

A modernidade como dilema entre a eticidade e a moralidade: a crítica de Charles Taylor à teoria do discurso

Pablo Holmes¹

Palavras-chave: modernidade, eticidade, procedimentalismo

Key words: modern age, ethical perspective, proceduralism

Introdução

Charles Taylor não é um autor diretamente vinculado à Teoria Crítica. Na teoria política anglo-saxônica, costuma-se, em verdade, classificá-lo como um comunitarista. Segundo essa visão, ele estaria entre aquele grupo de autores que se contrapuseram às propostas liberais que, desde a década de 1970, ganharam bastante aceitação nas universidades norte-americanas, inspiradas por uma re colocação procedimentalista de teses contratualistas (Melo, 2002, p. 55-56). Os comunitaristas partiam de uma crítica fundamental ao conceito de liberdade negativa, que encontramos bem delineado em Kant, segundo o qual os sujeitos seriam dotados de um espaço pré-político de autonomia que não poderia ser limitado por nenhum poder posterior e que constituiria, em última análise, o fundamento da própria comunidade jurídica, como resultante de um contrato entre pessoas livres numa posição original de liberdade contratual.

Para os comunitaristas, ao contrário, o conceito de liberdade não poderia contar com uma definição acontextual fundamentadora². A comunidade política não é compreendida como advinda de uma escolha, feita em uma posição original, desde a qual a liberdade teria apenas contornos negativos de um espaço de decisão infenso ao poder. A comunidade política tinha de ser concebida, em lugar disso, a partir de um conceito positivo de autonomia, materializado na noção de participação ativa dos seus membros nas interpretações e na elaboração dos conteúdos normativos que valeriam como limites ao poder estatal (Larmore, 2006). Por outro lado, o único limite ao poder da comunidade seria a sua própria vontade, ou seja, a vontade dos indivíduos que reproduziriam as próprias liberdades na medida em que se fizessem membros ativos.

Não queremos aqui nos ater aos meandros do debate norte-americano entre liberais e comunitaristas, tão complexo e cheio de questões já muito exploradas. Isso só faria com que caíssemos no risco de uma perda de foco, que é uma ameaça permanente diante da complexidade do nosso presente tema.

Devemos, em lugar disso, dizer, inicialmente, que as preocupações de Taylor, ao longo de sua carreira, sempre estiveram marcadas por problemas e formas de leitura que, curiosamente, aproximam-se de alguma forma das discussões dos frankfurtianos.

Teorias aculturais e culturais da Modernidade: problemas de teoria social

O empreendimento teórico tayloriano toma, realmente, proporções que transcendem os limites daqueles debates da teoria política norte-americana (Anderson, 1996, p. 17 e s). Preocupando-se com questões da vida humana levada em conjunto que só podem ser tratados num nível em que temos de esbarrar com os problemas da teoria social, da hermenêutica e da filosofia social, ele se vê obrigado a partir de uma reflexão profunda acerca da modernidade. Para ele, mais que um tempo histórico, essa forma de vida, significando em verdade um horizonte de sentido cultural, parece, assim como parece ser a intuição dos frankfurtianos (Adorno e Horkheimer, 1987, p. 20-81), não conseguir prosseguir com seus ideais de emancipação de modo satisfatório. Essa crítica, ele a faz, no entanto, sob uma óptica particular que, não se deixando resignar diante do esgotamento da filosofia da consciência na forma de um abandono dramático de viés pós-modernista (Gutmann, 2003, p. 34-38), quer garantir o ideal individualista que possibilitou a ampliação da diversidade de projetos individuais e o pluralismo de valores. Quer, ainda, realizar tudo isso sem perder de vista o que chama ideais morais de significação desse mesmo projeto (Taylor, 1994, p. 37-47).

Em certo sentido, os diagnósticos que serviram a Habermas como motivos para uma reformulação da Teoria Crítica são os mesmos que movem Taylor a uma retomada da modernidade. Essa retomada é entendida, então, como resgate de seus valores, de modo a procurar compreender o que a levou a se desviar tão drasticamente de seus caminhos e da possibilitação de uma auto-realização emancipada. Para levar à frente tal empreendimento, no entanto, ele segue uma direção bastante distinta daquela tomada pelo filósofo alemão. Como nosso escopo é identificar as críticas de Taylor à teoria do discurso de Habermas, para começar, achamos por bem apontar uma distinção deveras importante entre dois tipos de teorias da modernidade, para a qual o autor canadense chama a atenção.

O primeiro tipo dessas teorias, a que chama aculturais, explicaria o surgimento do tempo moderno como um conjunto de transformações dadas “em termos de uma operação culturalmente neutra”; para esse tipo de teoria, a modernidade não deveria dizer respeito a uma cultura específica, mas sim a um processo de que “qualquer tradição poderia ser objeto” (Taylor, 2001, p. 1-9), servindo de input para um resultado que terminaria sempre por ser idêntico. Esse processo de modernização poderia ser descrito de formas diferentes; poderia dizer respeito a um incremento do poder da razão instrumental, ao aumento da velocidade das relações sociais, ou a um aumento da complexidade das interações entre sistemas, mas sempre em termos de um desenvolvimento asséptico de formas de vida em direção a um termo final no qual todas as culturas terminariam se baseando em algumas noções fundamentais: a crença ilimitada nas ciências e na tecnologia, a descrença na validade social de interpretações religiosas e a independência dos grupos sociais em

relação a costumes tradicionais, ou seja, uma forma de integração política em grande medida individualista e procedimentalista (Taylor, 2001).

Haveria, para Taylor, outro tipo de teorias, a que ele chama, por sua vez, culturais. Essas teriam, aliás, sido formuladas mais recentemente na história da autocompreensão das nossas sociedades. Segundo essas teorias, as características próprias de uma sociedade moderna são vistas como o surgimento de uma nova cultura. Aí, “a cultura atlântica contemporânea é vista como uma cultura (ou grupo de culturas semelhantes) entre outras, com seus entendimentos próprios (da natureza, da pessoa e do *bem*), a serem contrastados com outros” (Taylor, 2001, p. 1 e s.).

Argumenta ele que o primeiro tipo de teoria certamente conseguiu um sucesso inigualável no nosso tempo. O fato de significar a auto-interpretação de uma cultura convicta de que seus feitos são aqueles de uma história universal da evolução e do progresso, de se vincular a uma cultura orgulhosa dos avanços da ciência e da auto-realização mediada pelo conhecimento tecnológico fez com que as teorias aculturais fossem dominantes em todos os sentidos (Taylor, 2001, p. 6 e s.). Quanto a isso, Taylor quer propor uma pergunta simples: “esse predomínio de teorias aculturais pode ser ruim?”. Sua resposta é direta e clara: “Eu acho que sim!” (Taylor, 2001, p. 4). E o modo como a fundamenta consiste nos meandros por meio dos quais articula sua crítica ao procedimentalismo e aos tipos de teorias morais que parecem ignorar a complexidade dos valores da Modernidade e de suas fontes, entre as quais podemos incluir a Ética do Discurso e sua teoria da sociedade subjacente.

É evidente, nesse sentido, que Habermas teria formulado, para explicar a modernidade ocidental, uma teoria da evolução bem próxima àquelas a que Taylor denomina aculturais. De acordo com seu ponto de vista, o processo de modernização é observado a partir da perspectiva de uma lógica evolutiva – a que ele chama interna e que é formulada com o apoio da psicologia genética de Jean Piaget (Holmes, 2006, p. 61-86) – entendida como formalização dos modos de interação até o ponto em que as sociedades se integrem por meio do direito positivo neutralmente articulado em relação a formas de vida particulares (Habermas, 2003, p. 259-266, 330-350; 2001a, p. 243-253): um ponto final, na forma de *output*, a que todas as culturas particulares poderiam de alguma forma servir de *input*. O Estado democrático de Direito, para Habermas, seria dotado de uma capacidade única de se levantar por sobre o provincianismo de culturas localizadas (Habermas, 2001b, p. 386 e ss., 403), julgando, com o auxílio do saber cultural que é a moral pós-convencional principiológica, o interesse de todos de acordo com padrões aprendidos em um processo contínuo de lingüística dos fundamentos sacros da legitimidade (Habermas, 2001a, p. 125-132). Isso levaria, por sua vez, à liberação cada vez mais ampliada dos potenciais de racionalidade contidos nas estruturas formais da ação comunicativa (Habermas, 2001a, p. 106 e ss.), o que, do ponto de vista político, representaria a articulação de um procedimentalismo vazio de conteúdos a regular a interação de valores os mais variados e virtualmente inconciliáveis graças àquilo que ele caracteriza expressamente como a neutralidade da democracia deliberativa (Habermas, 2001b, p. 386-393).

Segundo Reckling, já para Taylor, “os indivíduos estariam inseridos numa teia de significação cultural preexistente” à racionalidade processual, a qual constitui sentidos intersubjetivos “que são o resultado de auto-intepretações historicamente formadas” (Reckling, 2001, p. 156 e ss.). A

Modernidade deve ser compreendida como uma forma de vida baseada em horizontes de sentido interpretativos que têm uma história particular (Rosa, 2006, p. 40-44) ³. Suas fontes são interpretações culturais surgidas ao longo de uma história própria, que só pode ser compreendida desde a perspectiva interna⁴ de participantes em entendimentos comuns acerca das pessoas, do mundo, da vida e do *bem* (Taylor, 1994, p. 68 e s.).

A linguagem, que aprendemos, de acordo com a concepção de Mead (1967, p. 61 e ss.), por meio do diálogo, “não podemos usá-la para nossos fins, por nós mesmos”; o que se espera, na Modernidade vista desde uma perspectiva aculturalista e procedimentalista, é que “desenvolvamos em uma medida considerável nossas próprias opiniões, pontos de vista e atitudes” (Taylor, 1994, p. 69), de modo que disponhamos completamente da linguagem como um recurso representativo da realidade a serviço de nossa autodeterminação. Em conseqüência disso, deveríamos poder julgar as coisas e as ações como significativas apenas desde a nossa perspectiva individual, desde a nossa própria compreensão. Mas ou estas perspectivas “pessoais” ganhariam uma dimensão comum estritamente instrumental ou seriam, em suma, totalmente incomunicáveis. A segunda possibilidade, numa esfera pública em que cada um estivesse na mesma situação, só poderia ser mediada por uma ética procedimentalista de caráter formal e neutro que não prejudicasse nenhuma das formas de interpretação e avaliação desde um pano de fundo comum e dependesse, assim, de critérios que fossem universais e vazios de valorações e concepções de virtude (Taylor, 2002, p. 45).

Taylor levanta, então, a sua tese de que uma decisão ou julgamento que se baseasse em uma posição individual como aquela não passaria de mera “impressão”, um tipo de sentimento em relação ao mundo que não pode realmente “determinar o que é significativo”, o que tem sentido de maneira expressiva para os implicados; para ele, aliás, “as coisas só adquiririam importância para nós contra um fundo de inteligibilidade” (Taylor, 1994, p. 72): contra aquilo a que chama de horizonte de sentido. Esse horizonte seria, por sua vez, responsável por uma compreensão, em última análise, indivisível das questões relativas à verdade, à correção de normas e à autenticidade dos indivíduos (Taylor, 2002, p. 49 e s.).

Certamente Taylor está consciente “de que a Modernidade realizou uma diferenciação relativa daqueles domínios de perguntas” que dizem respeito a “um caráter valorativamente neutro das ciências, sobretudo das ciências naturais” (Taylor, 2002, p. 49). Mas ele não aceita, por outro lado, que a conseqüência disso seja uma divisão entre tipos de racionalidade independentes. Para ele, tal ponto de vista levaria à existência de uma ética procedimental independente das questões fáticas de verdade e autenticidade. Pelo contrário, “nossas reflexões sobre os fins, que devemos reconhecer como válidos, vão sempre inseparáveis das observações que fazemos acerca do que somos, como *homens*”, de modo que “as teorias morais estão estreitamente ligadas a teorias acerca das motivações humanas, as quais compartilham conceitos de um mesmo tipo de investigação” (Taylor, 1994, p. 49 e s.).

O horizonte de sentido do mundo moderno: a partir e além da ontologia social

A noção de horizonte de sentido a que Taylor se refere seria a de uma ordem de interpretações que nos possibilitaria a construção da identidade, ou seja, os padrões com que julgamos o mundo desde interpretações que sejam realmente nossas. Para ele, apenas se existirmos “em um mundo em que a história, ou as exigências da natureza, ou as necessidades de meu próximo, ou os deveres do cidadão, ou o chamado de deus, ou alguma outra coisa tem um tal grau de importância”, podemos definir para nós mesmos uma identidade não-trivial (Taylor, 1994, p. 49 e s.) e agir moralmente de um modo realmente autêntico e dotado de sentido.

Por outro lado, Taylor não é platonista a ponto de ignorar que a Modernidade desestruturou sentidos ideais ontológicos para o bem e para a virtude. Como dissemos, ele sabe bem acerca de uma diferenciação relativa entre questões de verdade e questões de valor. Sabe ainda que estamos “em uma era em que uma ordem cósmica de sentido publicamente acessível está morta”⁵; que, em lugar de um horizonte de sentido “(i) irrefletidamente recebido, (ii) não mediado pela crítica e pela discussão e (iii) inculcado passivamente em gerações sucessivas”, emerge uma esfera pública na qual os indivíduos podem chegar a conclusões em conjunto mediante interpretações e discussões colocadas em jogo por meio de *media* impessoais, mais ou menos amplas e flexíveis, deixadas ao dispor de sua auto-realização (Taylor, 1993, p. 23 e s.).

Essa esfera pública, em sociedades liberais, é constituída pelos meios de comunicação e pela diversidade de opiniões, mas também pelos “entendimentos comuns” de pessoas que realizam um debate amplo acerca de suas autocompreensões (Anderson, 1996, p. 21-24). Seus membros entendem os endereçamentos realizados no seu interior com referência a um imaginário social próprio, no qual se projetam uma sociedade carente de auto-entendimento que pode tomar uma determinada direção mediante reinterpretações. Com efeito, a compreensão de Taylor é a de que essas são sociedades que podem, em certo sentido, perseguir alternativas de auto-realização livremente, mas que o fazem, sempre, frente a uma “ontologia social” (horizonte de sentido) projetada no imaginário comum, mediante a qual tornam viáveis as próprias (re)interpretações que darão continuidade significativa à sua cultura⁶.

Apesar da aparência que podemos intuir a partir desse círculo de interpretações, podemos dizer tranqüilamente que a visão de Taylor não se coaduna com um comunitarismo simplificado e com um relativismo que deixa a todos ilhados em sua própria forma de vida, impassível de ser articulada e transformada (Lehman, 2006, p. 358 e s., 362, 365). Ele afirma categoricamente que as formas de integração das repúblicas antigas dependiam, expressamente, da ordem política, na qual os indivíduos tinham uma existência derivada, ou seja: a lei, a tradição e a ordem comum precediam a existência dos indivíduos (Taylor, 1993, p. 37 e s.). Para ele, no caso da esfera pública emergente com a Modernidade, passa-se algo bem diferente. Aí, pressupõe-se a existência de uma esfera extrapolítica por definição que serve de controle e fiscalização ao poder exercido de modo derivado, não mais a partir de um centro tradicional ideológico, mas dessa própria esfera. Com efeito, nenhum ato de Deus, nenhum ser humano com ligação especial com o divino (um Deus-rei), nenhuma lei advinda de um domínio transcendente é a portadora original da esfera pública e

das liberdades dela advindas. Ela se origina por ela mesma e é reproduzida por ela mesma, composta somente por indivíduos livres para atuar dentro de seus limites (Taylor, 1993, p. 39 e ss.) – os limites de seu horizonte de sentido.

Podemos afirmar, então, que a posição de Taylor compreende também uma medida inolvidável de individualismo que vai além daquela negação pura e simples das liberdades negativas como co-constitutivas do horizonte moderno de sentido. O que parece é que ele quer formular uma teoria “cultural” da modernidade que leve em conta a inclusão de indivíduos ansiosos por autodeterminação em uma esfera pública que não pode deixar de lidar com o fato do pluralismo. Isso nos leva, então, à sua idéia de que a modernidade constitui um ideal moral próprio, ou seja, um horizonte de sentido ético específico – um horizonte que ele identifica como sendo típico de uma Ética da Autenticidade. Algo que, para compreendermos, deve ser perseguido até suas fontes interpretativas, aquelas que foram responsáveis por sua articulação.

A primeira dessas fontes seria o individualismo iluminista, que, para Taylor (1976, p. 3 e ss.), teria vindo ao mundo como uma cultura de afirmação do sujeito frente a ordens cósmicas superiores que davam aos homens fins exteriores diante dos quais deveriam medir suas ações e seus projetos particulares de vida. Em lugar das teleologias metafísicas, o próprio sujeito passou a ser, desde fins da Idade Média, a sede do sentido da vida e o intérprete dos fins a seguir. Esse impulso subjetivista, que ele liga teoricamente sobretudo ao exemplo representado por Kant (Taylor, 1976, p. 29-36), ganhou ainda mais força de convencimento mediante o incremento das capacidades de controle das ciências materialistas: um movimento que Taylor vê como associado com a idéia de que, deixados livres para definir seus próprios fins, os homens devem buscar uma ampliação da capacidade de realizá-los por meio da técnica e da razão instrumental (Taylor, 1994, p. 56 e 130 e s.).

Outra fonte da Modernidade seria aquela que, opondo-se a diversas das conseqüências do iluminismo, buscava dar sentido a uma existência que, perdida no atomismo do individualismo racionalista, tornava-se, a seu ver, superficial, pálida e acomodada (Taylor, 1976, p. 13 e s.). Essa fonte, que Taylor faz remontar inicialmente ao *Sturm und Drang* e, mais especificamente, a Herder, procurava associar a abertura de uma dimensão subjetiva de descoberta de sentido à expressividade de uma vida que, por meio da cultura, da língua e da arte, fazia-se livre, na maior extensão do termo, sem responder nem a conteúdos metafísicos que lhe fossem vinculantes heteronomamente, nem ao autoritarismo reificante de uma forma vazia que ignorava a individualidade plena de sentido de homens capazes de se autodescobrir por meio da manifestação autêntica de seus interesses e valores (Taylor, 1976, p. 11-29).

Ele chama a essa tendência, paralela àquela do individualismo mecanicista de origem cartesiana, de *expressivismo*, argumentando que ele representa uma tentativa de promover a unidade entre sentimento e conhecimento enquanto crítica profunda ao representacionismo da linguagem típico das ciências naturais iluministas (Taylor, 1976, p. 19). Sem querer voltar à afirmação de uma unidade ético-racional imanente, à moda dos antigos, Herder estaria atento à necessidade de compreender a auto-realização como o resultado de um processo de autoclarificação por meio do qual os indivíduos descobririam o que e quem eles mesmos seriam. O

lema seria o velho dito: "*Werde was Du bist!*" [torna-te o que és!]. A existência poderia, então, ser expressada apenas mediante a particularidade da língua que traria à tona sentimentos que não estariam totalmente à disposição dos falantes. Em lugar de um panteísmo ontológico que, com Spinoza, teria adquirido dimensão racional, recorre-se a essa ordem de interpretações originárias que aflorariam no uso autêntico da língua promovido paradigmaticamente pela poesia. A auto-reflexão por meio da arte levaria à autoclificação, pois que nela estariam reunidas a subjetividade do artista que se faz expressar, e logo uma medida de auto-realização individualista, e as compreensões de mundo que permeariam o sentimento indisponível e opaco à liberdade puramente negativa assim como era concebida desde a idéia de racionalidade representacionista e a-histórica (Taylor, 1976, p. 19 e ss.).

Essa dimensão hermenêutica de autoclificação que torna possível a auto-realização autêntica de indivíduos deixados livres para se determinar, ao mesmo tempo em que se descobrem nos sentimentos originários gravados no sentido que a sua língua dá às suas interpretações do mundo, das pessoas e do bem, Taylor compreende como comendo um ideal moral próprio e novo: mais uma vez, o ideal moral da Ética da Autenticidade (Taylor, 1994, p. 61-65).

Esse ideal teria surgido como uma associação daquelas duas fontes da Modernidade em um processo pelo qual, historicamente, os indivíduos teriam progressivamente se reconhecido como dotados de valores próprios e um espaço de liberdade em que poderiam, eles mesmos, interpretar suas vidas como originais diante de outros também dotados de valor próprio igual (Taylor, 1994, p. 79 e s.). Taylor demonstra, então, que compreende a autenticidade como o produto de uma inserção intersubjetiva dos indivíduos em uma sociedade que viu, ao longo da Modernidade, desestruturarem-se as estruturas de hierarquia do *ancién regime* baseadas na honra e na autoridade estamental. Em lugar da noção de *préférences*, devidas àqueles que têm uma origem hierárquica superior, surge "a noção moderna de dignidade, agora utilizada em um sentido universal e igualitário, mediante a qual falamos da "dignidade dos seres humanos", ou da "dignidade dos cidadãos" (Taylor, 1994, p. 80) ⁷, e não mais da precedência ou da superioridade do Senhor⁸. O surgimento de uma sociedade democrática, no entanto, não pode ser deduzido de modo estrutural desse perecimento da noção de *préférences*. O que socava a identificação recíproca dos indivíduos como socialmente derivada de uma posição estática baseada em hierarquia é o próprio ideal de autenticidade, tal qual proposto por Herder, "que me convoca a descobrir minha forma original de ser" (Taylor, 1994, p. 81).

Para Taylor (1994, p. 81), porém, "descobrir minha identidade por mim mesmo não significa que eu a elabore isoladamente, mas que eu a negocie por meio do diálogo, em parte aberto, em parte circunspecto, com outros". Assim, na medida em que o diálogo é aberto, ele se realiza no plano social como uma política incessante de reconhecimento mediante a ampliação das formas de igualdade; e, na medida em que é circunspecto, ele se realiza no plano da intimidade em que se autodescobre um indivíduo com biografia infungível, dotado de uma identidade na medida em que recebe confirmação de outras identidades com que trava relações dotadas de sentido sobre o pano de fundo de valores de um ideal moral, sem o qual nenhuma opção determinada pode ser tida como relevante (Taylor, 1994, p. 83, 86 e s.).

O diagnóstico do tempo em diálogo com a teoria crítica: Taylor e o significado da Ética da Autenticidade

Para Taylor (1994, p. 100 e ss.), seriam o resultado da luta entre aquelas duas fontes da autenticidade as patologias da Modernidade manifestadas em sentimentos de mal-estar, de superficialidade, de falta de sentido e relativismo que fariam com que fossem desperdiçados os seus potenciais liberadores da auto-realização.

Para ele, enfim, a Modernidade sofreria de formas específicas de mal-estar, (1) aquelas “que as pessoas experimentam como perda ou derrocada da civilização” na forma de um individualismo exacerbado, (2) de um avanço da razão instrumental sobre as esferas pessoais e públicas da vida em comum e (3) de um “fechamento do horizonte político” como enfraquecimento da democracia enquanto integração consciente dos membros de uma comunidade política (Taylor, 1994, p. 37 e ss.)⁹.

Como podemos já perceber, sua descrição aproxima-se bastante daquelas que apresentamos como próprias do diagnóstico de que partiu a Teoria Crítica desde os tempos de Adorno e Horkheimer. Porém, a sua visão acerca das causas e das soluções difere muito tanto da dos primeiros frankfurtianos como da de Habermas.

Para Taylor, o individualismo subjetivista (1) seria resultado da dramatização da capacidade individual de interpretar as próprias necessidades de realização. O indivíduo, deixado por si mesmo sem a consideração do ideal que houvera levado a essa possibilidade nova de se descobrir, tenderia a compreender suas próprias interpretações como dotadas de uma validade inquestionável frente à de outros com projetos e objetivos antagônicos (Taylor, 1994, p. 38-40)¹⁰. Ao mesmo tempo, perdendo a conexão com ideais maiores capazes de dar significado a suas opções, ele se perde em uma torrente auto-realizativa que não é capaz de ver sentido motivador para as suas próprias tomadas de posição.

Ao mesmo tempo, essa necessidade de auto-realização levaria, segundo Taylor, a uma exacerbação do poder da razão instrumental (2), vista como uma mirada ao mundo determinada por uma razão calculadora que determina o valor das coisas de acordo com uma relação custo-benefício reduzida a ideais narcisistas e hedonistas. A razão instrumental se tornaria o *médium* por excelência de auto-realização de indivíduos que viam seus objetivos reduzidos à busca cega por autoconservação em um mercado em que todos agiriam de acordo com objetivos sempre limitados à perspectivas superficiais desprovidas de valores profundos (Taylor, 1994, p. 40-44)¹¹.

Por fim, o individualismo levaria ao descompromisso político dos sujeitos com a sua forma de vida em comum. Esse descompromisso, aliado à hipostasiação da razão instrumental, levaria à transformação da democracia em um “doce despotismo” (3), uma tirania da razão na qual uma falta de liberdade confortável, mediada por uma burocracia tecnocrática insensível a fins dotados de sentido para a coletividade, substituiria os ideais de autodeterminação da soberania popular, de acordo com aqueles ideais da autenticidade (Taylor, 1994, p. 44-47)¹².

Em conjunto, sujeitos tão únicos e tão isolados só poderiam se associar por meio de uma comunidade política compreendida como união instrumental e estrategicamente articulada entre

interesses controversos e inconciliáveis. Não haveria mais objetivos comuns a agregar os membros de uma comunidade política mediante uma solidariedade ativa, positiva e capaz de fazê-los co-partícipes de suas próprias leis. O único critério que restaria ao seu dispor para decidir entre opções tão díspares e divergentes em uma esfera pública em que cada um se vê como dotado do único objetivo válido e em que não se pode, desde a perspectiva de um horizonte de sentido comum, julgar qualquer opção como melhor, seria o procedimentalismo liberal (Taylor, 1994, p. 53).

Suas críticas ao procedimentalismo se articulam, então, com a sua crítica àqueles que são partidários de uma teoria acultural da Modernidade. Seus defensores estariam, segundo Taylor, atentos a apenas uma das fontes da Modernidade e, deslizando a um subjetivismo egoísta, errariam a mão na defesa da autodeterminação na medida em que qualquer critério racional formal de determinação das opções “justas”, pois de acordo com o interesse de todos, significaria já a valorização de virtudes como a tolerância, igualdade, racionalidade e simetria (Taylor, 2002, p. 48). Essa intenção das éticas liberais de inspiração kantiana, como, por exemplo, a de Habermas, já diria respeito a virtudes que sempre deveriam ser vistas como dotadas de conteúdo próprio frente a outras virtudes de culturas diferentes ou das culturas e horizontes que as precedessem (Taylor, 2002, p. 49 e s.).

O mal-estar da Modernidade, que estaria também representado nesse tipo de procedimentalismo vazio, seria causado por uma exacerbação unilateral dos ideais de autodeterminação liberais que não fariam jus a toda dimensão ética do ideal da autenticidade e, por isso, recairiam em interpretações de si, do mundo e das pessoas que poderiam ser ditas inautênticas. Contra esses ideais colocar-se-iam ainda alguns que defenderiam uma volta a valores metafísicos pré-liberais que, à sua vista, tampouco poderiam se sustentar.

A luta entre essas duas posições seria a marca do nosso tempo. E apenas aqueles que conseguissem vislumbrar o horizonte de sentido que transcende o valor passageiro de opções individuais marcadas pelo narcisismo e hedonismo subjetivistas poderiam seguir trilhando o caminho de uma ética da autenticidade que, ao mesmo tempo em que dá sentido à vida humana coletiva e íntima, é capaz de servir de espaço para homens e povos dotados de biografias e histórias próprias em busca de auto-realização.

Charles Taylor quer nos mostrar, assim, que a eticidade não é eliminada em conseqüência do atomismo de uma sociedade que se autodefine a partir da noção de igualdade jurídica e autonomia privada. Bem ao contrário, segundo ele, o que possibilita uma perseguição livre de fins e objetivos é justamente esse ideal de autenticidade que, desde o princípio, esteve como pano de fundo das autocompreensões dos indivíduos sob formas de vida modernas. Só a partir do reconhecimento recíproco em uma esfera pública que se autodetermina sob as interpretações próprias de um horizonte de sentido comum, seria possível dar continuidade a uma cultura e a uma biografia dotadas de sentido. A noção de vida boa, típica do neo-aristotelismo (Schnädelbach, 1986, p. 38-63), que se torna um dos objetos preferidos de crítica da teoria do discurso habermasiana (Habermas, 1999b, p. 201-211; 1999a, p. 77-98), é introduzida na teoria e filosofia sociais em associação com um conceito de reconhecimento social que não deixa dúvidas acerca da existência de uma dimensão pluralista em relação a valores e de livre perseguição de finalidades.

Para ele, porém, a interpretação que nega a eticidade como um pressuposto dessa condição nova de reconhecimento recíproco e igualitário é inautêntica e incapaz de se sustentar sobre as próprias pernas. A conseqüência mais precípua é uma inefetividade da liberdade de decidir, que se revela como descompromisso dos membros da comunidade política em relação a diferenças que são vistas como passíveis apenas de uma solidariedade negativa, uma tolerância desinteressada, algo que leva a um mal-estar compreendido, aí, como perda de sentido e perda de liberdade. Apenas o reconhecimento ativo, positivo, com base em um valor comum que seria o próprio encontro de diferentes em uma esfera pública autêntica, seria capaz de assegurar a uma sociedade organizada em termos de Estado de Direito constitucional a sua reprodução por meios realmente democráticos (Lehman, 2006, p. 363 e ss.).

NOTAS

¹Mestre pela Faculdade de Direito do Recife – UFPE.

²No mesmo sentido ver Lehman (2006, p. 348).

³Essa acepção da palavra interna é tomada do mesmo modo em Honneth (2003, p. 333).

⁴O termo platonismo é usado também, no mesmo sentido, em Anderson (1996, p. 21-24).

⁵Essa é a interpretação que faz, ao nosso ver acertadamente, Lehman (2006, p. 363- 367).

⁶Nesse sentido ver também Taylor (1993, p. 59-69).

⁷Taylor persegue essa transformação até o modo como se transformaram os pronomes de tratamento com a ampliação das formas igualitárias de reconhecimento. Ver Taylor (2002, p. 46 e s.).

⁸Ver também, Lehman (2006, p. 348 e s.)

⁹Essa idéia corresponderia à noção de perda de sentido que Habermas aponta como proveniente de Weber. Ver Habermas (2003, p. 317 e ss.); e em Weber (2001, p. 51 e s.).

¹⁰Essa visão pode ser tida como aquela de uma perda de liberdade como resultado da hipostasiação da razão instrumental, um conceito tão caro a Horkheimer (1969, p. 18 e ss.)

¹¹Podemos aqui muito bem comparar essa visão com aquela de Marcuse (1979, p. 13-22; 23-68).

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. 1987. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 258 p.

ANDERSON, J. 1996. The personal lives of strong evaluators: identity, pluralism, and ontology in Charles Taylor's value theory. *Constellations*, **3**(1):17-35.

GUTMANN, A. 2003. Introducción. In: C. TAYLOR, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 13-42.

HABERMAS, J. 2003. *Teoría de la acción comunicativa, I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus, 517 p.

HABERMAS, J. 2001a. *Teoría de la acción comunicativa, II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus, 618 p.

- HABERMAS, J. 2001b. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 689 p.
- HABERMAS, J. 1999a. Lawrence Kohlberg e o neoaristotelismo. In: J. Habermas, *Comentários à Ética do Discurso*, Lisboa, Instituto Piaget, p. 77-98.
- HABERMAS, J. 1999b. Comentários à Ética do Discurso. In: J. Habermas, *Comentários à Ética do Discurso*, Lisboa, Instituto Piaget, p. 193-211.
- HOLMES, P. 2006. Psicologia genética e teoria do discurso: a fundamentação evolutiva da democracia em Habermas. *Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP*, **8**:61-86.
- HONNETH, A. 2003. Posttraditionelle Gemeinschaft: Ein konzeptueller Vorschlag. In: A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 328-338.
- HORKHEIMER, M. 1969. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur, 195 p.
- LARMORE, C. 2006. Liberal and Republican Conceptions of Freedom. Acessado em: 22/03/2006, disponível em: <http://economics.uchicago.edu/download/freedom-essay.pdf>. p. 1-48.
- LEHMAN, G. 2006. Perspectives on Charles Taylor's Reconciled Society: Community, Difference and Nature. *Philosophy & Social Criticism*, **32**(3):347-376.
- MARCUSE, H. 1979. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro, Zahar, 238 p.
- MEAD, G.H. 1967. *Mind, Self, Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. In: *Works of George Herbert Mead: Vol. 1*. Chicago, University of Chicago Press, 402 p.
- MELO, M.A. 2002. Republicanismo, liberalismo e racionalidade. *Lua Nova*, **55 56**:57-84.
- RECKLING, F. 2001. Interpreted Modernity: Weber and Taylor on Values and Modernity. *European Journal of Social Theory*, **4**(2):153-76.
- ROSA, H. 2006. Cultural Relativism and Social Criticism from a Taylorian Point of View. *Constellations*, **3**(1):39-60.
- SCHNÄDELBACH, H. 1986. Was ist Neoaristotelismus? In: W. KUHLMANN, *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 38-63.
- TAYLOR, C. 2002. Sprache und Gesellschaft. In: A. HONNETH e H. JONAS (Eds.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des Kommunikativen Handelns"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 56-78.
- TAYLOR, C. 2001. Two Theories of Modernity. *The International Scope Review*, **3**(5):1-9.
- TAYLOR, C. 1994. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 146 p.
- TAYLOR, C. 1993. La política del reconocimiento. In: C. Taylor, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Madrid, Fondo Económico de Cultura, p. 43-107.
- TAYLOR, C. 1976. *Hegel*. Oxford, Oxford Press, 580 p.
- TAYLOR, C. 1994 *Modernity and the Rise of Public Sphere: Tanner Lectures*. Acessado em: 21/03/2006, disponível em: <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/Taylor93.pdf> .
- WEBER, M. 2001. Ciência como vocação. In: M. Weber, *Duas vocações*, São Paulo, Martin Claret, p. 25-58.