no seu estatuto de imprescindibilidade, ou seja, não podemos sequer proferir certos discursos, viver de uma certa

⁵³ Naturalmente, Taylor com isso não nega o caráter cognitivo do ser humano, concernente às pesquisas na biologia ou na psicologia, por exemplo (embora muitas vezes, ele discorde dos pressupostos filosóficos com os quais essas abordagens em geral lidam). Mas, o que ele propõe é que em uma explicação moral da realidade nós não nos esgotamos nessa característica e tampouco ela é a mais importante.

maneira sem a noção de certos bens. É um princípio constitutivo, tal como Taylor o entende. Assim, não escolhemos falar e viver a partir de um conceito como o de justiça, mas somos chamados de um certo modo a orientar nossas práticas em função desta noção. Por outro lado, tal conceito não é imutável exatamente porque nós também estamos em jogo nessa dinâmica, nós arranjamos e rearranjamos este conceito com outros conceitos, os vinculamos a outras fontes morais, mas desde uma ordem normativa conformada por essa própria relação entre mim e os bens. Analogamente ao conceito de bens, o *self* também tem um caráter objetivo: há de *fato* em nossas práticas essa noção. Não nos portamos no mundo sem nos compreendermos como um *self*, que possui certas características, que se movimenta de um certo modo, que pensa, julga, age, sente de determinada maneira.

Entretanto, tal objetividade sempre tem em vista o seu uso constitutivo. Tal como na discussão anterior referente aos bens, o termo *self* não é um princípio para além das nossas práticas (anteriormente denominado de princípio regulativo), por isso é um conceito sem sentido tomado por si só. Se voltarmos à noção de objetividade que Taylor nos oferece nas páginas 82 e 97 de *As fontes do self* (ver a transcrição nas páginas 50 e 66 do primeiro capítulo, respectivamente), veremos que há dois aspectos que não podem ser negligenciados. O primeiro versa sobre a relação entre objetividade e sentido: para algo ser objetivo ele precisa ter sentido nas ações e sentimentos de nós mesmos e dos outros. O segundo aspecto desvincula as noções de objetividade e realidade da categoria de propriedade: não temos de invocar uma série de propriedades e estruturas que definem algo *a priori*. Ambas as considerações são aplicáveis tanto aos bens quanto ao *self*, para Taylor. Este não pode ser caracterizado para além da fenomenologia da própria experiência moral (precisa considerar esses próprios sentimentos e ações) e tampouco pode perder de vista a questão do conflito ontológico com o qual nos deparamos em nossas tentativas de conferir a melhor descrição de nós mesmos e do mundo, isto é, de avaliar fortemente:

a noção de *self* que o vincula à nossa necessidade de identidade pretende apreender esta característica crucial do agir humano, a de que não podemos dispensar alguma orientação para o bem, de que essencialmente somos (isto é, definimo-nos ao menos, *inter alia*, por) a posição que assumimos em relação a isso (TAYLOR, 1989, p. 51).

Tal posição quanto a esse primeiro modo de ser do *self* – sua indissociabilidade dos bens – pretende prioritariamente responder a uma defesa corrente acerca da objetividade, em geral tomada nas ciências naturais e que por vezes é adotada na investigação acerca do si em

algumas investigações na sociologia e na psicologia.⁵⁴ A objetividade, com a qual Taylor se contrapõe, almeja estudar um objeto em si mesmo, isto é, sem interferência do sujeito. Há uma distinção analítica entre descrição e objeto. Ao contrário, para esse filósofo tal distinção não pode ser feita porque estamos desde sempre nos orientando a partir de certos bens, um *self*: “must be a being with his own point of view on things. The life-plan, the choices, the sense of self must be attributable to him as in some sense their point of origin” (Idem, 1985a, p. 97). Objetividade, segundo Taylor, não requer neutralidade e imparcialidade. Quando nos descrevemos, já nos apoiamos em conceitos substancialmente compartilhados, tais como capacidade de ação, de desejar algo, de julgar, etc., e, com isso, também descrevemos o mundo. Aqueles mesmos conceitos, em sua explicitação, já são avaliados qualitativamente. Não há um *a priori* do si.

Um exemplo do tipo de objetividade com a qual Taylor se confronta pode ser visto na psicologia genética. Segundo o autor, os pressupostos ontológicos, com o quais essa linha de pesquisa lida, não diferem muito do próprio behaviorismo, cuja explicação da “performance” humana é retirada de seu contexto compreensivo. Tanto o cognitivismo quanto o behaviorismo têm como paradigma um “materialismo mecanicista” (*mechanistic materialism*) (Idem, 1985a, p. 188), isto é, tomam o *self* como um portador de propriedades. Isto retira justamente o horizonte de sentido sobre o qual Taylor tanto enfatiza em sua teoria, pois como os sentimentos, os modos de agir e de pensar podem ser “descolados” de uma estrutura mais fundamental analisável, a relação entre si mesmo e o mundo através de suas tentativas de resposta se extingue. Mais uma vez, é o conflito substancial da moral que está sendo rechaçado.

Naturalmente, ao criticar esses modos de entender o *self*, a teoria tayloriana vai totalmente de encontro a outras teorias morais que partam desse pressuposto, como a teoria discursiva da moral habermasiana, já vista algumas vezes. No fundo, ainda que negue uma antropologia de fato, Habermas se nutriria de uma antropologia tradicional pela via dos estudos de Kohlberg sobre o desenvolvimento moral de um indivíduo. A justificativa da empreitada do filósofo alemão estaria garantida com os estudos de psicologia cognitiva capaz de definir o desenvolvimento cognitivo (em termos estruturais) do ser humano. Estaríamos ainda, segundo Taylor, tomando a nós como uma consciência que possui estruturas ou propriedades definidas (cf. HABERMAS, 1983, p. 143-233) e tomando a moral

⁵⁴ Sobre essa crítica, cf. nota 7 do primeiro capítulo, bem como o texto *Interpretation and the sciences of man* (TAYLOR, 1985b, p. 15-57).

fundamentalmente como uma teoria da ação ancorada em tais propriedades, sob a noção dos diferentes estágios do processo cognitivo.

O *self* perderia, com a defesa de uma noção tradicional de objetividade, seu horizonte de significado, isto é, de que as coisas, por serem importantes para si, são indissociadas de um certo modo de se portar no mundo. Tais coisas são justamente a variedade de fontes que constitui o *selfhood*. Um si não é tampouco definido por bens específicos; ao contrário, ele pressupõe a pluralidade dos bens e a pluralidade de possibilidades de conformação destes bens, o que pode, inclusive, implicar modos que se auto-anulem, nas hierarquizações circunstanciais feitas diante de um dilema, por exemplo. Posso ao mesmo tempo me ver impelido a dois ou mais bens que estão em conflito.⁵⁵ Isto garante, assim, a fluidez de nossa condição, já que os bens são temporalizados. Bem e *self* são co-constituídos historicamente. Mas essa historicidade, como já apontamos na explicitação dos bens constitutivos, não visa a um progresso. E essa dinâmica também não é boa por si só: o que estamos querendo dizer com o aspecto temporal do *selfhood* é simplesmente não tomá-lo em uma forma fixa, ou uma essência que se manteria a despeito da própria contingência. Por outro lado, porque estamos limitados (ainda que não de maneira forte) a configurações formadas substancialmente, não somos puro devir; antes, conseguimos comunicar a um outro sobre nós mesmos – há uma compreensão tácita, um pano de fundo conformado. Logo, é impossível tomar o si como objeto de estudo para além das coisas que lhes são importantes. O *self* não é neutro, ele se define por meio de suas avaliações fortes. A motivação é inseparável de nossas práticas e discursos: “sólo puedo definir mi identidad contra el transfondo de aquellas cosas que tienen importancia” (TAYLOR, 1991, p. 75). E esse “transfondo” é (são) justamente a(s) configuração(ões) no interior da(s) qual(is) sempre nos movemos.

2.2.2 O *self* e suas configurações

O segundo modo de ser do *self* está na imprescindibilidade de suas configurações. Vimos como as configurações – enquanto espaço de indagações – é a conformação do domínio moral, o qual é entendido em termos de totalidade do real. Em outros termos, o que está em jogo é como certas posições são possíveis a partir de fontes que nos impelem, ao

⁵⁵ Podemos ver essa questão no próprio exemplo dado por Taylor em *La conduite d'une vie et le moment du bien*. Com efeito, Priscilla ao tomar sua decisão, coloca em jogo – e em questão – o que ela é. Sua tentativa de resposta é justamente avaliando fortemente, hierarquizando bens.

mesmo tempo em que queremos ser impelidos (não há uma oposição “dentro-fora”, aqui, justamente porque descrição e objeto descrito não estão cindidos). Se retornarmos mais uma vez ao dilema de Priscilla, proposto pelo filósofo à guisa de ilustração da relação entre fenomenologia e ontologia moral, veremos que nossa “heroína” só pode decidir se demitir do cargo de ministra porque há um entrecruzamento de diversas fontes, relacionando diferentes configurações, as quais, por sua vez, são intrinsecamente entrelaçadas. Ser fiel a si mesma, o sentimento de responsabilidade frente à natureza (não como um recurso natural, algo que está à mão, mas sim como algo que merece respeito), a noção de confiança para com outro, são algumas das avaliações que foram hierarquizadas e que abrem e compõem novos espaços a partir dos quais uma decisão é possível. Mas ela não seria a única. Esses mesmos conceitos poderiam ser arrançados de forma que Priscilla se sentisse impelida a continuar no seu cargo a fim de fiscalizar os trâmites necessários. Aqui, a noção de responsabilidade mudaria significativamente, ela estaria atrelada à valoração do seu cargo, do seu trabalho como ambientalista. Além disso, ser responsável poderia igualmente denotar a maximização dos benefícios da população (o que comumente chamamos hoje de “desenvolvimento sustentável”) aliada a uma consciência mais ecológica. E, porque as descrições são múltiplas (obviamente a partir da ordem normativa, de um espaço configurado) para os dilemas e tentativas de respostas, o significado de ser um *self* ganha novos contornos. Ser responsável no primeiro caso é bem diferente de ser responsável no segundo. Embora o conceito seja o mesmo, a busca pelo sentido transforma seu significado no interior de nossas configurações. O ato de sua demissão “prendre une part directe à un acte de profanation de notre forêt tropicale va si profondément à l’encontre de ce que je deviens, de ce que je m’efforce de devenir, que cela constitue une sorte de violence à mon égard”, diz Priscilla (TAYLOR, 1997, p. 302). Essa decisão não requer uma regra universal, não se pretende, aqui, eleger uma “razão básica” (cf. nota 13), nas palavras de Taylor, a partir do qual o *self* precisa agir. Para ele, os modelos de razão básica retiram a decisão de sua própria circunstância, do seu próprio dilema, e são alçadas a um nível superior do próprio evento, na medida em que buscam englobar todas as possíveis decisões a partir de um parâmetro específico.

O que Priscilla faz não é eleger uma norma, ou seguir um “imperativo da razão”, mas é tentar da melhor maneira possível responder a um dilema que lhe toca profundamente, que diz respeito ao que ela mesma é ou deve ser. E isso não pode ser separado das fontes a partir das quais o próprio dilema aparece como ser fiel a si mesma e à veneração da natureza enquanto tal. Por isso não é mero valor, ela não escolhe o que fazer, ponderando alternativas, mas é impelida por certos bens trabalhados por suas próprias questões e aspirações. Há, de

fato, um círculo entre ser, pensar e agir que nunca poderá ser completamente explicitado, porquanto é impossível dissecar nossa experiência moral. O conflito substantivo impede isso. Para a outra espécie de decisão que Priscilla poderia empreender, como a que foi esboçada há pouco, o espaço de indagações tem de ser conformado de outra maneira. Ele jamais é o mesmo e jamais deixa de existir conosco. Isso exemplifica, assim, o segundo modo de ser do *self*: “só somos um *self* na medida em que nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem” (TAYLOR, 1989, p. 52).

Nos orientamos para o bem porque estamos já em um espaço de sentido, a orientação – como veremos na terceira seção – requer que percorramos o melhor caminho para a descrição desse sentido. Mas o percurso não se dá em termos de eficácia, mas daquilo que é melhor ou superior, ou seja, nos conduzimos por meio de nossas avaliações fortes. Essa busca pelo sentido está intimamente ligada ao que Taylor chamou de princípio MD (cf. nota 13). Com as tentativas de melhor descrição possíveis, estamos igualmente tentando nos descrever através do vocabulário substancial dos bens. Assim, com a definição supracitada do segundo modo de ser do *self*, Taylor mais uma vez está respondendo a uma outra característica atribuída comumente à objetividade e que influencia fortemente o que estamos chamando de investigação antropológica tradicional. Sua postura é contra a definição de um objeto independente de quaisquer tentativas de resposta (crenças, descrições, interpretações, resoluções) do sujeito. Na verdade, essa apreciação é o desdobramento da primeira crítica – a noção de um objeto “absoluto” que guarda em si tudo o que pode e deve ser apreendido –, já que, ao tomar a nós mesmos como suporte de propriedades, infere que podemos investigar o que é essencial, retirando-as, desse modo, do objeto. A estrutura da ação, as asserções dos códigos, o vocabulário dos sentimentos, etc., todos eles poderiam ser apreendidos pormenorizadamente sem que aquele que age, fala e sente esteja em jogo. Daí podermos falar em análise da linguagem e metaética, cujo foco de investigação reside nos atos de fala, na estrutura da vontade e da mente, na intenção, entre outros, sem que pretensamente estejamos em foco também. Com efeito, este tipo de análise depende já de uma disposição das configurações, através de conteúdos motivacionais de ordem moral (também epistemológica, mas aqui não há uma diferença nítida entre ambas). A esse respeito afirma o filósofo canadense: “the ideal of the modern free subject, capable of objectifying the world, and reasoning about in a detached, instrumental way, is a novel variant of this very old aspiration to spiritual freedom” (TAYLOR, 1985a, p. 112-113).⁵⁶

⁵⁶ Essa afirmação é desdobrada em boa medida na análise sobre “O *self* pontual de Locke” (TAYLOR, 1989, p. 209-229), na qual Taylor busca neste filósofo algumas das raízes das fontes contemporâneas para a noção tradicional de objetividade: “a

Ser um *self*, para Taylor, não é ser (somente) um organismo, um ser vivo. Vida, neste caso, tem uma noção mais ampla. Tomada moralmente, ela remete muito mais às nossas condutas, à nossa orientação para o bem. Ela é muito próxima das palavras de Ricoeur acerca da ética aristotélica, na qual “le mot ‘vie’ désigne l’homme tout entier par opposition avec les pratiques fragmentées” (RICOEUR, 1990, p. 208-209). Por práticas fragmentadas entendemos justamente a noção de *self* dissecada em suas propriedades: não apenas traços biológicos, cognitivos, mas também seus atos de fala, suas inclinações e igualmente seus papéis sociais (ser uma mãe na vida privada e na vida pública figurar como feminista, por exemplo). As práticas fragmentadas, das quais fala Ricoeur, seriam analisadas distintamente (ou seja, sem grandes interferências) por “áreas” distintas do conhecimento, por esferas do real. O si seria, portanto, a agregação de traços diversos, justificando a especialidade de esfera do saber. Em oposição à fragmentação e à neutralidade, Taylor tem em vista a interdependência entre nós e nossas configurações. Em suma, entre nós mesmos e a abertura de totalidade da realidade moral.⁵⁷

É claro que, na medida em que Taylor não dissocia a descrição do objeto descrito, isto é, entre *self* e bem, entre o *self* e suas avaliações fortes, qualquer pretensão de segurança e certeza absoluta está descartada de antemão. O *self*, como um nível da ontologia moral, não é estável e todo critério de melhor demonstração a partir do qual explicitamos seus modos de ser já carece de completude. Nunca iremos dizer plenamente o que somos e o que devemos ser, porque somos sempre em virtude de algo ou, em outras palavras, porque o *self* se auto-interpreta.

2.2.3 O *self* enquanto auto-interpretação

O *self* enquanto auto-interpretação é o terceiro modo a ser explicitado nesta seção. Na medida em que ele se define por meio de coisas que são significativas, isto é, pelos bens que o constitui, e que tais coisas só são possíveis a partir de uma configuração específica, na qual avaliamos fortemente, o *self* não pode prescindir da própria linguagem de nossas distinções qualitativas. A linguagem das distinções qualitativas, co-constituída pelas fontes morais, não pode ser, por seu turno, marcada pela imparcialidade e neutralidade. Desta maneira, ela, como um modo de ser do *selfhood*, define o significado daquilo que tem importância para nós

objetividade radical só é inteligível e acessível por meio de uma subjetividade radical” (Ibidem, p. 229). E essa subjetividade radical, por seu turno, visa a uma liberdade radical do sujeito frente o seu objeto, uma liberdade quase espiritual.

⁵⁷ Essa noção ficará mais clara quando chegarmos à última seção, que tematizará a conduta de vida em termos de narrativa do *self*, por meio das apropriações de Ricoeur e MacIntyre.

através de nossa busca pelo sentido. A linguagem também é substantiva historicamente⁵⁸, acarretando em modos de explicitação de seu conteúdo para a definição do si. Mas como se dá tal explicitação? Certamente não é partindo da análise da linguagem em sua estrutura básica no domínio moral, mas sim – mais uma vez – levando em consideração as práticas e discursos em que exprimimos algo. Taylor não tem em vista o processo analítico do *self*, mas suas interpretações: quando digo que algo é importante, já estou me compreendendo a partir de um campo interpretativo, no qual me oriento em direção ao bem. A análise, em contrapartida, só poderia ser defendida se mantivéssemos o *self* como uma estrutura composta por traços. A objetividade de sua investigação pretende ultrapassar, portanto, as dicotomias descrição/objeto, fatos/ valores: “What we are at any moment is, one might say, partly constituted by our self-understanding” (TAYLOR, 1985a, p. 189).

Isto não significa, entretanto, que nunca possamos descrever quem somos. Um “auto-entendimento” de si não nos é vedado; afinal, quando avaliamos fortemente, já estamos – ainda que implicitamente – dizendo o que somos e o que queremos ou devemos ser. Priscilla tinha um parâmetro mínimo dessa compreensão em sua decisão. A justificativa de sua demissão levou em conta necessariamente aquilo que ela tem de ser. Em princípio, podemos explicitar um objeto em uma descrição e é isso o que fazemos a todo o momento diante de nossas indagações: por meio das nossas avaliações tentamos formular respostas sobre nossa situação e nossa relação com o mundo. Mas, dado que o *self* não pode ser separado de suas práticas, essa descrição nunca será completa – nunca nos apreenderemos por inteiro, pois somos movidos pela dinâmica própria do ato de interpretar e aquilo que é interpretado. Sujeito e objeto não são cindidos, não há uma distância total entre nós e os bens que nos impelem e, por isso, nossas auto-interpretações podem mudar, visto que bens podem ser arranjados de uma outra forma em uma outra circunstância. Aliás, o próprio conflito ontológico proporciona isso. Como estamos sempre tentando formular da melhor maneira possível nosso espaço de indagações, essas descrições podem se enriquecer ou mesmo empobrecer, afetando o *self* enquanto avaliador forte.

O conceito de interpretação de Taylor vem da tradição hermenêutica e, segundo ele, é

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

⁵⁸ Veremos isso melhor na seção subsequente.

Assim, quando Taylor afirma que somos animais interpretativos ou somos constituídos por nossas auto-interpretações, quer dizer que estamos sempre, em nossa experiência moral, tentando colocar em evidência o que somos no interior dos dilemas morais. Estamos, deste modo, tentando dar sentido às coisas que são importantes para nós, isto é, o significado de nossas interpretações. Há, por conseguinte, uma distinção sutil entre sentido e significado. O sentido é a conformação do significado em um campo interpretativo ou, em outras palavras, um determinado bem só o é em relação a um *self* no interior de suas configurações. Por isso, um termo como responsabilidade, embora tenha o mesmo nome, pode adquirir um sentido diferente em contextos diferentes. E, se um sentido muda, isto pode acarretar na mudança de outros elementos, reconfigurando nosso espaço de indagações (cf. *Ibidem*, p. 21-23) em nossa experiência, porque a inteligibilidade de um conceito tal como responsabilidade implica uma experiência do que seja isso para que possamos proferir discursos em seu nome. Como vimos, a realidade desse conceito está na sua imprescindibilidade.

A semelhança dessa consideração acerca da interpretação com o segundo Wittgenstein não é arbitrária. Taylor justamente se nutre principalmente das *Investigações filosóficas*, na qual aquele filósofo defende a linguagem em seu uso no interior de contextos específicos. Tal uso sempre tem em vista uma finalidade, ele não é, então, distanciando daquele que enuncia: “Os conceitos levam-nos a fazer investigações. São a expressão do nosso interesse e guiam o nosso interesse” (WITTGENSTEIN, 1953, p. 458, § 570). Tal afirmação se coaduna inteiramente com o que Taylor pretende em sua teoria, uma vez que somos de algum modo chamados a nos posicionar de uma determinada forma pelos bens, a interpretação é sempre motivada por certas fontes porque qualquer tentativa de formulação e descrição de nós mesmos já pressupõe bens. Certos conceitos levam-nos a formular nossas tentativas de resposta de um certo modo e, com isso, já nos compreendemos de uma maneira específica: uma investigação qualquer não pode prescindir de suas próprias fontes morais. Com efeito, a segunda parte de *As fontes do self* (partes II a V) trata justamente da dinâmica de tentativas de formulação sobre nossa condição de homens modernos, isto é, como diversas fontes e configurações estão entremeadas no que chamamos hoje de *self* moderno – como a interioridade, a afirmação da vida cotidiana e a noção expressivista da natureza foram um problema a partir de diferentes formas, diferentes interpretações.

Todavia, não é só da filosofia de Wittgenstein que Taylor se apropria para a definição do *self* como auto-interpretação. Heidegger é, como já apontamos no início desta seção, um autor extremamente importante para esse tema. Pois o *self* é compreensão, tal como Heidegger pensa o ser-aí em *Ser e tempo*, isto é, sempre nos compreendemos a partir de certas

possibilidades abertas em nossa própria relação com o mundo, ainda que não o façamos explicitamente. Tais possibilidades, por sua vez, são arranjadas de uma certa maneira. Segundo Heidegger⁵⁹, a interpretação é exatamente esse modo de “elaborar em formas”, de arranjo:

Nela [na interpretação], a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão (HEIDEGGER, 1926, p. 204, § 32).

Assim, a interpretação é derivada da compreensão, na medida em que concretiza as possibilidades dadas compreensivamente, ou seja, no interior do campo de jogo que é mundo, já que o ser-aí enquanto projeto está sempre articulado com a compreensão de mundo (compreensão de ser sedimentada). No entanto, o interpretar não está restrito apenas ao âmbito das proposições. Ao contrário, há uma interpretação anterior à interpretação de enunciados na própria cotidianidade.

De forma análoga, a auto-interpretação do *self* tayloriano só é possível a partir de uma certa orientação (compreensão) ao bem. Há um pano de fundo inteligível a partir do qual sempre nos apoiamos e nos movemos. A interpretação, entendida como a tentativa de tornar algo mais claro, de dar sentido a algo confuso, necessita de um campo compreensivo, a partir do qual possibilidades de respostas aparecem, ainda que de forma encoberta. A formulação dessas possibilidades, ou seja, a forma como uma resposta é tomada como tal é a interpretação de si em relação ao mundo (o ser-no-mundo heideggeriano).⁶⁰

Grande parte da importância da filosofia de Wittgenstein e Heidegger para a teoria de Taylor vem da consideração que ambos fizeram acerca da indissociabilidade entre o si e as suas práticas. Inclusive, a interpretação requer essa postura, ela corrobora com os modos de ser do *self* relatados anteriormente. E, uma vez que essas práticas são sempre substantivas, isto é, sempre envolvem avaliações acerca de bens, um *self* só pode ser investigado fenomenologicamente – tal como aparece na própria experiência. Isso significa, portanto, que a investigação deve dar-se a partir de seus modos. E, por isso, o que está em jogo não é prioritariamente se o modo como nos vemos é melhor ou pior, certo ou errado. Como nota Abbey (2000, p. 59), a auto-interpretação se dá em dois níveis que se interpenetram, a saber,

⁵⁹ Tanto Heidegger quanto Wittgenstein são citados apenas à guisa de maiores esclarecimentos acerca da questão da interpretação em Charles Taylor. Ao fazer isso, não estou me comprometendo com outras discussões e/ou apropriações do pensamento daqueles filósofos.

⁶⁰ A esse respeito podemos também recorrer a Ricoeur (1990, p. 210-211): “l’idée d’interprétation ajoute, à la simple idée de signification, celle de signification pour quelqu’un”.

essa auto-interpretação pode falhar (posso de algum modo não evidenciar o modo confuso como sou de início, até porque a interpretação nunca é completa) e ela também não é um construto meu, isto é, não digo quem eu sou arbitrariamente. Se assim o fosse, cairíamos em um relativismo: cada qual escolhe quem é, na medida em que escolhe seus valores. Mas, diria Taylor, o próprio relativismo para afirmar tal postura, precisa trabalhar com uma certa relação de *self* e bem (a noção de indivíduos dotados de puro livre-arbítrio que escolhem valores desde sempre dados). O relativista, querendo ou não, se auto-interpreta a partir de uma ordem normativa, ele não está além ou aquém de suas próprias configurações. De maneira semelhante um universalista radical também não foge de suas interpretações: a noção de um indivíduo com uma estrutura mais fundamental, além da experiência, só pode partir desses conceitos porque os elaborou a partir de um campo compreensivo.

Todavia, com a noção de auto-interpretação tayloriana podemos recair – analogamente com respeito aos bens constitutivos – na incomensurabilidade de interpretações diversas. Decerto, por tudo o que já discorremos até aqui, podemos concluir que Taylor (seja pela via da crítica ao relativismo, seja pela própria noção de objetividade e do conceito de configuração por ele defendida) não aceita qualquer acusação referente à não inteligibilidade do *selfhood*. E isso por duas razões complementares: a primeira, que já vimos, consiste na mesma noção de objetividade moral – não podemos nos compreender sem a noção de ser um *self* – e a segunda diz respeito à comunicabilidade de ser um *self* – só podemos ser um si em relação a outros “sis”. Esse é, pois, o último modo de ser do *self*, sua dialogicidade.

2.2.4 O modo dialógico do *self*

Falar do caráter dialógico do indivíduo não é exatamente uma novidade em termos de ética contemporânea. Hoje é praticamente impossível desconsiderar o papel compartilhado que a linguagem possui para a efetiva inserção em comunidades, ou como alguns denominam “processos de socialização”, já que ela não se restringe somente às questões éticas, mas igualmente influencia os modos de pensar a filosofia política de nossa época (através das considerações sobre o direito local ou internacional, a questão do multiculturalismo, das políticas de reconhecimento, etc). Apenas para citar alguns pensadores que, em suas teorias morais, colocam o papel dialógico do indivíduo no centro das discussões éticas, temos:

Habermas, Ricoeur, Honneth.⁶¹ Entretanto, a maneira como esse caráter dialógico é concebido difere, em cada autor, em maior ou menor grau. Tomemos os casos dos dois primeiros filósofos, por exemplo.

A investigação da moral de Habermas é uma teoria discursiva, ou seja, já tem como o foco o problema a relação entre nós e a linguagem. A sua empreitada na fundamentação da moral tem de levar em conta a capacidade humana de proferir e ponderar discursos em geral e, por isso, também as normas. Não podemos, segundo o filósofo alemão, esperar que a justificação de um código seja tomada individualmente e corroborada unanimemente. Antes, é através do diálogo que os participantes – enquanto comunidade de fala – podem atingir o interesse simétrico de seus juízos morais. Isto é explícito no próprio princípio de fundamentação dos juízos morais, princípio (U), como já visto (cf. a subseção “Fontes morais e bens constitutivos”, no primeiro capítulo). Assim, para a efetividade de um fato moral, é necessário o assentimento de todos os envolvidos por meio de seus discursos. A linguagem é o *medium* para a transposição de uma autocompreensão de si para uma intercompreensão, ou seja, é ela que garante a intersubjetividade, a comunicabilidade, nos espaços de debate público. O que interessa para nós nesta brevíssima apresentação do lugar da linguagem na teoria habermasiana do discurso é sua importância para a construção potencial do consenso sobre o mundo. A razão é comunicativa, está presente em todos as esferas do conhecimento (mundos objetivo, moral e subjetivo).

Quanto à filosofia de Ricoeur, a linguagem não tem importância apenas para o debate público⁶² (linguagem enquanto prescrição de normas) e a própria descrição de homem em terceira pessoa, mas também uma linguagem que *conta* a conduta de uma vida – o que o filósofo denomina narrativa. A importância desta está na mediação entre a descrição de mim e a prescrição do que devo ou posso me tornar, implicando dois usos do conceito de identidade, a saber: eu mesmo e eu como um outro, nas próprias interações. E é graças a essa dimensão de mediação que a narrativa aponta para uma concepção de linguagem mais larga, denotando a relação entre o si e a totalidade de sua própria vida. É no contar e no escutar de uma história que se abre a dinâmica temporal daquilo que sou para aquilo que posso vir a ser através das componentes da própria narrativa. Uma linguagem narrativa, para Ricoeur, é uma linguagem que nos constitui, pois desde sempre nos assumimos no interior de uma história – em relação

⁶¹ A esse respeito, cf. nesta bibliografia HABERMAS, 1983; RICOEUR, 1990; HONNETH, 1998, mas especialmente o seu livro de 1992 (*Luta por reconhecimento: a gramática dos conflitos morais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003).

⁶² Não estou desconsiderando, aqui, o papel da linguagem para a própria autocompreensão de si na teoria de Habermas. Contudo, ela repousa fundamentalmente no uso público da razão comunicativa, reflexo da prioridade do justo sobre o bem que é defendida pelo filósofo.

a nossa ascendência biológica, mas igualmente em relação a uma tradição. Nossa identidade é, antes de tudo, identidade narrativa.

Como podemos notar, o diálogo é parte constitutiva da teoria de ambos os filósofos citados, porém em cada um ele assume um papel diferente em função do que cada projeto pretende respectivamente. Em Habermas, uma apreciação da linguagem significa em boa medida reassumir a herança kantiana em termos lingüísticos a partir do pressuposto da intersubjetividade. O princípio de universalização para a fundamentação e justificação de normas tem o espírito do imperativo categórico de Kant. E a linguagem é parte desse caráter inescapável do humano (de alguma forma, é uma capacidade dada aos sujeitos), ela está ligada à estrutura procedimental da ação. De outra forma, a vinculação da linguagem no filósofo francês através do fio da narrativa, não é um fato bruto dado ao ser humano, mas o compõe. E, como essa composição depende de uma história na qual essa identidade é construída, ela está sempre projetada em outras relações, isto é, ela precisa ser contada e ouvida não só por si mesmo como pelo outro e é aí que está o diálogo. A estrutura do contar coloca, então, em evidência o campo prático e a antecipação ética (o que eu quero me tornar), na tentativa de conciliar, em alguma medida, a tradição aristotélica teleológica e a tradição kantiana deontológica em relação à tensão encontrada na própria identidade. Identidade essa que exige a coesão da mesmidade e da ipseidade por uma hermenêutica de um si que é ele mesmo enquanto é igualmente outro.

Tal como Habermas e Ricoeur, Taylor não desconsidera o papel do diálogo para a formação de um si. Mas, o modo dialógico de ser do *self* tem em vista a motivação moral como condutora desse próprio diálogo, sem desconsiderar também os outros modos do *selfhood*: a sua relação com o bem por meio de nossas avaliações fortes, a imprescindibilidade das suas configurações e seu modo auto-interpretativo. Sobre esse quarto modo Taylor afirma: “Só se é um *self* no meio de outros. Um *self* nunca pode ser descrito sem referência aos que o cercam” (TAYLOR, 1989, p. 53). Tal afirmação denota exatamente a investigação acerca de uma comunidade lingüística compreendida em termos substantivos.

Para o empreendimento da tarefa de analisar o significado de comunidade lingüística compartilhada substantivamente na ontologia tayloriana, devemos ver primeiro como esse quarto modo responde ao problema da objetividade enfrentado por esse filósofo. Se um objeto de estudo for tomado em absoluto, cuja descrição se encontra apartada do próprio objeto de estudo, certamente são igualmente rechaçadas quaisquer tentativas de interferências ou referência ao ambiente que o cerca (pelo menos em princípio). Quando essa lógica metodológica é aplicada aos *selves*, a investigação se dá por aqueles caracteres fundamentais

que podem ser descolados das práticas, a partir do isolamento de suas propriedades. Assim, para uma investigação sobre o diálogo, por exemplo, se poderia analisar estruturas psíquicas ou mentais a partir das quais podemos estabelecer comunicação com outros seres humanos. Essa análise, por seu turno, desconsideraria os discursos propriamente ditos e se concentraria na capacidade do falar mesmo, ou na forma com que dizemos as coisas (os atos de fala).

A essa forma de estudo sobre o diálogo, Taylor afirmaria que não é uma tarefa profícua se estamos nos movendo no nível moral da realidade (seria até mesmo sem sentido). Com efeito, sua tarefa é mostrar que o *self* tem de ser investigado como aparece, isto é, em meio às suas práticas. A comunicação entre *selves*, neste sentido, não pode desconsiderar os bens a partir dos quais a comunicabilidade se dá. Mais uma vez estamos às voltas com o problema da incomensurabilidade: em que medida temos como estudar o diálogo em termos substantivos; até que ponto a comunicação – por ser universal – se contrapõe às diversas e contingentes motivações?

Com o objetivo de responder a essa questão, Taylor precisa esclarecer o significado de uma comunidade lingüística que pressuponha o próprio conflito ontológico. Ao definir quem sou eu, com respeito à pergunta “quem eu sou?”, não estou elencando características minhas, mas fundamentalmente *relações* comigo mesmo e com o mundo. Desta forma, posso me definir por meus defeitos e qualidades, por minhas idiossincrasias, porém estas só adquirem sentido no interior de nossas configurações e por meio de conceitos publicáveis. Sem eles não posso sequer entender o sentido de me descrever em termos de defeitos e qualidades, por exemplo. São esses conceitos que nos colocam em relação seja com as pessoas que estão à minha volta, seja com meus ancestrais, seja com a própria tradição. Ao me definir de um certo modo, me coloco em diálogo com a própria realidade enquanto totalidade, posto que a linguagem do diálogo também conforma passado, presente e futuro, não como instâncias estanques, mas como formas de aproximação e distanciamento de meus interlocutores. Ao me definir em diálogo com meus ancestrais, não os tomo como pessoas distanciadas, mas sim como um parceiro de conversação ao meu lado.

Mas essas afirmações podem parecer um pouco apressadas. Temos que analisar mais precisamente em que consiste uma comunidade lingüística. Em primeiro lugar, ao falar em linguagem dialógica, Taylor não considera somente o que falamos/ escutamos e o que escrevemos/ lemos. Há uma amplitude do próprio caráter dialógico, pois o que está em jogo é o modo como se dá nossa experiência moral. Logo, é necessário esclarecer qual é o horizonte da própria linguagem. Em segundo lugar, e desdobrando o primeiro ponto, por meio da linguagem compartilhada abrimos e mantemos um espaço comum, ou seja, o diálogo envolve

“os significados que as palavras-chave tiveram pela primeira vez em mim são os significados que elas têm para nós, isto é, para mim juntamente com meus parceiros de conversação” (TAYLOR, 1989, p. 54). Logo, não é uma simples operação de signos. Esses dois níveis são indissociáveis de nossas práticas e discursos porque é graças à dimensão do diálogo e da construção de espaços comuns que Taylor poderá defender uma linguagem expressiva, isto é, que seja inextrincável de suas motivações.

Retornemos ao primeiro ponto. Em que sentido se dá a amplitude do diálogo? Já dissemos que ele não se restringe às palavras escritas ou faladas. De fato, o que caracteriza o diálogo entre uma ou mais pessoas não é apenas uma conversação, por exemplo. Uma vez que nós somos o que somos porque nos orientamos em direção a um bem, um bem que nos chama a agir, pensar e ser de um modo e não de outro, as linguagens de nossas avaliações fortes são compartilhadas de diversas maneiras em nosso campo de indagações. O diálogo, neste sentido, é próximo ao que Taylor chama de uma atividade de coordenação⁶³, isto é, uma atividade que exige uma certa sintonia entre os participantes. Tal coordenação pode ser encontrada na fruição de um jogo ou de uma obra de arte, em dançar e, principalmente, em nossas práticas morais. O que todas essas atividades supõem é uma orientação conjunta, isto é, elas têm de pressupor um pano de fundo, no qual podemos nos apoiar e nos mover. Em uma dança precisamos saber de conceitos básicos como direita, esquerda, e como utilizá-los a fim de dançar bem, por exemplo. Não há diálogo entre os dançarinos se não houver uma orientação mínima e, mais ainda, se tal orientação não estiver coordenada, não há sequer possibilidade de dançar – esta atividade precisa ser um objeto comum para os dançarinos, diferente de uma compreensão minha que por acaso é sua também. Ainda que conheça os passos necessários para a execução da atividade, preciso compartilhar com meu parceiro o tempo, o ritmo, de forma sincronizada. A dança a dois enquanto atividade só possui sentido, deste modo, com uma compreensão comum dos movimentos, que não se restringe a passos sequenciais, mas aponta para o todo da própria atividade. O caráter da coordenação visto neste exemplo é capital para Taylor vincular a linguagem ao seu uso constitutivo – isto é, sem prescindir dos bens constitutivos. Pois, é no diálogo que se podem abrir espaços comuns.

Decerto, essa espacialidade não é física e não está restrita ao tempo presente, posto que me constituo por relações com outros que já morreram (com meus ancestrais, por um escritor falecido, por exemplo), que estão em um outro patamar, mas nos afetam (deuses,

⁶³ Tal noção está estritamente ligada à concepção humboldtiana da língua: “A língua em si não é uma obra acabada (*Ergon*), mas sim uma atividade (*Energieia*). [...] A quebra [da língua] em palavras e regras nada mais é que obra malfeita e morta, produzida pela prática desmembradora da ciência” (HUMBOLDT, p. 95-97). A linguagem antes de tudo remeteria nossa relação com o mundo que é “continuamente recriada, ampliada, alterada, remoldada”. (TAYLOR, 1995, p. 111).

heróis, a natureza, etc.), ou ainda que apenas não estejam no mesmo espaço físico que me encontro (posso me indagar o que faria um amigo meu, que está viajando, diante de um dilema em que me encontro). Em todos esses casos, o espaço que se abre remete a um campo de indagações, na medida em que aproximamos esses outros em relação a ou em confrontação com nossos bens constitutivos. De fato, os próprios bens – constitutivos ou de vida – só são entendidos como tais mediante a experiência de seus conceitos: “só posso aprender o que são a raiva, o amor, a ansiedade, a aspiração à plenitude, etc. por meio da experiência, minha e dos outros, deles como objetos para *nós*, em algum espaço comum” (TAYLOR, 1989, p. 54). O diálogo substantivo está, pois, na interação de configurações diversas, possibilitando outras formas de aparecimento dos bens, ou seja, é no inescapável confronto de diversos campos de indagações que novas fontes morais podem ser criadas ou modificadas, podendo mesmo desaparecer. Diferente da noção habermasiana de linguagem esboçada há algumas páginas, para Taylor mais do que o consenso sobre alguma norma a ser definida, o que está em jogo é o movimento dos próprios conceitos e a abertura de novos campos de indagações. Não é gratuito o interesse desse filósofo por escritores, músicos, artistas plásticos, etc. em *As fontes do self*. As obras de arte também modificam nosso modo de ser no e com o mundo, uma vez que a obra é também a tentativa de uma abertura de espaço comum, isto é, a possibilidade de diálogo⁶⁴.

O que diferencia o ideal de consenso em Habermas da noção de abertura de novos espaços em Taylor se aprofunda mais no segundo aspecto do modo dialógico do *selfhood* tayloriano. Embora já tenha sido apontado que o diálogo nos abre um espaço comum a partir de novas relações de bens que entram em jogo, é necessário que avancemos um pouco mais na tentativa de conectar tal apreciação à ontologia tayloriana. Se a moralidade para Taylor é um nível da realidade, ou seja, fala sobre a totalidade de nossas práticas e discursos sobre e através dos bens, a extensão da própria linguagem moral não se aplica a determinados enunciados somente. Antes, o diálogo é a conformação de possibilidades de um campo de indagações (ou seja, são auto-interpretações) constituídas a partir do próprio conflito ontológico em que sempre nos movemos. No embate de diversas auto-interpretações, em nossas tentativas de resposta, bens podem ser arranjados de outras formas, alterados ou mesmo podem desaparecer no encontro de campos diversos (que não estão lado a lado, mas se entrecruzam, abarcam e englobam outros campos), delineando igualmente outros limites.

⁶⁴ Isto fica claro especialmente na última parte da referida obra, destacando as análises do pensamento de autores modernos tão diferentes como Kierkegaard, Nietzsche e Dostoiévski que, segundo Taylor, contribuíram para forjar um conceito sem precedentes na modernidade, a saber, a noção de auto-afirmação (TAYLOR, 1989, p. 571-581).

Esses limites, por sua vez, são construídos pelo compartilhamento das próprias fontes (sejam novas ou alteradas) que delimitam campos em comum. Assim, posso sentir uma emoção que nunca senti antes após ter lido um livro, por exemplo. Ali, entre o leitor e o escritor abriu-se, por meio da obra, um sentimento comum, uma nova fonte capaz de conectar ambos. A essa conexão Taylor denomina compreensão comum por meio de uma parceria da conversação: “I mean notions of what is significant, which are not just shared in the sense that everyone has them, but are also common in the sense of being in the common reference world” (TAYLOR, 1985b, p. 38)⁶⁵. É nessa constante elaboração que o diálogo é empreendido.

Assim, o “nós” não é, de fato, um “nós” consensual, como espera ser o modelo habermasiano. Este modo de conceber o diálogo retira da linguagem o seu caráter substantivo, seu modo de explicitar bens. Para o filósofo alemão, esse “nós” está muito mais próximo da superação de um valor individual para o patamar de uma norma racionalmente motivada em uma realidade já dada. Não há intervenção da realidade, mas a convergência de crenças ou “valores” com um propósito comum. Ao contrário, a intersubjetividade tayloriana não se dá em fins comuns a serem alcançados (a deliberação conjunta de uma norma, prescindindo de “valores” não universalizáveis), mas a partir de compreensões comuns a serem conformadas por nossas práticas. Esse ponto também se distancia um pouco da noção de intersubjetividade que pode ser encontrada na filosofia de Ricoeur. Ainda que a dimensão narrativa seja de suma importância para o que Taylor entende por orientação e articulação, como veremos mais adiante, não há uma tentativa de reconciliação entre as correntes deontológicas e teleológicas, a linguagem não é a mediação entre prescrever e descrever, a linguagem moral constitui a experiência moral – enquanto realidade – como um todo. Em suma, a linguagem é:

um padrão de atividade mediante o qual exprimimos/ realizamos *um certo modo de ser no mundo*, aquele que define a dimensão lingüística; mas esse padrão só pode ser apresentado contra um pano de fundo que nunca podemos dominar por inteiro. É também um pano de fundo pelo qual nunca estamos plenamente dominados, visto que o remoldamos constantemente. Remoldá-lo sem dominá-lo, ou ser capaz de supervisá-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, 1995, p. 111, grifo meu).

A linguagem, desta maneira, nos remete à própria moralidade enquanto totalidade. Não esgotamos nossas auto-interpretações sobre nós mesmos, assim como nossos diálogos já estão limitados no interior de uma conformação de nosso espaço de indagações. O consenso

⁶⁵ Essa definição é fundamental para as análises sobre a importância da esfera pública e igualmente sobre as tentativas de saída ao impasse da incomensurabilidade entre culturas distintas: “Partilhamos de uma opinião pública comum, quando partilhamos, porque a elaboramos juntos. Não é simplesmente que tenhamos por acaso concepções idênticas; elaboramos nossas convicções num ato comum de definição” (TAYLOR, 1995, p. 279).

não é o ideal porque justamente ele significa o esgotamento da própria experiência moral, sempre tendo em vista a dominação do todo. Para Taylor isso é impossível, visto que o próprio conflito ontológico da moralidade é um entrave a esse recurso. Contudo, toda tentativa de diálogo já é a partir de um campo aberto, embora delimitado e, por essa prática, esse campo pode ser alterado por nossas próprias fontes morais aprendidas e explicitadas com o outro (que não é necessariamente uma pessoa). Uma linguagem substantiva tem de pressupor esse caráter duplo de ser construído e construir a realidade, ou seja, a co-constituição entre *self* e bem.

Retomemos, então, os quatro modos de ser do *self* apresentados. O *self* se constitui na própria dinâmica dos bens constitutivos, o que significa que essa relação é indissociável e que é imprescindível do campo de indagações na qual essa dinâmica se dá. Entretanto, como vimos, as configurações não são estanques, suas reformulações são feitas a partir das auto-interpretações dos *selves* (a conformação das compreensões comuns publicamente compartilhadas). Decerto todos esses modos do *selfhood* são inextrincáveis entre si e dos eixos que os vinculam às diversas configurações por meio de nossas avaliações. E é isso que distingue a análise tayloriana de outras investigações sobre o si, pois como essa relação não é estática, não se dá prioridade às análises formais. Tomar o *self* como uma estrutura simples é separá-lo de suas próprias avaliações, de sua própria constituição com o bem. A fim de aprofundar a relação entre o *self* e o bem por meio das avaliações fortes, ainda cabe ressaltar neste último momento os conceitos de articulação e orientação que, embora já mencionados, não foram devidamente analisados. São esses conceitos que nos permitirão entrar na história enquanto um problema para a ontologia tayloriana da moral.

2.3 O *self* enquanto avaliador forte

Através das análises do conceito de avaliação forte e do *self*, juntamente com o que foi explicitado no primeiro capítulo, podemos perceber o quanto essa relação é indissociável, isto é, não é possível atribuir ao *self* uma capacidade de escolha arbitrária – suas próprias escolhas já partem de uma rede conceitual sedimentada – tampouco cabe ao bem constitutivo, enquanto fonte moral, ter prioridade nessa relação, visto que para ele existir é necessário que nós estejamos em jogo em nossos dilemas. Em tal relação às distinções qualitativas, em especial as avaliações fortes, elas são o vínculo dessa unidade. Ao mesmo tempo em que remetem sempre a um padrão constituído em nossas configurações, para se manifestar

necessitam do *self* em seus modos de ser. É neste *entre* ser, agir e pensar que somos o que somos e queremos ou desejamos ser de um modo e não de outro. A avaliação forte, por seu turno, tem sua própria linguagem de ser manifesta e isso pode ser apreendido do pouco que falamos sobre os modos de auto-interpretação e diálogo do *selfhood*. Assim, as avaliações se fazem por meio de conformações das compreensões que temos de nossas configurações. Quando hierarquizamos certas posturas em detrimento de outras, o fazemos pelo modo como entendemos que nossa relação conosco mesmo e com o mundo deva se dar mais propriamente. Em outras palavras, em nossas auto-interpretações procuramos dar a melhor descrição possível tanto de nossas indagações quanto de nossas respostas. Aliás, a maneira como aquelas são definidas, já apontam para outro campo compreensivo para que surjam as respostas. De forma análoga, as nossas avaliações fortes já estão inseridas em um espaço comum compartilhável. Em princípio, podemos comunicá-las não apenas por meio de palavras, mas igualmente através de nossas posturas, gestos, etc. Em suma, a comunicabilidade das nossas avaliações possui o caráter duplo do diálogo enquanto modo de ser do si: ele necessita de coordenação na abertura de um espaço comum e possibilita, no confronto de bens compartilhados, novas compreensões comuns neste espaço, ou seja, novas conformações de nosso espaço de indagações.

Certamente isso não garante de antemão que seremos compreendidos por todos. A incomensurabilidade é sempre um risco, mas não inevitável. Neste sentido, e partindo do próprio pressuposto de que a teoria tayloriana é uma moral ontológica do conflito, sempre corremos o risco de fracassar nesta tentativa. E isso não se dá apenas entre duas ou mais pessoas, entre duas ou mais comunidades. Nós mesmos, na medida em que sempre estamos tentando dar a melhor resposta para nossas indagações, nem sempre as temos bem claras ou delineadas para as tomadas de decisão. Assim, o modo como respondemos depende em grande parte da maneira como assumimos esses questionamentos morais em nossa experiência. Nossas avaliações, como um modo de descrever nossa situação e nossa relação com o mundo, precisam se mover com alguma facilidade em nossas configurações. Todavia, visto que todas essas relações são indissociáveis, isto é, nunca conseguiremos esgotar essa descrição, a problemática persiste. Qual é, então, a saída de Taylor para esse impasse? Em outros termos, como o *self*, a partir de seus modos de ser, pode melhor descrever a realidade moral, delineada por suas motivações?

Segundo o filósofo, a saída é justamente saber recorrer às nossas fontes, isto é, o *self*, enquanto um avaliador forte de sua própria experiência e que ama os bens que o constitui, precisa fazer de seu modo de descrever uma descrição *articulada*. Graças ao conceito de

articulação podemos manifestar, por meio de nossas auto-interpretações dialógicas, o que até então está confuso ou obscurecido. Mas, para tal empresa, é preciso que nossas articulações levem em consideração o caráter *expressivo* de uma linguagem que não prescinde de seus bens. A articulação orienta e, por isso, nos abre mais ou menos plenamente para a totalidade de nossa experiência moral enquanto conduta de vida construída historicamente, ou melhor, narrada pelo arranjo e rearranjo de nossas fontes por meio dos eixos da obrigação, teleologia e atitude morais. Desta forma, o objetivo desta última seção será explicitar em que consiste as noções de (1) linguagem e (2) articulação, (3) orientação e conduta de uma vida e (4) o momento do bem para o avaliador forte em sua relação com a realidade moral. Esses passos nos conduzirão a uma outra problemática na teoria tayloriana, a saber, uma temporalidade própria à realidade moral.

2.3.1 O holismo e o expressivismo da linguagem

Para que o *self*, enquanto avaliador forte, possa articular suas descrições em relação a si mesmo e ao mundo, a linguagem é fundamental, pois é através dela que as articulações são possíveis. Por isso, antes de vermos em que consiste esta noção, precisamos nos voltar para a linguagem subjacente às nossas próprias descrições. Com efeito, não pretendo esgotar esse assunto, visto que as considerações sobre a linguagem perpassam todos os escritos de Charles Taylor: da crítica à epistemologia e ao behaviorismo, passando pelas análises em filosofia política acerca da ecologia, multiculturalismo, esfera pública, etc.⁶⁶ Aqui, restringirei a posição tayloriana ao domínio de sua ontologia moral. Isto quer dizer, então, que o interesse pela linguagem está em sua importância para a relação entre o *self* e o bem no interior das configurações.

Ao longo dessa dissertação, particularmente neste capítulo, já foram inferidos alguns pontos sobre a linguagem na teoria moral tayloriana. Vimos que nossas fontes morais, para serem explicitadas em nossas avaliações fortes, necessitam de uma linguagem qualitativa. Inclusive, só podemos dizer sobre algo quando de fato experienciamos esse algo em nossa conduta de vida: a imprescindibilidade da linguagem está associada à própria objetividade dos bens e do *self*. Observamos também que tanto o modo de auto-interpretação quanto o dialógico do *selfhood* valorizam a linguagem que não pode ser desvinculada de suas próprias fontes: somos construídos e ao mesmo tempo construtores de uma rede conceitual ampla por

⁶⁶ Tais temas podem ser vistos em TAYLOR, 1995, por exemplo.

meio de uma linguagem comum. Portanto, ela não é apenas um instrumento que utilizamos para falar sobre algo, isto é, dar nome às coisas em uma realidade onde tudo já está dado, tal como afixamos etiquetas nos objetos. Antes, a noção de construção é capital para os propósitos desse filósofo porque nada está pronto de antemão; uma vez que, ao abriremos configurações por meio de novas compreensões comuns, construímos a própria realidade.

É neste sentido que Taylor defende uma concepção holista e expressiva da linguagem, ou seja, ela tem de remeter à nossa relação com o todo e não pode ser afastada das fontes que as formam. Quanto ao holismo da linguagem, ele aponta para a própria experiência moral, pois ela só tem sentido no interior de configurações delineadas, conformando formas de vida e, em última instância, realidade. Isto já podemos notar na própria noção de auto-interpretação tayloriana: a linguagem precisa de um pano de fundo capaz de dar vida aos conceitos que elaboramos e tentamos clarificar, e tal pano de fundo se dá em nossas próprias práticas e discursos. Para que essa vida se dê, isto é, para que nossos conceitos nos constituam de fato, não precisamos apenas de palavras, mas igualmente do modo de usá-las, implicando formas de orientação, conformação de contextos, etc. Em outras palavras, para que certos conceitos apareçam como tais, já é necessária uma certa conformação do todo. É por essas vias, as quais não se esgotam nas palavras propriamente ditas, que uma rede de conceitos e compreensões comuns são construídas ou alteradas: “uma palavra só tem significado no âmbito de um léxico e de um contexto de práticas lingüísticas, que se acham embutidas em última análise numa forma de vida” (TAYLOR, 1995, p. 108).⁶⁷

Essa é, segundo Taylor, uma das principais contribuições que Herder deu à análise da linguagem: o holismo em contraposição ao seu uso instrumental, propriamente designativo. Pois a este último caberia uma concepção de linguagem restrita a uma descrição dos fatos externos a nós, muito mais vinculado à noção de falar *sobre* algo, acarretando naquele mesmo conceito de objetividade rechaçado por Taylor em sua posição quanto ao modo de ser do si: um objeto independente daquele que o descreve e de seu próprio contexto. Contra tal postura, o filósofo toma de Herder a noção de reflexão dependente de um campo lingüístico: “acontece então que, no homem, todos os estados de reflexão são estados lingüísticos: nele a cadeia de pensamentos é uma cadeia de palavras” (HERDER, 1772, p. 123). Taylor volta-se a autores como Herder e Humboldt porque vê em passagens como esta uma alternativa a uma concepção da linguagem que possa ser descolada do próprio si. Com efeito, a importância de

⁶⁷ Este ponto é particularmente importante para a apreciação tayloriana acerca da constituição da pluralidade de culturas. Uma cultura é construída pelo modo como essas compreensões comuns são coordenadas e o seu eventual desaparecimento é o resultado, dentre outros fatores, da impossibilidade de manutenção dessas redes comuns na relação entre seus membros e com a realidade. Sobre essa questão, cf. sua interessante resenha: TAYLOR, 2007.

Herder é abrir caminho para um estudo de uma linguagem que *expresse* mais do que descrições isoladas de nossos comportamentos. Ela não é apenas um *medium* entre nós e uma realidade, enquanto duas instâncias bem distintas. Ao contrário, ela remete às hierarquizações que fazemos, ao mesmo tempo em que é por ela que formas de vida são conformadas.⁶⁸ Tal como em Herder, e depois com Humboldt, a linguagem se constitui na medida em que o *self* (e por isso também os bens) se constituem. A esse respeito diz Taylor sobre a teoria daquele último:

Não se pode pensar na situação de fala como sendo constituída de monólogos causalmente relacionados; mas ela também não pode ser tomada como o arranjo de um superassunto ou como o desdobramento de uma estrutura. Um espaço comum é constituído por falantes que trazem suas perspectivas e, para esse objetivo, os falantes devem permanecer sempre ao menos tacitamente consciente delas. Palavras ‘deslocadoras’ como ‘eu’, ‘você’, ‘aqui’, ‘ali’ desempenham um papel crucial na inauguração e manutenção do espaço comum (TAYLOR, 1989, p. 55, nota 12).

Esse espaço comum é, em última instância, o lugar a partir do qual nossas compreensões comuns – a sedimentação dos conceitos – se constituem. Mais uma vez o filósofo se afasta da noção de estrutura externa que determina nossa linguagem.

Ao holismo está ligado o nível expressivo da linguagem. Em que consiste, pois, a *expressividade* lingüística? A essa pergunta, responde Taylor:

I think it means roughly this: something is expressed, when it is embodied in such a way as to be made manifest. And ‘manifest’ must be taken here in a strong sense. Something is manifest when it is directly available for all to see. It is not manifest when there are just signs of its presence, from which we can infer that it is there, such as when I ‘see’ that you are in your office because of your car being parked outside. In this kind of case, there is an implied contrast with another kind of situation, in which I could see you directly. (Idem, 1985a, p.219).

Assim, o uso expressivo da linguagem não responde sobre alguma coisa, como no caso de seu uso designativo. Antes, ela pretende tornar o mais claro possível algo que não está claro para nós, exatamente porque esse “algo” é inseparável de nossas práticas, é encarnado (*embodied*). Isto não significa, contudo, que Taylor rechace o primeiro uso da linguagem. Afinal, também falamos sobre coisas, isto é, o modo representativo também constitui nossas práticas. Quando peço a você que pegue um livro que está na segunda prateleira da estante, à direita, estamos nos movendo por um modelo de explicação que é designativo. Mas isso não quer dizer também que ele seja o único uso da linguagem ou o seu uso mais original. De fato, para que você me dê o livro que peço, é necessária uma série de coordenadas: saber o significado de

⁶⁸ O conceito de forma de vida, aqui, é muito próximo do termo utilizado em Wittgenstein (1953, p. 183, § 19): “E conceber uma linguagem é conceber uma forma de vida”. O filósofo canadense entende essa afirmação à luz de suas análises acerca do uso constitutivo dos bens.

livro, estante, saber contar as prateleiras, ter noção de esquerda, direita, em cima e embaixo, etc. Em outros termos, mostra-se aqui o caráter holista da linguagem, que não remete apenas à identificação de algo. Tal identificação, como vimos, precisa de uma dinâmica de compreensão comum. Do mesmo modo, o uso designativo da linguagem não é o único porque não é assim que tentamos responder aos nossos dilemas morais. Não apontamos para possibilidades de decisões já dadas. Não foi assim que Priscilla decidiu se demitir, no exemplo dado por Taylor. Pelo contrário, para que tal ação fosse empreendida foi preciso uma série de arranjos de suas auto-interpretações, pois o que estava em jogo era o que ela era e queria se tornar. Assim, mesmo que Taylor não destitua a função de representação da linguagem, ela é ontologicamente posterior ao seu uso expressivo.

A expressão é, desta maneira, o uso da linguagem moral, da linguagem do avaliador forte, pois quando avaliamos estamos tentando manifestar em nossas decisões coisas que estão até então encobertas, onde essas “coisas” são justamente os bens constitutivos, aos quais somos chamados a amar. Nossa tentativa de formular a melhor resposta para o campo de indagações próprio da moralidade é expressiva. A expressão nos abre para a totalidade do próprio nível moral, a qual é diferente de uma teoria instrumental e designativa da linguagem, esta

accounts for meaning by correlating signs to bits of the world, and these can in principle be identified objectively [nos termos tradicionais de objetividade, como já expomos]. It offers the promise of a theory of language which can fit within the canons of modern natural science. It is in this sense that they promise to make language unpuzzling and unmysterious (TAYLOR, 1985a, p. 221)

Logo, tomar o uso designativo da linguagem para descrição de nosso domínio moral é um erro na medida em que ele supõe relacionar o significado de algo a partes do mundo, a partir de uma linguagem que se pretende clara e sem mistério algum. Ora, uma teoria da linguagem que embase este tipo de postura necessariamente e mais uma vez esconde o conflito ontológico da moral. Para Taylor, em contrapartida, nossas linguagens já têm de pressupor tal conflito; por isso o “tornar algo manifesto” precisa ser tomado em sentido forte, visto que manifestar algo não é decompor algo e retirar do campo da compreensão comum. Antes, é em meio a um espaço eticamente compartilhado que nós expressamos o significado de algo, o qual não é independente daquele que expressa. Assim, o significado é por si só vazio se não tiver um campo compreensivo a partir do qual possa se manifestar, isto é, nossa linguagem expressiva só pode manifestar coisas por meio de expressões – por meio de conceitos

imprescindíveis aos nossos discursos e práticas. Em outros termos, só o modo expressivo da linguagem pode *articular* significado.

Nossas linguagens expressivas são, pois, qualitativas tal como Taylor as entende, isto é, indissociáveis de suas fontes morais. Portanto, elas remetem àquele “quadro de nossa natureza e condição espiritual” que dá sentido às nossas formulações de resposta. Tal sentido é a maneira como nos questionamos por nossas condutas de vida. Assim, o significado de algo, a resposta, precisa ser articulado em virtude do que devemos fazer, do que queremos ser e de como devemos nos posicionar. E aqui entra a importância do conceito de articulação para a ontologia moral de Taylor.

2.3.2 Linguagem e articulação

O conflito ontológico da realidade moral requer que nos forcemos a defender o que pressupomos em nossas ações, intenções e pressupostos que fomentam e são fomentadas por nossas fontes morais, em meio a nossas práticas e discursos, diante dos dilemas e das crises. Entretanto, como vimos nas críticas dirigidas ao procedimentalismo, ao utilitarismo e ao relativismo, quando se sublima tal conflito inerente à moral, todas essas intenções – que tentam responder a questão: o que essa teoria pretende no fim das contas? – são soterradas seja pelo afastamento da tematização da motivação, seja pela tentativa de tomá-la em seu modo qualitativo, seja simplesmente pela vinculação dos bens à mera opinião que não é passível de verdade. E, o que propriamente as motiva sai de cena para dar lugar a algo mais universal: a supressão do conflito. Isso, segundo Taylor, caracteriza o modo inarticulado das teorias éticas contemporâneas, uma vez que os bens que as movem para a edificação de tais pensamentos são eles mesmos escondidos ou simplesmente rechaçados. Mas, isso não se passa somente no nível teórico. Como em grande medida nossas práticas cotidianas se nutrem de teorias, implícita ou explicitamente, em geral vivemos sem colocar em questão quais os bens que nos impelem a ser, a agir e a pensar de uma maneira ou de outra. É só em momentos cruciais em que esse campo de indagações resiste aos nossos propósitos comuns, em que um dilema coloca em jogo nosso campo de indagações, que podemos ver nossa condição de avaliadores fortes. Todavia, ainda assim disso não se segue que tudo se tornará claro diante de nós. Antes, só mostrará o caráter complexo e multifacetado de nossas fontes, mas isso pode ser mais uma vez colocado de lado, por exemplo, quando elegemos bens como a certeza e a segurança acima de outras fontes para nos portarmos com indiferença ou tentar esquecer as

indagações que sempre nos movem. Isto já é articular, mas não significa que articulamos bem ou sabemos que articulamos.

Porque “o que é articulado aqui é o fundamento que pressupomos e ao qual recorreremos em todas as reivindicações de correção, e parte do qual precisamos *tornar explícita* para defender nossas respostas como sendo as corretas” (TAYLOR, 1989, p. 22, grifo meu). O fundamento, nesta passagem, não aponta, naturalmente, para uma fundamentação da teoria tayloriana. Antes, ele denota os bens que nos movem em nossas avaliações fortes. Por isso, seria um erro tomar essa palavra como um projeto de fundamentação, pois, como vimos no primeiro capítulo, o filósofo não pretende eleger nada que seja um princípio regulativo de nossas ações. O interesse na afirmação supracitada refere-se ao caráter qualitativo da própria articulação. Articulamos quando queremos tornar algo explícito, ou seja, quando manifestamos um significado no interior de um campo compreensivo que precisa ser conformado por nossas auto-interpretações. É a expressão que articula um objeto a fim de manifestá-lo expressivamente, visto que este objeto não será independente daquele que articula em suas descrições daquilo que é importante. Logo, a articulação, na medida em que é qualitativa, é um exercício que envolve risco e depende da qualidade da própria linguagem.

Ela é um exercício porque nossas formulações não são dadas, são sempre tentativas de responder mais plenamente sobre o que dá sentido às nossas vidas. E, dado que nossos sentimentos, intenções e bens se encontram na maioria das vezes sem clareza, nossas articulações sempre correm o risco de fracassar. Como nota Lara (1997), o verbo *articulate* (articular) em inglês é um verbo de sucesso (como achar) e não de ação (como procurar), por isso uma articulação pode ter êxito ou não e isso não dependerá puramente do avaliador forte, do *self*. Ele não é necessariamente a autoridade sobre esse assunto. Como vimos anteriormente, muitas vezes há uma resistência de articulação por nossa parte, visto que, uma vez o objeto articulado, estamos nos expondo enquanto avaliadores fortes movidos por certos bens.⁶⁹ Seu fracasso pode advir tanto de não considerar a amplitude do domínio moral (como fazem as teorias de ação obrigatória criticadas por Taylor, evidenciando a sua não vinculação a uma teoria da ação – afinal, o próprio modo da articulação já aponta para isso), tomando-a como parte de um saber anterior, como faz a linguagem designativa, quanto do modo como a expressão manifesta pelas articulações expressivas se dá. E aqui já estamos falando sobre a

⁶⁹ Não é à toa que Taylor vincula à filosofia a tarefa de articulação por excelência, visto que a elucidação de conceitos só pode ser feita à luz de um campo de sentido, no qual o significado é conformado, isto é, interpretado. É uma espécie de ontologia descritiva, uma vez que não pode prescindir da totalidade do real em seus mais diversos níveis.

qualidade da própria linguagem vinculada à articulação. Se, como avaliador forte, o *self* descreve o nosso modo de ser, agir e pensar ao discriminar o que lhe é mais importante, a linguagem com a qual essa descrição se dá pode ser melhor ou pior. E como nos descrevemos por articulações que fazemos de nosso modo de ser e dos bens que nos impelem, podemos manifestar nossos sentimentos, bens, decisões ou julgamentos de maneira melhor ou pior, acarretando em uma articulação boa ou ruim, mais ou menos formulada. Em suma, isso depende do *vocabulário do bem*: quanto mais palavras – bens – nós temos manifestas, melhor descrevemos nossa situação e nossa relação com mundo, ou seja, melhor nos movemos em nossos espaços de indagações. Por isso, “une expression plus *articulée* modifie, enrichit ce qu’elle exprime” (LARA, 1997, p. 5). É graças à articulação de nossas fontes morais que podemos não apenas manifestar bens até então ocultos, mas modificá-los em sua dinâmica e, assim, criando novos espaços de práticas morais.

Devido ao seu caráter constitutivo e sua vinculação à linguagem expressiva, Abbey (2000), por exemplo, enumera seis funções da articulação: (i) aprofunda o entendimento das fontes e respostas morais, ao mostrar o que as sustenta; (ii) aponta para a dimensão da complexidade da vida moral e os diversos níveis de bens aos quais diferentes indivíduos aderem; (iii) alarga as chances de debate racional entre as fontes morais; (iv) critica outras teorias que rechaçam as discriminações qualitativas; (v) nos confere poder para entender a vida moral ou para acessar a plausibilidade de diferentes teorias morais e (vi) aponta para uma crítica.

Algumas considerações acerca das quatro primeiras funções apontadas pela autora já foram tecidas. Quando articulamos, manifestamos as fontes morais a partir das quais nos movemos e nos apoiamos em nossas decisões e, com isso, a própria dimensão da moralidade se amplia através da diversidade das próprias fontes manifestas expressivamente em nossas avaliações fortes. Ademais, com o exercício da articulação podemos, em princípio, aumentar a qualidade do vocabulário do bem. E, conseqüentemente, podemos abrir novos espaços para modificá-los em nossas próprias indagações: são estes novos espaços que podem permitir os debates entre diferentes configurações morais delineadas por diferentes fontes.⁷⁰ Mas apenas em princípio nossas articulações não garantem a criação desses espaços; afinal, elas podem

⁷⁰ Essa é a posição que Taylor tem sobre o problema da incomensurabilidade dos bens e que pôde ser visto na subseção da objetividade dos bens. Ademais, em suas discussões sobre o multiculturalismo, a articulação tem um lugar central: “Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base da valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes” (TAYLOR, 1995, p. 270). Só podemos comparar, descrever, mais ou menos propriamente através de nossas articulações. Contudo, não é objetivo dessa dissertação analisar as contribuições éticas de Taylor nas discussões políticas contemporâneas, embora creio que sejam muitas.

fracassar ou não. Vimos igualmente que é por meio de seu conceito de articulação que Taylor critica a estreiteza de outras teorias morais que, ao se afastarem das discriminações qualitativas, negam qualquer conflito ontológico. Resta, portanto, considerar as duas últimas funções.

A quinta função da articulação é um desenvolvimento da quarta, pois só é possível criticar correntes como o procedimentalismo, o utilitarismo e o relativismo uma vez que estejamos mais capacitados a entender os aspectos de nossa vida moral vinculados a uma ontologia do bem e do humano. E, como também a articulação nos remete à totalidade da própria experiência moral, podemos ver que nossas práticas e discursos não se resumem a determinadas ações, mas sim podem manifestar, desdobrar, modificar e criar novas formas de práticas e discursos, na medida em que os articulamos com os conceitos publicamente compartilháveis. Mais especificamente essa é a tarefa da própria filosofia: ao elucidar conceitos, os articulamos a um campo de sentido. Todavia, a filosofia não faz esse trabalho sozinha, há outras formas de expressão articuladas em nossa experiência moral, especialmente as obras de arte. Falamos rapidamente que o modo dialógico do *selfhood* vai além de interlocutores situados em espaços físicos comuns. Vimos como dialogamos igualmente com a tradição, tomada em sentido amplo, porque construímos novos espaços de compreensões comuns. E esses espaços são construídos exatamente por nossas articulações. Assim, as obras de arte também articulam e enriquecem nosso vocabulário do bem. Afinal, diz Taylor (1997), há uma diferença entre ler um tratado de Teologia e escutar uma cantata de Bach. Ainda que ambos estejam falando de um mesmo objeto, a piedade cristã, ambos expressam esse significado de formas diferentes, através de diferentes articulações, formando outras formas de interpretar o sentimento de devoção, por exemplo. A filosofia, assim, é um dos modos de articular bens, mas não é o único, pois há outros modos de articulações de nossa experiência moral.⁷¹

Contudo, ainda falta a última função da articulação elencada por Abbey, a saber, a questão da crítica. Apontamos no fim da subseção voltada à objetividade dos bens, no primeiro capítulo, que a teoria tayloriana parece esposar uma forma de crítica diferente dos modelos universalistas que, ao elegerem um critério formal além das práticas, os aplicam a juízos. Antes, a crítica tayloriana parte do próprio conceito de articulação, pois já que a

⁷¹ Podemos notar, em especial no livro de 1989, como a obra de artistas, escritores, historiadores podem contribuir para articulações de nossas fontes. Em alguns casos isso se dá de maneira tão contundente, na tentativa de recuperação das fontes morais (e, conseqüentemente, de sua própria unidade) que a manifestação dos nossos bens toma a forma de uma epifania moderna: formas de entrar em contato com uma totalidade (que esteja no ou fora do mundo) através de articulações com bens eminentemente modernos.

expressão articula seus significados de forma qualitativa, criando novos espaços, ela pode tornar possíveis outros modos de articulação – de arranjo e rearranjo de nossas fontes –, novos usos dos bens a partir dos quais nos movemos. É, por isso, um exercício crítico porque envolve revisões, correções e mesmo disputa entre modos diferentes de articulação. Isto pode ser visto na preocupação que Taylor tem, em suas discussões políticas, quanto às articulações de noções como democracia, igualdade de direitos, caros ao Ocidente, e que, devido sobretudo à globalização, outros povos os articulam a novas configurações. A noção de democracia que defendemos será a mesma em um país como o Japão que se movimenta em meio ao seu próprio campo de indagações, por exemplo? Ou, ainda, como articular nossa tecnologia por uma via que não seja pela promoção de um ideal como o individualismo, o qual se distancia das próprias fontes que o impele a se manifestar como tal? (cf. TAYLOR, 1991). Uma crítica articulada é, para Taylor, um “trabalho de resgate, uma tentativa de revelar bens enterrados por meio de uma rearticulação – e, assim, tornar essas fontes outra vez fontes de poder, fazer o ar entrar novamente nos pulmões já meio atrofiados do espírito” (Idem, 1989, p. 663). Mas temos de ficar por aqui, já que, como dissemos antes, a questão da crítica em Taylor é tema para outras investigações. Por ora, queremos apenas complementar o que já foi dito anteriormente a partir da própria observação de Abbey. Nós, enquanto articuladores, criamos outros espaços por meio de nossas próprias indagações, mas não podemos nos esquecer que tais indagações tem de se dar qualitativamente em nossas experiências morais. Em outras palavras, nossas experiências morais são orientadas pelos bens constitutivos e é disso que nos ocuparemos a seguir.

2.3.3 Orientação e conduta de uma vida

Muito já se mencionou sobre a orientação neste trabalho. No primeiro capítulo, por exemplo, para a análise do que Taylor entende por uso constitutivo, tive que recorrer à noção de que sempre nos movemos por regras e são estas regras que nos proporcionam em boa medida nos orientarmos. Fiz alusão, inclusive, ao espaço físico: nos orientamos melhor em um lugar conhecido, não apenas encontramos coisas neste espaço, mas igualmente podemos criar novos caminhos para chegar onde queremos, visto que o todo do espaço nos é familiar. Em contrapartida, em um lugar desconhecido não conseguimos fazer essas articulações entre os caminhos particulares e o espaço inteiro, pois não possuímos coordenadas suficientes para isso. De forma similar, para sermos bons em algum jogo, precisamos mais do que conhecer as regras que o constituem, é necessário de igual maneira que saibamos utilizá-las. Neste

capítulo também não deixou de se apontar para o caráter de orientação, especialmente na análise dos modos do *selfhood*. Naquele momento notamos que só se é um si no interior de um espaço (moral) de indagações, no qual ele pode dizer quem é por suas auto-interpretações dialógicas. Orientar-se é mover-se neste espaço a partir dos bens que os constitui.

Com efeito, as breves considerações acerca da orientação já nos conduzem para a sua importância na teoria tayloriana. Só nos orientamos em nossas configurações por meio das fontes morais que nos impelem em nossas distinções qualitativas. Neste sentido, quando avaliamos fortemente nos situamos em certas configurações e é somente no interior delas que podemos tentar formular nossa situação e nossa relação com o mundo. Ela é, de certa maneira, análoga ao próprio espaço físico. Tal como precisamos de coordenadas do lugar onde nos movemos, também no espaço de nossas indagações, em nossas configurações, precisamos de regras mínimas para que possamos formular melhor as respostas diante de um dilema moral. A orientação, neste sentido, depende de nossa capacidade de articulação, pois é combinando e recombinao diferentes bens em nossa configuração, por meio dos seus três eixos, que podemos saber o que somos, onde estamos e para onde queremos ir (por isso, a explicitação do termo orientação na teoria da moral tayloriana ficaria incompleta se nós não víssemos antes os modos de ser do *self* por meio de suas avaliações, a linguagem e o conceito de articulação). Sem o mínimo de articulação, isto é, sem que nossas linguagens expressivas possam evidenciar as fontes com as quais somos chamados a avaliar, não será possível sequer formular nossas indagações com vistas a respondê-las de algum modo. O próprio conflito ontológico moral precisa ser de algum modo colocado em evidência, precisamos saber que nos movemos por nossos questionamentos sobre nós mesmos e sobre nossa relação com o todo.

E, como o *self* é indissociável dos bens que o constituem e como igualmente nossas configurações são delineadas por nossas fontes morais – elas traçam o limite fluido de nosso espaço de indagações –, a orientação é fundamentalmente orientação ao bem. Quando definimos as perguntas que se conformam em nossas configurações, as formulamos a partir de bens que nos constituem, logo o percurso de resposta é orientado por esses mesmos bens.

Orientamo-nos em um espaço que existe independente de nosso sucesso ou fracasso na descoberta de nossas coordenadas, o que, além disso, torna incontornável a tarefa de descobrir essas coordenadas. Dentro desse quadro, a noção de inventar uma distinção qualitativa a partir do nada não faz sentido. Porque só podemos *adotar* as distinções que fazem sentido para nós no âmbito de nossa orientação básica (TAYLOR, 1989, p. 47).

Esse espaço existe independente de nós porque é constituído por nossos bens, os quais não são meros valores escolhidos ao acaso, mas são imprescindíveis em nossa experiência. Para que possamos nos portar de certo modo, entender a obrigação e a teleologia de nossa vida de uma forma e não de outra, já nos orientamos a partir de certas combinações de bens que perfazem as configurações. Assim, se retornarmos mais uma vez aos exemplos do feminismo, abordados no capítulo anterior, veremos que a orientação de uma pessoa que defenda o movimento feminista precisa se orientar de uma certa maneira a partir e com conceitos como igualdade, identidade, etc. Esses conceitos não apresentam um único caminho possível, justamente porque eles podem ser articulados de n formas, as vias pelas quais caminhamos são diversas, mas não infinitas, porquanto elas se esgotam nas próprias delimitações das configurações. Afinal, embora os bens possam ser combináveis, em princípio, eles também resistem uns aos outros, eliminam alguns. Não há como escapar do conflito. Em última instância, para que um bem de vida como o feminismo possa se estabelecer é necessário que nos orientemos por conceitos constitutivos de nosso espaço, só assim o feminismo aparece como uma indagação.

A delimitação do quadro já nos impõe até onde podemos ir, e é nesse espaço que há modos finitos de orientação, por meio de nossas articulações. Mas a orientação é sempre em virtude de um bem que me move ao mesmo tempo em que o expesso, por isso orientação básica. E, como a fenomenologia aponta para a ontologia moral do conflito no pensamento de Taylor, essa mesma orientação, na medida em que é uma orientação ao bem e diz sobre nós mesmos, também aponta para a totalidade da experiência moral. A orientação básica diz respeito ao que está na base de nosso próprio percurso e, por este motivo, não se restringe apenas a uma decisão isolada, mas a uma conduta de vida que é fundamentalmente dialógica.

Podemos afirmar que, ao se referir à experiência moral, Taylor tem em vista a conduta de uma vida em sua orientação básica por meio das avaliações distintivas. Mas em que sentido Taylor pensa o termo vida? O filósofo toma sua definição corrente para suas análises. Ela é, assim, algo que nós conduzimos (no original, verbo *mener*)⁷², o que implica

à la fois l'idée que notre vie va quelque part, peut-être dans plusieurs directions simultanées, et que nous nous efforçons de guider dans une certaine mesure ce (ou ces) mouvement(s). La vie en ce sens est donc une catégorie dont nous ne pouvons pas nous passer dans la pensée morale, elle est, pourrait-on dire, un registre indispensable de cette pensée morale. (TAYLOR, 1997, p. 300).

⁷² Este verbo merece atenção tendo em vista os propósitos de Taylor. O que traduzi por condução tem que levar em conta o nível duplo dessa palavra no francês: levar alguma coisa consigo. Assim, o que está em jogo não é apenas aquilo que levamos, mas como levamos, visto que nós temos também um lugar de destaque na ação. Isso nos ajuda a compreender que a orientação guarda o modo de co-constituição entre os bens e os *selves*.

As várias direções possíveis são justamente as possibilidades de bens que se abrem em uma configuração, na qual nós avaliamos – a partir de um padrão – quais deles devem ter preeminência em nossas decisões, em cada circunstância. O pensamento moral, desta forma, é indissociável das nossas próprias práticas, por isso a vida é um registro desse pensamento. Porque mostra – mais ou menos claramente – que o pensamento é enraizado na vida moral enquanto conflito. Este é o motivo da insistência da expressão “os bens que nos impelem a ser, agir e pensar de um modo e não de outro” ao longo de toda a dissertação. Essas três coisas são inseparáveis de nossa busca pelo sentido de nossa orientação ao bem, ainda que tal relação seja inarticulada.

E embora as fontes sejam diversas, nosso esforço por guiá-las tem como horizonte a unidade da própria vida, isto é, articulamos diferentes bens para nos definirmos e definirmos nossas ações. Certamente podemos ver, retrospectivamente, que os caminhos que tomamos não foram os mais felizes, que não soubemos expressar da melhor forma nossos sentimentos, mas tanto nossa ação passada quanto a correção que temos dela no presente têm sempre em vista a unidade de uma vida inteira. Como vimos na passagem citada na página 89, nossas ações não são isoladas do que somos. Não empreendemos uma série de decisões desconexas umas das outras, todas elas partem de uma orientação básica. Isto implica, naturalmente, uma base moral em nossa vida, ou seja, que a moralidade se abre para nós enquanto totalidade de uma vida que é conduzida em meio e a partir de compreensões e espaços comuns de interação. Se tomarmos nossa vida como atos isolados colocados lado a lado, ou cairíamos em uma espécie de fragmentação, da qual fala Ricoeur, ou definiríamos essas ações com um propósito de totalidade enquanto soma, isto é, como convergência de diferentes decisões.

Contudo, se a conduta de uma vida se dá em termos de totalidade, a despeito das diferentes direções, muitas vezes simultâneas, que nos esforçamos em guiar, como ela deve se apresentar? Taylor, na passagem seguinte, ensaia um tipo de resposta sobre esse tema:

Le propre de la vie est que nous évoluons, nous changeons, nous nous faisons nous-mêmes, avec une temporalité irrégulière, caractérisée par des rythmes différents: certaines phases sont régulières, un changement lent, presque imperceptible se produit à travers la répétition de routines – nous ne nous apercevons de ce genre de changements qu’après coup, par un examen rétrospectif. D’autres phases semblent critiques, lorsqu’il y a un enjeu considérable à un moment fatidique. Quelque chose d’irréversible a lieu en un clin d’oeil. Il est dans la nature même d’une vie de comprendre de tels passages, où il faut décider dans l’instant, saisir l’occasion (*kairos*) (TAYLOR, 1997, p. 300).

A totalidade da conduta de uma vida não é, assim, homogênea. Antes, é assinalada por “passagens” diferentes, que apontam para um tipo peculiar de temporalidade. Não é de fato,

um tempo cronológico, nossa vida não é marcada por meses e anos, não há uma série uniforme; mas sim por aquelas coisas que nos são importantes. São elas que imprimem ritmos diferentes a nossa experiência moral, ora de forma sossegada, ora sob a forma de crise. Assim, ainda que nossos atos e pensamentos morais não sejam fragmentados, eles tampouco são contínuos como se poderia apreender no início da passagem supracitada. Não estamos falando, aqui, de uma série de atos regulares que visam um progresso de nossas práticas. Pode até haver continuidades, mas o crucial na totalidade de uma conduta são justamente as descontinuidades, os rompimentos a que somos forçados por nossas indagações. O instante, o tempo enquanto *kairos* grego, o tempo oportuno, é o que está em jogo na ontologia moral de Taylor, que tem como seu foco a motivação. Por isso, não estamos imersos em um tempo contínuo. Pelo contrário. A temporalidade é o momento do bem enquanto aparição de nossas práticas como tentativas de formulação de respostas sobre o sentido. E como esse momento é marcado pelo conflito ontológico de nossa própria realidade moral, a unidade de nossa vida é constituída pelas articulações dos diversos bens em nosso campo de indagações. Vejamos, pois, em que consiste esse momento não linear da ontologia tayloriana.

2.3.4 O momento do bem

Ao longo da dissertação apontei incessantemente para o caráter móvel da relação entre o bem e o *self*. Os bens pelos quais nos constituímos e que se oferecem como um padrão, uma vez que são conceitos compartilháveis, a partir dos quais julgamos, decidimos, desejamos, agimos, escolhemos em nossa experiência moral não são dados de antemão. Embora esse padrão seja independente de nós, isso não quer dizer que ele seja absoluto: conceitos podem ser reelaborados, alterados, criados e extintos, mas sempre à luz das configurações a partir das quais nos orientamos na conduta de uma vida que visa a sua unidade. Pois sem este horizonte não poderíamos responder quem somos e o que queremos/ devemos fazer de nossa vida. Para a constituição de um si, é necessário se movimentar por auto-interpretações que visem a dar sentido às práticas em sua totalidade. Ademais, o próprio subtítulo do livro maior de Taylor nos aponta para seu percurso histórico, o *self* moderno foi e é construído em meio à dinâmica que apontamos no primeiro capítulo, isto é, é conformado por meio dos próprios conflitos que nossa época sofreu e ainda sofre. Tudo isso para dizer que uma ordem normativa nos é inescapável, nossas práticas e discursos se movem acima deste solo compartilhado. Práticas e discursos são tomados, aqui, em sentido amplo, isto é, movimentos sociais, as mais diversas teorias, rituais, atividades, interação, o modo como nos comunicamos, ou a forma que

pensamos nossas práticas cotidianas, como a forma de nos cumprimentar, etc.; em suma, tudo que possa ser compartilhado a partir de propósitos e espaços comuns e que são encarnados em nossa própria vida. Esses exemplos possuem em comum as articulações de bens constitutivos que nos oferecem outros bens, definindo-nos constantemente pelo modo como se dá nossa devoção ao sagrado, ao modo como defendo os direitos fundamentais, a importância que dou às minhas relações de amizade e família, entre outros. Todas essas práticas são embasadas por aquele rearranjo, aquela articulação, de conceitos publicáveis às nossas auto-interpretações. Portanto, isso significa que não há uma fixidez rígida, uma vez que a fluidez é constituinte de nossas configurações. Isto quer dizer, então, que ao centrar nossas discussões morais em torno da motivação precisamos ter em vista alguma noção de temporalidade.

Mas que temporalidade é essa e como ela se manifesta na própria experiência moral? Em uma nota longa do primeiro capítulo (nota 27), na discussão acerca do conceito de hiperbem tayloriano, afirmei que, embora os hiperbens quando hierarquizados como tais envolvessem uma noção de desenvolvimento de si, isso não implicaria uma tese do progresso de nossas fontes. Ali, o que estava em jogo era como nossa orientação se dá em termos qualitativos: quando o *self* eleger um bem acima de todos os outros, ele aspira a conformar a unidade de sua vida a partir desse padrão superior e isso tem de se dar em termos de melhor ou pior, mais ou menos elevado. O desenvolvimento está vinculado ao quanto me aproximo daquele bem. Igualmente disse que a teoria tayloriana não se compromete com a noção de superação histórica de nossas fontes ou dos hiperbens e tampouco com a concepção de “visões de mundo”. Para tal afirmação, concluí explicitando a aproximação que o próprio Taylor faz à noção e ao espírito de transvaloração nietzschiano: há uma luta de força e resistência na articulação entre os bens, mesmo aqueles que damos por “superados” muitas vezes voltam à tona ainda que sob novas formas, novos arranjos.

Assim, de posse dessa recapitulação pretendo mostrar como a temporalidade de nossa constituição em nossa situação e nossa relação com o mundo não pode deixar de ter em vista a moral enquanto totalidade e o seu conflito ontológico, a partir da afirmação que a temporalidade da moralidade é, em última instância, o momento do bem.

Para a primeira consideração (a questão da totalidade) devo contrapor-la justamente ao termo “visão de mundo”. Geralmente tal termo visa a explicitar o pluralismo de nossa época (cf. HABERMAS, 1991). As visões de mundo seriam os diversos valores que escolhemos em função da ausência de algo absoluto que mova nossas ações. Em outros termos, uma vez que não temos nenhum conceito que explicita a verdade universal sobre nossa existência como um todo (Deus, a idéia platônica de Bem, por exemplo), cabe a cada um decidir como o mundo se

apresenta. Sem a metafísica ou uma fundamentação religiosa, a modernidade pode comportar as mais diversas visões de mundo, dado seu caráter secular. Assim, as visões de mundo formariam partes do que chamamos de condutas de vida: ser religioso é uma parte da minha identidade, em contraposição às outras funções que tenho, principalmente na esfera pública. Há, portanto, em nossa vida o que somos publicamente e o que somos privadamente, são duas vidas distintas no interior de nossa experiência.

Ora, aqui já podemos ver que a temporalidade com a qual Taylor parece se comprometer vai de encontro a esta noção. Em primeiro lugar por conta de sua concepção de ética indivisível em âmbitos público e privado, em esfera moral e política e em esfera ética. E porque também não se compromete com “valores”, mas com conceitos que nos constituem. Em segundo lugar, porque essas mesmas “visões” já são frutos de arranjos conceituais construídos tradicionalmente, são modos de ser da ordem normativa da modernidade. O que mostra o caráter paradoxal da própria concepção de “visões de mundo” adotada nas discussões éticas contemporâneas: ao mesmo tempo em que ela aponta para a variedade de escolhas que não podem ser, em última instância, interferidas por uma escolha superior, se arrogam como a “visão” superior, em detrimento de outras épocas, porque pode reconhecer essa mesma variedade. Andam juntos, aqui, o universalismo e o relativismo. Mas, por mais curioso que pareça, isso não é tão absurdo. Pois, essa é apenas uma forma inarticulada de defesa ética, para utilizarmos a terminologia de Taylor, pois não explicita o que está na base da ordem normativa dessa defesa. A tentativa de atrelar à nossa época tal noção vem também do sentimento de que a modernidade é a melhor época, que ela conseguiu progredir maximamente em comparação a outras “visões de mundo”. Isso não é apenas uma noção abstrata. Antes, conforma nossas próprias práticas bem como entendimento sobre nossa época, ela está encarnada em nossas condutas. Como nota Taylor (2004, p. 176):

This can fit into the story (or myth) of progress, one of the most important modes of narration in modernity. But it can also fit into another widely invoked matrix, that of revolution. This is the nodal point of maturation in which people become capable of making a decisive break with age-old forms and structures that impede or distort the moral order. Suddenly, it becomes possible to carry out the demands of this order as never before. There is a heady sense that everything is possible, which is why the idea of revolution can easily turn into a powerful myth, that of a past nodal point whose infinite possibilities have been frustrated, betrayed, by treachery or pusillanimity. The revolution becomes something yet to be completed.

Essa posição já é uma forma de conformar nossa ordem moral e pressupõe uma continuidade infinita: o ideal de consenso, a pluralidade das visões de mundo, são formas de tomar a realidade moral contínua, sem fissuras ou interrupções, pois mesmo os dilemas morais

almejam sua resolução para o progresso de nossas práticas. Temos, de fato, uma série de esferas que, somadas, são a totalidade.

Exatamente porque nossa realidade moral é conflituosa, a sua temporalidade não pode ser regular, como já foi observado. Antes ela se volta aos modos como articulamos os bens que nos constituem. Não é trivial que Taylor elabore uma tese em *As fontes do self* como construção e não como história da identidade moderna. Certamente sua tarefa passa pelo viés histórico, mas não está atrelada às causas históricas que engendraram o que somos hoje, como se o tempo pairasse além de nossas práticas, definindo a continuidade de idéias até chegar ao seu momento presente. Pelo contrário. Ela se encontra no interior de nossas auto-interpretações em relação aos bens que nos constituem, formando e reformulando redes conceituais de interação, o que mais tarde Taylor chamará de imaginário social moderno (cf. TAYLOR, 2004), que habilita nossas práticas como tais. Em última instância, trata-se do tempo de aparição das coisas que nos são importantes – não em sentido privado, mas o que nos torna hoje modernos de um modo e não de outro.

Esse modo de temporalidade, muito mais do que descrever eventos contínuos, *conta* o que somos por meio de nossas fontes. Assim, se Taylor se aproxima da genealogia de Nietzsche o faz a partir de uma genealogia narrativa. Taylor se apropria, aqui, da noção de narrativa defendida por MacIntyre (cf. 1981, p.365-367) e Ricoeur (1990). Para aquele filósofo, a narrativa se dá em um nível duplo e indissociável: ao mesmo tempo em que sou tema de minha história também integro outras histórias, a partir de uma história comum. Mas por que narrativas e não simplesmente histórias de vida? Para Taylor, a narrativa engloba o fundamental de sua defesa ontológica, a saber, a indissociabilidade entre nós e nossas práticas. Quando narramos, mitos de outros povos, podemos notar que essas histórias têm como horizonte uma ordem normativa, a partir da qual os personagens são construídos e constroem suas próprias histórias no decorrer de suas condutas:

É porque todos vivemos narrativas na nossa vida e porque entendemos nossa própria vida em termos de narrativas que vivenciamos que a forma da narrativa é adequada para entender os atos de outras pessoas. As histórias são vividas antes de serem contadas – a não ser em caso de ficção (MACINTYRE, 1981, p. 356).

Isto aponta para a própria experiência da unidade de uma vida, a conduta é a busca pelo sentido, a formulação de nossas indagações pretende responder quem somos e qual nossa relação com o todo. As narrativas se estruturam a partir de um campo de sentido, e é esse campo que é articulado com as ações dos personagens. Neste sentido, “as fontes do *self* moderno” são as diversas narrativas que abrem o campo para nossas ações e pensamentos

morais. E, como tais histórias são indissociáveis do modo como as configurações são formadas, interpretadas, o tempo da narrativa não é cronológico, mas o tempo da aparição da base articulada em nossos dilemas. Isto significa que, embora pretenda unidade, ela é complexa e multifacetada, como vimos na subseção “a diversidades dos bens”, no capítulo precedente: a aparição de nossas fontes não aparece linearmente, mas justamente a partir de rupturas de nosso campo de indagações. É o conflito ontológico que força certos bens a aparecerem como tais em nossas articulações, e são estes bens que dão o ritmo de nossa própria experiência moral. O momento do bem é a história como evento, evento das coisas que importam para nós porque são o padrão a partir do qual avaliamos. Logo, uma narrativa nunca é neutra, as “*évaluations sont intriquées dans le narratif*” (Ricoeur, 1998), mas marcada por nossas avaliações fortes. E, o bem como aparição é o resultado de diversas forças de resistência e de ação em nossas configurações.

Assim, como o evento necessita do conflito ontológico moral, a própria noção de passado, presente e futuro ganha novos contornos. Pois uma vez que o bem aparece como tal, recriando nossa rede conceitual, somos movidos por ele em nosso modo dialógico de ser, julgamos e analisamos os dilemas à luz desse bem articulando-o às nossas redes de comunicação. Uma decisão tomada no passado pode ser vista hoje de uma nova forma, através de outros arranjos, modificando a própria maneira de pensarmos nossa conduta como um todo. O passado, assim, não remete mais a um tempo longínquo; antes, em sua orientação ao bem, ele ganha proximidade. O futuro também não é a conseqüência de uma série de atos, mas o horizonte de totalidade de nossa própria narrativa. O evento, desta forma, rechaça as esferas do tempo porque o toma em sua própria aparição, no instante (*kairos*) de nossas indagações. Um instante que guarda a totalidade do que somos e do que queremos/ podemos nos tornar.

Conclusões preliminares

A tarefa deste capítulo foi analisar o nível da ontologia humana proposta por Taylor em sua teoria moral. Como o *self* só existe em seu campo de indagações, a relação entre si e o bem é indivisível e o vínculo desta unidade são as próprias avaliações fortes. Vimos que elas são o *entre* da relação conosco e com o mundo, porque ao mesmo tempo em que remete a uma decisão nossa, ela é feita a partir de um padrão compartilhado, de conceitos sedimentados. Por isso, uma avaliação nunca é neutra e tampouco privada. Ela também não está ancorada em uma estrutura prévia do *self*, seja sob a categoria de vontade, seja sob a

categoria da razão. Ambas só são entendidas como tais à luz dos próprios bens e das próprias configurações do *self*. Isto aponta, inclusive, para o modo como Taylor concebe sua “antropologia”, a saber, como uma ontologia do humano.

Nós não somos constituídos, assim, por estruturas ou propriedades que estejam além de nossas práticas. Antes, o *self* é, por si só, um conceito vazio. Ele só é com seus modos: sua co-constituição com as fontes morais, sua orientação em uma configuração, em suas auto-interpretações e em seu modo dialógico de ser. Mediante esses modos de ser, o *self* é em última instância um avaliador forte. Um avaliador que se orienta a partir de configurações abertas, em suas articulações qualitativas, ou seja, marcadas pela linguagem expressiva e holista. E, como nossas linguagens, nosso vocabulário do bem, remetem a um padrão que não é absoluto, a motivação requer uma temporalidade específica, marcada por rupturas e discontinuidades. Em suma, a temporalidade de nossa própria vida tomada em termos de narrativa.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma ontologia temporalizada da moral, para um projeto crítico

O objetivo dessa dissertação foi analisar a teoria moral de Charles Taylor, cujo foco está nas motivações entendidas ontologicamente, ou seja, que remetam ao todo. Para isso foi necessário voltarmos para a relação indissociável entre bem e *self* defendida por esse filósofo. Há, com efeito, um vínculo inextrincável que não pode ser completamente dissociado, uma vez que descrevemos essa relação a partir do solo em que nos encontramos. Assim, se há uma distância nas análises, elas são limitadas por nossas próprias fontes morais. Tal solo, por sua vez, é configurado por nossas próprias motivações a partir do campo de indagações constituinte da própria ética. E ética, aqui, compreendida enquanto um nível da realidade.

A partir dessa relação que não pode ser decomposta por inteiro, vimos qual o lugar da motivação nos escritos de Taylor, a saber: ele aponta para a natureza do bem viver. Tal noção, como podemos notar, não está atrelada (apenas) a uma teleologia moral. Vimos como esta é apenas um dos eixos (juntamente com os eixos da obrigação e da atitude) que articulam as fontes morais que limitam e dão o tom das transformações possíveis em nosso quadro de indagações. Assim, quando Taylor se afasta da querela justo *x* bem, deontologismo *x* teleologismo, ele igualmente não cede às pressões de um universalismo radical, bem como seu (suposto) oposto, o relativismo.

Essa postura pôde ser vista pela própria argumentação em torno da objetividade dos bens e dos *selves*. Quanto aos bens, embora sejam múltiplos, sua diversidade está restrita ao nosso próprio campo de indagações. Não há infinitos bens porque não conseguiríamos, no tempo de uma vida, ser movidos por uma diversidade tamanha. Ademais, as próprias configurações possuem delineações. Mas essa diversidade é objetiva, não no sentido de que são absolutos e jazem além de nossas práticas. Pelo contrário. A objetividade tayloriana se dá em meio à nossa experiência moral: um bem é objetivo porque é imprescindível em nossa própria prática, nossa orientação precisa de certos bens. Por isso, bem não é um mero valor a ser escolhido, como Taylor vê nas teorias procedimentais, utilitaristas e relativistas. Todas essas correntes, ao seu modo, tomariam os bens como produtos de escolhas arbitrárias,

quando na verdade eles são orientadores de nossos próprios dilemas morais. De maneira análoga, a objetividade do *self* também se dá nesses termos: somos um *self* porque nos compreendemos em termos de “quem sou e para onde me dirijo?”. Isto pode ser apreendido pelos modos de ser do *selfhood* porque o si não é marcado por uma estrutura anterior à própria experiência, mas se constitui na própria trajetória. Aqui reside a importância da fenomenologia moral atrelada a uma ontologia. Taylor estuda a objetividade da relação entre bem e *self* a partir do modo como as coisas aparecem em nossas práticas e discursos. Entretanto, a descrição dessa aparição por si só não basta, pois vemos que ela própria aponta para a totalidade da moral na busca de sentido. Por isso, a ontologia é fundamental para a investigação das motivações.

A ontologia é, nesse sentido, moral porque é qualitativa, ou seja, articula bens constitutivos – entendidos aqui como conceitos publicáveis – por meio de linguagens expressivas. Tal articulação é envolvida por nossas avaliações fortes, quando tentamos clarificar e responder nossos dilemas morais. Contudo, não é uma avaliação isolada. Exatamente porque é qualitativa requer uma rede de conceitos a partir dos quais a avaliação se dê. Algumas vezes vimos que nessa hierarquização alguns bens não somente podem ser tomados como superiores, mas também são elevados ao próprio padrão a partir do qual nos orientamos, o que Taylor denomina hiperbens. Mas mesmos esses hiperbens não escapam a essa constituição conceitual, porque também se colocam no interior da dinâmica das configurações. Assim, nem as avaliações fortes, nem os hiperbens são princípios reguladores, isto é, princípios que regem nossas práticas e discursos de forma indiferente; mas, sim, também são constituídos junto conosco nas conformações da realidade moral. Por isso, também a ontologia é uma ontologia do humano, porque Taylor considera seu papel ativo na experiência moral. Não somos autômatos, embora partamos de conceitos sedimentados. Nossa capacidade de articular por meio de linguagens que tentam manifestar o que está na base de nossas formulações não apenas descreve quais fontes nos impelem a ser, agir e pensar, mas também alteram, modificam os arranjos de nossos eixos, abrindo novos espaços. Essa abertura, por seu turno, não se dá de forma isolada, pois é necessário que haja interação para que compreensões comuns possam ser alargadas, possam abrir novos horizontes e novos caminhos para outras conformações da realidade moral.

Contudo, uma ontologia que leve em consideração as próprias práticas não pode ser fixa, mas fluida. A interação entre bens e *selves* é temporal. Não um tempo regular, mas uma temporalidade que remeta aos próprios ritmos de nossa conduta de vida. A experiência enquanto conduta narrada eticamente repousa sobre uma ordem normativa a partir da qual

nossas práticas e discursos ganham sentido, na medida em que tentam formular melhor uma resposta acerca de nós mesmos. Essa ordem normativa, porém, não é estável. Justamente porque é marcada pelo conflito próprio da moralidade, temos continuidades e descontinuidades. Há uma plasticidade em nossa própria conduta. Por isso, a história de nossa experiência moral não é linear: ela não começa em nosso nascimento e termina, cronologicamente, com nossa morte. Em um âmbito mais amplo, nossa época não é o ápice de épocas anteriores, visto que não há uma elaboração contínua de “visões de mundo”.

Uma ontologia do conflito, de fato, nos força ao dilema e por isso nossa conduta não se apresenta como uma cadeia de atos isolados, mas de modos de articulação daquilo que nos é importante. Em outros termos, não há uma seqüência de passado, presente e futuro, mas formulações, aproximações e distanciamentos da manifestação de nossas fontes morais. Estas aparecem em meio aos dilemas, quando precisamos formular a partir de onde nos movemos em nosso espaço de indagações. Todavia, mais uma vez, essa conduta não se dá de forma isolada e não é apenas porque ela se entrecruza com outras condutas singulares, e sim porque nossa conduta de vida só é possível a partir de uma ordem comum a outras condutas. Nesse sentido, nossa conduta é moderna porque se move a partir dos limites e problemas de nossa própria época, mas mesmo a modernidade não pode fugir de suas fontes, as quais foram arranjadas a partir (também) de conceitos mais antigos. É essa a idéia quando Taylor nos oferece a imagem de uma rocha: seus estratos não são lineares e regulares, mas se confundem com outros, abarcam alguns, criam-se a partir de outros e ainda assim fazem parte de um todo, a própria rocha. O exercício de articulação, que é uma espécie também de genealogia, é uma atividade de escavação. Ao retirar a camada superficial podemos ver essas diferenças. Algumas camadas se evidenciarão, outras resistirão à clarificação; nunca podemos articular por completo porque estamos sobre essa mesma rocha. Isto significa que Taylor não procura o fundamento, a camada primeira. A genealogia, aqui, não procura pelo princípio de tudo, mas pretende retirar a aparente homogeneidade de nosso solo, ao evidenciar nossas fontes.

Taylor, em *As fontes do self*, diz a respeito de sua empreitada ser movido por uma pergunta ambiciosa: como se construiu/ constrói a identidade moderna? A questão não remete às causas superestruturais que nos tornaram modernos de um modo e não de outro. Antes, seu ponto está justamente no arranjo e rearranjo de nossas fontes. Assim, atrelada à pergunta maior, está uma outra:

O que atraiu as pessoas a ela [à definição do que Taylor chama de identidade moderna]? Na verdade o que as atrai hoje? O que lhe deu seu poder espiritual? Nós articulamos as visões do bem envolvidas nela. O que essa pergunta requer é uma interpretação da identidade (ou de

qualquer fenômeno cultural que nos interesse) que mostre por que as pessoas acharam-na (ou acham-na) convincente/ inspiradora/ motivadora, que identifique o que pode ser chamado de *idées-forces* que ela contém. Até certo ponto, isso pode ser explorado independentemente da questão das causas diacrônicas. Podemos dizer: nisso e naquilo consiste o poder da visão idéia/ identidade/ moral, seja como for que tenha sido produzida na história (TAYLOR, 1989, p. 264).

Em outras palavras, o que Taylor tem em vista é justamente o momento do bem, isto é, o modo pelo qual certos conceitos se tornaram imprescindíveis para nossas teorias, para nós mesmos, para a moralidade, para nossas motivações – desde a pergunta radical “o que fazer com minha existência?” até discussões acerca de como devemos ser educados. É o momento do bem porque nos encontramos desde sempre em uma ordem normativa, “as articulações vêm depois” (Ibidem, p. 266). É preciso que o conflito nos force a fazê-las. A temporalidade da motivação na teoria de Taylor tem de ser uma história do evento, do bem enquanto aparição em nossa experiência. Por isso, é uma ontologia temporalizada da moral.

É por essa razão que o filósofo não pode escolher o deontologismo ou o teleologismo, pois sua teoria pretende dar conta de como essas mesmas posturas aparecem enquanto bens em nosso espaço de indagações. Mas isso não acarretaria em um impasse: uma vez que a ontologia não pretende estar além de nossas práticas, como afirmar que ela é anterior? A anterioridade, aqui, aponta para o uso constitutivo da ontologia. Mas se não nos distanciamos das práticas, como arbitrar entre bens divergentes, sobretudo nas discussões políticas acerca da incomensurabilidade dos bens? Em outras palavras, a teoria de Taylor sobreviveria aos dilemas políticos contemporâneos?

Essas perguntas apontam para uma discussão que vai além do propósito da dissertação, mas que não pode ser negligenciada. Estou falando, aqui, mais uma vez sobre o problema da crítica. Apontei no primeiro capítulo e reforcei no segundo que Taylor não é cego aos problemas do pluralismo e, por isso mesmo, sua teoria de alguma forma teria um viés crítico. Isso pode ser visto a partir da própria noção de articulação: ela pode funcionar como uma crítica imanente às nossas práticas, na medida em que explicita as fontes com as quais nos movemos e nos apoiamos, para reabilitá-las enquanto fontes⁷³. Mas, igualmente podemos notar isto pela forma como Taylor concebe as avaliações fortes e seu pressuposto da moralidade enquanto campo de conflito. Neste sentido, uma crítica a partir de Taylor é uma crítica ontológica que pressupõe a motivação como um problema. Essas três noções – articulação, avaliações fortes e conflito ontológico – parecem ser centrais na tentativa de responder sobre a incomensurabilidade dos bens. De fato, esse é um tema recorrente em

⁷³ E mais uma vez vemos a proximidade da genealogia nietzschiana, pois pretende conferir vida a forças até então adormecidas por nossas inarticulações.

Taylor, tanto nos textos voltados para as discussões éticas quanto nas considerações políticas. E isso não é gratuito, pois se olharmos sua teoria moral como um todo, ela tem de se aplicar também às considerações sobre filosofia política; afinal, as posições que tomamos politicamente partem de uma rede conceitual que nos constitui ao mesmo tempo em que a constituímos.

Decerto, o filósofo não tem uma teoria crítica pronta e não sei se sua própria teoria moral permitiria tê-la, se por teoria crítica acabada supormos a eleição de critérios (formais ou substantivos, pouco importa) que estejam além de nossas práticas. Antes, muito mais que um sistema, Taylor nos oferece pistas, as quais se afastam tanto dos pensamentos que se nutrem do deontologismo quanto da vertente teleológica. Embora algumas vezes ele defenda um liberalismo que se comprometa com bens comunitários (cf. TAYLOR, 1995, p. 241-274), sua posição não é muito clara. Mas, se não há, em princípio, como definir as linhas mestras de um projeto crítico desse filósofo, creio que podemos nos apropriar do espírito e de alguns de seus conceitos (notadamente aquelas três noções mencionadas) para elaborar o que poderia ser uma crítica articulada. Uma saída ao problema da incomensurabilidade a partir do conflito ontológico temporalizado que uma investigação político-moral requer. Em outras palavras, se coloca diante de nós a tarefa de repensar a liberdade moral e política à luz da motivação.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária:

- TAYLOR, Ch. (1979): *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. (1985a): *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1985b): *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1988): Lo justo y el bien. *Revista de Ciencia Política*. v.XII, n.1-2, p. 65-88, 1990.
- _____. (1989): *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. (1991): *La ética de la autenticidad*. Tradução de Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1994.
- _____. (1995): *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. (1997): La conduite d'une vie et le moment du bien. *La liberté des modernes*. 2.ed. Paris: Puf, 1999.
- _____. (1998a): Les nouvelles morales - Charles Taylor: plaidoyer pour une philosophie morale réaliste, propos recueillis par Philippe de Lara. *Magazine Littéraire*, n.361, jan. 1998. Paris: Magazine Littéraire, p. 41-43. Entrevista
- _____. (1998b): De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance: Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor. *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, p. 351-64. Entrevista
- _____. (2003): Ethics and ontology. *The Journal of Philosophy*. v.C, n.6. p. 305-320.
- _____. (2004): *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.
- _____. (2007): A different kind of courage. *The New York Times*, v.54, n.7, 26 Apr.
- Resenha de: LEAR, J. *Radical Hope: Ethics in the face of cultural devastation*. Harvard University Press, 187p. *The New York Review of Books*.

Bibliografia secundária

ABBEY, R. (2000): *Charles Taylor*. Princeton University Press.

ARAÚJO, P. R. (2003): *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. Tese de doutorado em Filosofia. Campinas: UNICAMP.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Aristóteles*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 2v. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

BRINK, D. (1989): *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

FERRARA, A. (1997): Autenticity as a normative category. *Philosophy and Social Criticism*. v.3, n.3. p. 77-92.

FRANKFURT, H. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*. V.68, n.1, jan. p. 5-20.

HABERMAS, J. (1983): *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. (1991): *Aclaraciones a la ética del discurso*. [S.I.: s.n.]. 258 p. Disponível em <<http://www.antroposmoderno.com/textos/erlrungen.shtml>>. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Acesso em: outubro de 2004.

_____. (1996): *L'intégration républicaine: Essais de theorie politique*. Tradução de Rainer Rochlitz. Paris: Fayard, 1998.

HEIDEGGER, M. (1926): *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2.v. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HERDER, J. (1772): *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Edições Antígona, 1987.

HONNETH, A. (1998): Axel Honneth: Le conflit des traditions, propos recueillis par Monique Canto-Sperber. *Magazine Littéraire*, n.361, jan. 1998. Paris: Magazine Littéraire, p. 46-48. Entrevista

HUMBOLDT, W. *Wilhem von Humboldt: Linguagem, literatura e Bildung*. Werner Heidermann e Markus J. Weininger (Orgs). Tradução de Paulo S. Xavier de Oliveira et al.. Florianópolis: UFSC, 2006.

GUTMANN, A. (Ed.). (1994). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton University Press.

KANT, I. (1786): *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1948.

- LARA, P. (1997): “Introduction: L’anthropologie philosophique de Charles Taylor”. In: *La liberté des modernes*. 2.ed. Paris: Puf, 1999.
- _____.; LAFOREST, G.(Eds). (1998): *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval.
- LAITINEN, A. (2003). *Strong evaluation without sources*. On Charles Taylor’s philosophical anthropology and cultural moral realism. Dissertação acadêmica. Jyväskylä: Universtiy of Jyväskylä.
- MACINTYRE, A. (1981): *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- RICOEUR, P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- _____. (1998): Paul Ricoeur: Réflexions sur la philosophie morale, propos recueillis par Monique Canto-Sperber. *Magazine Littéraire*, n.361, jan. 1998. Paris: Magazine Littéraire, p. 36-40. Entrevista
- SAYRE-MCCORD, G. (Ed.). (1988): *Essays on moral realism*. New York: Cornell University Press.
- SCHNEEWIND, J. (1998): *A invenção da autonomia*. Tradução de Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001. (Idéias 2).
- THIEBAUT, C. (1997): The logic of autonomy and the logic of authenticity: A two-tiered conception of moral subjectivity. *Philosophy and Social Criticism*. v. 3, n. 3. p. 93-108.
- TULLY, J (Ed.). (1994): *Philosophy in an Age of Pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1953): Investigações filosóficas. *Tratado lógico-filosófico e Investigações filosóficas*. Tradução de M. S. Lourenço. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.