

A REALIDADE SÓCIO-POLÍTICA E A QUESTÃO DA AUTENTICIDADE EM CHARLES TAYLOR

Rogério Foschiera¹

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS)

 <https://orcid.org/0000-0002-5806-6470>

RESUMO:

Taylor acredita que no centro da modernidade ocidental está uma nova ordem moral que surge com a economia de mercado, a esfera pública e o auto-governo do povo. As instituições e estruturas da sociedade tecnológico-industrial limitam rigorosamente as opções, que forçam as sociedades tanto quanto os indivíduos a dar à razão instrumental um peso que nunca lhe concederiam em uma reflexão moral séria. A perspectiva tayloriana da autenticidade coloca a realidade sócio-política dentro de um contexto plenamente articulado com valores, significados e bens culturais. Nisso a governança encontra espaços positivos e supera os impasses propriamente pós-modernos e será claramente proponente de opções valorativas e permeada pelo reconhecimento das identidades e pelo multiculturalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Charles Taylor; Sociopolítica; Autenticidade; Reconhecimento; multiculturalismo.

THE SOCIAL-POLITICAL REALITY AND THE AUTHENTICITY IN CHARLES TAYLOR

ABSTRACT

Taylor believes that in the middle (centre) of occidental modernity is a new moral sense which arises with the market economy, the public sphere and the people self governance. The institutions and structures of an industrial technological society hardly limit the choices that force societies as well as individuals to attribute to instrumental reason the importance that they never would give them through a serious moral reflection. The taylorian perspective of authenticity moves the social-political reality into an absolute

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Brasil. Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), Brasil. Professor Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS), Brasil. E-mail: rogerio.foschiera@feliz.ifrs.edu.br

articulated context with values, meanings and cultural goods. In this, the governance finds nice places and overcomes the post-modern impasses and will clearly be the proposer of valuable choices permeated by recognition of identities and multiculturalism.

KEYWORDS: Charles Taylor; Social-political; Authenticity; Recognition; Multiculturalism.

Apresentação

Na hermenêutica tayloriana de resgate do potencial da modernidade defrontam-se profundas mudanças sociais e políticas. A modernidade veio para ficar e com ela algumas instâncias sócio-políticas como a economia de mercado, a esfera pública, a democracia e a liberdade. Questões problemáticas se acentuam, principalmente ligadas ao individualismo e às possibilidades de manipulação. Nisso cresce a demanda pelo reconhecimento e a necessária abertura ao multiculturalismo. Duas políticas: a da igualdade de direitos de todos e a do reconhecimento das diferenças deverão estar integradas na perspectiva tayloriana da autenticidade. Para Taylor isso só será possível na medida em que se puder reler a modernidade resgatando a centralidade dos bens irredutivelmente sociais e com isso delinear um novo imaginário social.

Nesse contexto, cabe à política um papel ativo. Pais, educadores e líderes sociais precisam assumir posições valorativas que construam possibilidades de significação para os filhos, os alunos e para a sociedade em geral. Contra o liberalismo que defende uma neutralidade, a proposta tayloriana de governar para a autenticidade resgata o papel do posicionamento político, cultural e social, não como imposição, mas como ponto de partida para posteriores releituras a serem feitas por cada sujeito.

Por isso este artigo quer resgatar os tópicos fundamentais do pensamento de Taylor sobre política no contexto do legado da modernidade e dos desafios atuais da cultura da autenticidade. A partir disso abrem-se novas perspectivas de entendimento e de ação política hoje.

Hermenêutica tayloriana da modernidade. Uma nova ordem moral

A grande contribuição de Taylor para a política está no resgate da centralidade da hermenêutica. Isso lhe permite abordar de forma crítica o papel da modernidade e defender novas possibilidades de articulação das instâncias de significação humana. Uma nova realidade sócio-política é necessariamente acompanhada por uma nova ordem moral e com isso a tarefa política permanece atual.

Hoje, segundo Taylor (2004), experimenta-se “múltiplas modernidades” e por isso ele se propõe descrever as formas do imaginário social moderno ocidental, ou seja, mais do que conjunto de idéias, aquilo que torna possível as práticas de uma sociedade

por dar-lhes sentido. Taylor acredita que no centro da modernidade ocidental está uma nova ordem moral que surge com a economia de mercado, a esfera pública e o auto-governo do povo.

Quanto á nova ordem moral moderna, Taylor (2004) atribui a Grocio e Locke o papel de teóricos de referência. Trata-se de uma Lei Natural como pano de fundo preexistente onde as pessoas já têm certas obrigações morais umas com as outras e as obrigações políticas são decorrências desses laços morais fundamentais. Nesse contexto os direitos passam a ser uma reivindicação séria; a exigência de um consentimento original nos levou à doutrina da soberania popular; e supõe-se uma igualdade implícita no estado de natureza original. Tal perspectiva se tem expandido, segundo Taylor, nos últimos quatro séculos, em extensão e em intensidade. Nas palavras do autor:

[...] the basic point of the new normative order is the mutual respect and mutual service of the individuals who make up society. The actual structures were meant to serve these ends and were judged instrumentally in this light. [...] in the modern ideal, mutual respect and service is directed toward serving our ordinary goals: life, liberty, sustenance of self and family. [...] two main ends, security and prosperity, are now the principal goals of organized society. (TAYLOR, 2004, p. 12-14).²

E Taylor (2004) resume em quatro pontos as características principais da concepção moderna de ordem moral: primeiro, toma a forma de uma teoria de direitos e da legitimidade dos governos, que concebe a sociedade como algo criado em benefício dos indivíduos e os seres humanos vistos como seres sociais; segundo, a sociedade política deve propiciar aos indivíduos segurança, intercâmbio e prosperidade, concentrando-se nas necessidades da vida cotidiana; terceiro, cabe à sociedade política garantir os direitos individuais, principalmente o da liberdade; e quarto, direitos, liberdade e benefício mútuo, devem ser garantidos de forma igual para todos.

Governar na autenticidade é fomentar gestão democrática dos processos sócio-culturais, onde os indivíduos possam se conhecer e conhecer os limites e as possibilidades do viver em comum. A autenticidade moderna exige das famílias, das escolas e da sociedade um constante exercício que viabilize a experiência de cidadania e de participação ativa nos processos sociais, econômicos e morais.

Para Taylor é fundamental, enquanto tarefa hermenêutica, a tentativa de definir a cultura política da modernidade. E afirma:

² [...] a idéia básica da nova ordem normativa é o respeito mútuo e o serviço mútuo entre os indivíduos que integram a sociedade. As estruturas existentes foram criadas para servir a estes fins e são valorizadas instrumentalmente em relação a eles. [...] no ideal moderno respeito e serviço mútuo se dirigem ao cumprimento de nossos fins mais comuns: a vida, a liberdade, o próprio sustento e o da família. [...] dois grandes valores, a segurança e a prosperidade, passam a ser os fins principais da sociedade organizada (tradução própria). (TAYLOR, 2004, p. 12-14).

A intuição por trás disso é de que a sociedade moderna difere de épocas precedentes não só em termos das novas instituições e práticas de democracia representativa, da economia de mercado, da descoberta científica institucionalizada e do avanço tecnológico sustentado; ela não difere apenas em termos de princípios políticos e morais, em autenticidade, direitos, legitimidade política, igualdade e discriminação. A noção é de que, ao lado dessas mudanças, com elas vinculadas e em relação de apoio mútuo, há um conjunto de alterações na maneira pela qual passamos a *imaginar* a sociedade. Isto é, o repertório de meios disponíveis para compreender como nos relacionamos com os outros em sociedade modificou-se de forma fundamental. Vemo-nos participando de esferas públicas, realizando trocas e (por vezes) chegando a um consenso com pessoas que nunca vimos e que é bem provável que jamais venhamos a ver. Julgamos que há uma coisa chamada ‘sociedade’ que se distingue do Estado e às vezes se opõe a ele. E temos essa moderna e peculiar compreensão do Estado, que tendemos falsamente a atribuir aos nossos ancestrais e a outras civilizações. No entanto, a modalidade mais forte de solidariedade que as pessoas de nossa época já sentiram é independente do Estado; é a de ‘nação’, de uma comunidade imaginada que é peculiarmente moderna. (TAYLOR, 2000, p. 10).

Mas, segundo Taylor (2000), dessa cultura política moderna decorre três noções vinculadas. Primeiro, a imagem do sujeito como idealmente desprendido, isto é, livre e racional na medida em que se distingue plenamente dos mundos natural e social, de modo que sua identidade já não deve ser definida em termos do que está fora dele, nesses mundos. Emerge originalmente no dualismo clássico, em que o sujeito se aparta até mesmo de seu próprio corpo, que ele pode olhar como objeto, mas continua depois da queda do dualismo na atual exigência de uma ciência neutra e objetificante da vida e da ação humana. Segundo, uma visão pontual do *self*, idealmente pronto como livre e racional para tratar esses mundos – e mesmo algumas características de seu próprio caráter – instrumentalmente, como sujeitos à mudança e passíveis de reordenações a fim de melhor assegurar o bem-estar dele e dos outros. Advém dos ideais do governo e da reforma que teve um papel muito importante no século XVII e de que Locke desenvolve uma influente versão. Prossegue hoje na tremenda força que a razão instrumental e os modelos de engenharia têm em nossa política social, na medicina, na psiquiatria, na política. E terceiro, uma visão atomista da sociedade como constituída por propósitos individuais ou devendo ser explicada em última análise em termos desses propósitos. Toma forma nas teorias do contrato social do século XVII, mas continua não só em seus sucessores contemporâneos como também em muitos dos pressupostos do liberalismo e da corrente dominante da ciência social contemporâneos.

Essas ambiguidades presentes na modernidade têm gerado inúmeros debates e não se pode esperar deles um consenso absoluto. Porém, para Taylor (1994), no curso deste debate, a natureza essencial destas mudanças, que são ora censuradas, ora elogiadas, é com frequência mal entendida. E como resultado, a natureza real das opções morais que devem ser tomadas fica obscurecida. Em particular, o caminho correto que se

deve tomar não é nem o dos defensores categóricos, nem o dos que tudo critica. Tampouco proporcionará resposta a análise simplista entre as vantagens e o preço a pagar pelo individualismo, a tecnologia e a gestão burocrática. A natureza da cultura moderna é mais sutil e complexa. Taylor (1994) afirma que tanto os defensores, como os críticos têm razão, porém de forma que não se lhes pode fazer justiça mediante uma simples análise de vantagens e custos. Em realidade, há muito de admirável e muito de desagradável e aterrador nos desenvolvimentos descritos, porém compreender a relação entre ambos é compreender que a questão não está ancorada tanto em saber que preço se tem que pagar pelos frutos positivos, mas em como guiar estas mudanças em direção a sua maior promessa e evitar que se caminhe para formas já degradadas.

Quando Taylor (2000) fala de pensamento moral ele se refere a três eixos: o respeito pelos outros e a obrigação perante eles; os modos de compreender o que constitui uma vida plena; e a gama de noções relacionadas com a dignidade. Aqui a noção de respeito não é a do respeito ativo - no sentido da não violação -, mas a do respeito procedimental - de alguém merecer nosso respeito. E por isso, a noção de dignidade está ligada ao merecer respeito procedimental. A maneira como as pessoas andam, se movem, gesticulam e falam é moldada desde os primeiros momentos pela consciência de estar na presença de outros, de se encontrar num espaço público e de que esse espaço pode trazer potencialmente o respeito ou o desprezo, o orgulho ou a vergonha.

Para Taylor (2000), o naturalismo e o utilitarismo tocam um ponto nevrálgico da sensibilidade moderna, contudo, embora denunciem necessariamente certas distinções, equivalem eles mesmos a uma distinção. Eles ressaltam uma maneira de viver a vida cotidiana. Para os reformadores, essa maneira era definida teologicamente; para os utilitaristas clássicos, em termos de racionalidade instrumental; para os marxistas, o elemento expressivista da livre auto-criação é adicionado à racionalidade do Iluminismo. Contudo, permanece o conflito moderno entre algumas distinções morais e a afirmação da vida cotidiana. Simpatiza-se tanto com o herói como com o anti-herói; e sonha-se com um mundo em que se possa ser, num mesmo ato, um e outro. Esta é a confusão em que finca raízes o naturalismo.

Taylor (2000) conclui dizendo que a idéia moderna de liberdade é a motivação mais forte para a passagem maciça de justificações substantivas para procedimentais no mundo moderno. Pode-se ver sob a mesma ótica a ascensão da teoria do contrato social. Ela é correta, qualquer que seja sua forma, desde que tenha sido implantada por consenso. A concepção habermasiana de uma ética do discurso está fundada em parte nessa mesma consideração. Tendo excluído as distinções qualitativas por razões epistemológicas e morais com tamanha eficácia que quase suprimiu toda a consciência destas em nossa vida, essa tendência propõe uma concepção de pensamento moral que se concentra exclusivamente na determinação dos princípios da ação. Segundo Taylor (2000), ela não tem nada a dizer a alguém que pergunte por que deveria ser moral o

esforço por alcançar a *maturidade* de uma ética *pós-convencional*. Os teóricos modernos são incapazes de esclarecer as fontes mais profundas de seu próprio pensamento. Impelidas pelas idéias metafísicas, epistemológicas e morais mais fortes da era moderna, essas teorias limitam o foco aos determinantes da ação, depois restringem ainda mais a compreensão desses determinantes ao definir a razão prática como exclusivamente procedimental.

Para um kantiano é impossível pensar num bem que seja maior que a própria razão. Para um kantiano o bem não antecede a razão, ele é o fruto da razão. Taylor vai esclarecendo sua diferença para com essa corrente, particularmente para com Habermas, na medida em que estabelece a existência de bens superiores que não dependem do indivíduo. O bem é articulado pelo indivíduo, mas como expressão do bem em si.

Com Taylor, o governar para a autenticidade não poderá ser meramente racional, deverá partir da experiência, fomentar a experiência e fazer pensar a experiência. O fenômeno humano que se manifesta no micro, quer seja no indivíduo, quer seja no grupo familiar, escolar ou local, permite conhecer o fenômeno humano, cultural e político em geral. Não que se possam universalizar padrões comportamentais ou culturais, mas se pode universalizar a micro experiência de constituir e governar na autenticidade.

Taylor se vale da reflexão de Hegel para uma estratégia particular de argumentação de cunho transcendental tida por ele como essencial, com o intuito de elaborar uma antropologia filosófica que, embora se movendo da experiência particular de indivíduos historicamente situados, consiga formular enunciados universais sobre o homem que explicitem as condições de sentido e compreensão da própria experiência do agente humano, no dizer de Costa (2001).

Para Taylor, não subjaz nenhum risco de autoritarismo, já que a articulação do mundo moral exclui a imposição de qualquer autoridade (científica, política, social), enquanto esta é de natureza essencialmente fonética e dialógica, nas palavras de Costa (2001). Deste ponto de vista, como precisa o próprio Taylor:

Even where we think of freedom as the absence of external obstacles, it is not the absence of such obstacles simpliciter. For we make discriminations between obstacles as representing more or less serious infringements of freedom. And we do this, because we deploy the concept against a background understanding that certain goals and activities are more significant than others. [...] Thus the applications even of our negative notion of freedom requires a background conception of what is significant, according to which some restrictions are seen to be without relevance for freedom altogether, and others are judged as being of greater and lesser importance. So some discrimination among motivations seems essential to our concept of freedom. (TAYLOR, 1985b, p. 217-219).³

³ A liberdade não é mais, simplesmente, ausência de obstáculos externos, mas a ausência de obstáculos externos que se opõem a uma ação significativa, ao que é importante para o homem. [...] Portanto, também a aplicação de nossa noção negativa de liberdade pressupõe um conceito de fundo do que é significativo,

A defesa da ineludibilidade de tais distinções qualitativas é, para Taylor, um modo de salvar um conceito de liberdade situada não só em oposição aos defensores de um modelo de liberdade absoluta, mas também contra os que sustentam uma idéia de liberdade como mero arbítrio, como inatacável direito por parte do indivíduo de escolher o que mais lhe agrada. Em outra passagem afirma:

Le persone esistono solo in un determinato spazio di valutazione. [...] Lo spazio di valutazione dell'esistenza personale è intrinsecamente e inevitabilmente uno spazio pubblico. [...] Il nesso tra lo spazio di valutazione per cui le persone esistono e lo spazio pubblico è dato dal fatto che questo tipo di valutazione richiede il linguaggio. Il che equivale a dire che la questione della valutazione delle persone non potrebbe porsi per noi se non potessimo in una certa misura articolare la valutazione o dare a essa espressione. La questione si pode solo per degli animali dotati di linguaggio. Ma il linguaggio non emerge monologicamente; esso emerge nella conversazione o tra le persone. [...] Io divengo una persona accedendo allo spazio di valore e questo spazio di valore è uno spazio elaborato in un linguaggio comune; in questo senso io non posso diorire come persona se questo spazio di valore è organizzato (*laid out*) in modo tale da negarmi o denigrarmi. [...] Così facendo Hegel ha ancorato la riflessione civicoumanistica, centrata sull'importanza che ha per una società libera la valutazione comune, a un'antropologia filosofica che connette l'essere di una persona (*personhood*) all natura più propria del linguaggio. (TAYLOR, Charles. *Hegel's ambiguous legacy for modern liberalis*. p. 72-73. *Apud* COSTA, 2001, p. 98-99).⁴

Mas, para Taylor, há algo de potencialmente desastroso no pensamento de Hegel: sua incapacidade de incorporar no próprio pensamento aquele componente agonístico, conflitual, irredutivelmente pluralista, que é um elemento essencial daquela tradição e

segundo a qual algumas restrições são tidas como irrelevantes para o exercício da liberdade e outras são julgadas de maior ou menor importância. Neste sentido, algumas discriminações entre as motivações aparecem como essenciais ao nosso conceito de liberdade (tradução própria). (TAYLOR, 1985b, p. 217-219).

⁴ As pessoas existem somente num determinado espaço de valor. [...] O espaço de valor da existência pessoal é intrínseca e inevitavelmente um espaço público. [...] O nexo entre espaço de valor, pelo qual as pessoas existem, e o espaço público se dá pelo fato de que este tipo de valor requer uma linguagem. Equivale isso a dizer que a questão do valor das pessoas não se poderia pôr se, em certa medida, não pudéssemos articular o valor ou dar-lhe expressão. A questão se põe só para os animais dotados de linguagem. Mas esta não emerge monologicamente, mas na conversa com as pessoas. [...] Torno-me uma pessoa que acede ao espaço de valor, e este espaço é um espaço elaborado numa linguagem comum. Neste sentido, não posso desenvolver-me como pessoa, se este espaço está organizado (*laid out*) de modo a me negar. [...] Assim fazendo, Hegel ancorou a reflexão cívico-humanística – centrada na importância que tem para uma sociedade livre o valor comum, a uma antropologia filosófica que conecta o ser de uma pessoa (*personhood*) à natureza mais própria da linguagem (tradução própria do italiano). (TAYLOR, Charles. **Hegel's ambiguous legacy for modern liberalis**. p. 72-73. *Apud* COSTA, 2001, p. 98-99).

que o pensamento liberal soube, felizmente, tornar próprio. A razão disso, para Taylor, esconde-se no fato de que:

Hegel aveva questa visione assolutamente irrealistica di come le istituzioni rappresentative potrebbero operare esclusivamente in un'unica direzione così da includere (*bring in*) persone a creare consenso, invece di essere l'arena in cui possono essere portate avanti discussioni appassionate così da contribuire, alla fine, a rafforzare la comune lealtà (*allegiance*). Penso che il raggiungimento di questo risultato rappresenti una delle grandi realizzazioni delle democrazie liberali, quando esse funzionano. [...] Penso che Hegel sia straordinariamente illuminante e prezioso, ma che, allo stesso tempo, la sua visione sconti un grande limite nel fatto che l'idea metafisica ultima che, nel mondo straordinariamente conseguente che è tipico di Hegel, attraversa e informa il suo intero lavoro è una concezione dell'identità di soggetto e oggetto che è tanto metafisica quanto incredibile, e che ritengo in definitiva un pessimo modello per una società politica. (TAYLOR, Charles. **Hegel's ambiguous legacy for modern liberalis**. p. 76. *Apud* COSTA, 2001, p. 99).⁵

Conforme Costa (2001), desta forma, para Taylor, as contas com Hegel estão encerradas definitivamente. Na filosofia política de Hegel, estariam, sim, os germes daquela tradição republicana que Taylor defende na perspectiva de uma saída positiva do atual estado de crise da sociedade ocidental, mas eles seriam sempre re-elaborados no interior de uma global teodicéia, que não consegue, realmente, haver-se com a irreduzível pluralidade das culturas e dos eventos individuais. A aspiração à conciliação que lhe guia os intentos, impediria, pois, a Hegel de programar a multiplicidade de intuições preciosas que lhe pontilham a obra. Taylor mostra-se não tanto hegeliano, mas irreduzivelmente herderiano, isto é, estima mais do que Hegel as diferenças individuais e a pluralidade das culturas. Sua perspectiva é então lida como variante de expressivismo, que prescinde, porém, da idéia de uma subjetividade absoluta. Na opinião de Costa (2001), não é, pois, casual que o ponto específico em que as perspectivas filosóficas de Taylor e Hegel divergem seja exatamente o conceito da linguagem. Para Taylor, Hegel é uma presa de conceito representativo/designativo da linguagem, uma visão logocêntrica

⁵ Hegel tinha esta visão absolutamente irrealista de como as instituições representativas poderiam operar exclusivamente numa única direção, de modo a incluir (*bring in*) pessoas e estabelecer um consenso, em vez de ser a arena onde podem ser levadas adiante discussões apaixonadas, de modo a contribuir, por fim, a reforçar a comum lealdade (*allegiance*). Penso que a consecução deste resultado representa uma das grandes realizações das democracias liberais, quando funcionam. [...] Penso que Hegel é extraordinariamente esclarecedor e prezioso, mas que, ao mesmo tempo, sua visão reduz um bom limite pelo fato de que a idéia metafísica última que - no modo extraordinariamente consequente típico de Hegel, atravessa e informa seu trabalho todo - é um conceito da identidade de sujeito e objeto, que é tanto metafisica, quanto incrível e que, em definitivo, guarda um péssimo modelo para uma sociedade política (tradução própria do italiano). (TAYLOR, Charles. **Hegel's ambiguous legacy for modern liberalis**. p. 76. *Apud* COSTA, 2001, p. 99).

que Taylor, em assonância com muitos filósofos contemporâneos, acha que deve ser superada de uma vez por todas.

Jessé Souza (2004), em seu artigo *A gramática social da desigualdade brasileira*, busca demonstrar que a naturalização da desigualdade social e a produção de subcidadãos são fruto não de uma ausência de modernização e sim do efetivo processo de modernização que se dá a partir do século XIX. Por isso denomina de “fetichismo da economia” a crença de que o crescimento econômico por si só possa resolver problemas como desigualdade e marginalização.

Para isso, SOUZA (2004, p. 79) quer:

Confrontar um *insight* não completamente desenvolvido por Max Weber no âmbito de sua sociologia comparada das religiões à perspectiva de duas das mais promissoras abordagens críticas surgidas na sociologia da segunda metade do século passado, a saber, a teoria crítica do reconhecimento, cujo expoente principal é o filósofo social canadense Charles Taylor, e a sociologia de Pierre Bourdieu.

Souza (2004) observa que Weber faz uma análise comparativa do racionalismo ocidental com as grandes religiões orientais, para mostrar que, apenas no Ocidente, surge uma sociedade que denominamos capitalista, moderna e ocidental. Para ele a “revolução de consciências” do protestantismo ascético foi considerado um momento importante nesse desenvolvimento. Já em Karl Marx, temos a “ideologia espontânea do capitalismo”. Ele inventou a expressão “ideologia espontânea” como a marca específica da dominação social no capitalismo, descrevendo a descontinuidade entre produção e circulação de mercadorias, o que faz com que a mercadoria “força de trabalho” pareça ser vendida pelo seu justo valor, escondendo o processo de exploração.

Mas, o autor pensa ser necessário incorporar as reflexões de Charles Taylor acerca das fontes do *self* moderno. Ou seja:

Fundamental na empreitada tayloriana, e o que leva Taylor, neste particular, muito além da reflexão weberiana, é que ele consegue reconstruir a hierarquia valorativa que se materializa nas duas instituições centrais do mundo moderno – mercado e Estado –, que comanda de maneira quase irrefletida e inconsciente nossas disposições e nosso comportamento cotidiano. A reconstrução da “história das idéias” não é um fim em si na reflexão tayloriana, e isso suscita seu interesse para as ciências sociais. Sua estratégia é compreender a gênese ou a arqueologia das concepções de bem e de como elas evoluíram e adquiriram eficácia social. (SOUZA, 2004, p. 82).

Segundo Souza, Taylor se interessa pela eficácia das idéias, e não por seu conteúdo. Esse só é importante na medida em que explica as razões da sua aceitação coletiva. Em Platão temos a idéia de que o “eu” é ameaçado pelo desejo que deverá ser regido pela razão. No cristianismo a santidade se dará nos termos da pureza platônica. Já

Santo Agostinho vai engendrar a noção de interioridade. O processo de interiorização iniciado por Santo Agostinho foi radicalizado por Descartes. “‘Racional’ passa a significar pensar de acordo com certos cânones. É esse novo sujeito moral que Taylor chama de ‘*self* pontual’” (SOUZA, 2004, p. 82).

Contudo, lembra-nos Souza (2004) que, tanto para Weber quanto para Taylor, foi a Reforma Protestante que impôs a noção de virtude calcada na vontade auto-responsável e na vida cotidiana, isto é, as esferas práticas do trabalho e da família, passam a definir o lugar das atividades superiores e mais importantes. Abre-se, assim:

[uma nova] concepção contingente e historicamente específica de ser humano, presidida pela noção de cálculo, raciocínio prospectivo, autocontrole e trabalho produtivo como fundamentos implícitos tanto da autoestima como do reconhecimento social dos indivíduos. (SOUZA, 2004, p. 83).

E Souza (2004) explicita mais alguns elementos dessa nova concepção de mundo: o suporte social vem das classes burguesas da Inglaterra, dos Estados Unidos e da França; o trabalho vai enfatizar não o que se faz, mas também *como* se faz (Deus ama advérbios); o vínculo social passa a ser de tipo contratual; a linguagem política será a dos direitos subjetivos e de tendência; ao invés da honra se tem a dignidade.

Mas, continua Souza (2000), é graças à reforma protestante que a noção de *self* pontual passa a dominar a vida prática dos homens, por isso Taylor acresce a noção de “afirmação da vida cotidiana”. Uma revolução que redefine a hierarquia social: agora as atividades superiores e mais importantes são as práticas do trabalho e da família, sendo que as atividades contemplativas e aristocráticas são desprestigiadas. Taylor, junto com Weber percebe as motivações religiosas dessa revolução: a retirada de cena do mediador sagrado, a Igreja; o repúdio às vocações monásticas; rejeição das hierarquias sociais ligadas ao sagrado.

Souza (2000) lembra que, segundo Taylor, são as classes sociais burguesas da Inglaterra, EUA e França que vão dar suporte social para essa nova concepção. Também a concepção de trabalho vai enfatizar o como se faz (advérbios) e não o que se faz. O vínculo social será contratual. Consagram-se os direitos subjetivos com tendências igualitárias e definidas universalmente. Firmam-se os ideais de igualdade e benevolência através do princípio da “dignidade”. Contudo, o potencial patológico disso está na naturalização:

No naturalismo, o princípio do autocontrole define a forma especificamente moderna como as noções de autonomia e liberdade são percebidas: ligadas à noção de eficácia, poder, razão instrumental, neutralidade e proceduralismo puro. (SOUZA, 2000, p. 109).

E para Taylor está claro que quando um bem constitutivo não é articulado ele perde sua eficácia como fonte moral. Daí o sentimento de “mal-estar da modernidade” que Taylor analisa em *La ética de la autenticidad* (1994).

A complexa tarefa de governar se torna ainda mais complexa quando se propõe a perspectiva tayloriana da autenticidade. Embute-se uma tarefa política extremamente delicada. A atual configuração sócio-política, advinda da modernidade e presa em métodos e processos na ânsia por objetividade e neutralidade, necessita ser revisitada, reconfigurada, novamente submetida ao trabalho hermenêutico de resgate do conteúdo, dos significados, dos valores e dos fins constitutivos do *self* e das culturas.

Ao mesmo tempo, com Taylor, se resgata a esperança e a certeza de que é possível fazer política. Nem tudo está perdido, como se costuma dizer; pelo contrário, tudo pode ser resgatado e reconfigurado. A política é realmente possível, efetiva e plena de belos desafios para o indivíduo e para a sociedade em geral. Para isso, se precisa estar atento aos impasses e problemas criados pela modernidade. Estes nós deverão ser desatados para que não se fique preso e hermeneuticamente atrofiado.

Questões problemáticas da modernidade. A inutilização da hermenêutica

A novidade que a modernidade representa contribuiu para ofuscar questões humanas, culturais, políticas e educativas fundamentais. É por isso que a releitura que Taylor faz permite situar de forma nova o papel da política nos novos tempos, agora já capazes de assimilar as grandes contribuições modernas sem que sejam idealizadas ou que ofusquem a capacidade hermenêutica.

Taylor chama de a Grande Erradicação (*the Great Disembedding*) ao processo de desencantamento do mundo e ao eclipse dos espíritos e das forças mágicas que é um dos traços centrais da modernidade ocidental. Segundo o autor esse é um dos resultados do movimento reformista da cristandade latina que se mostra na Reforma protestante e nas mudanças da Igreja Católica. Ou seja:

The newly remade society was to embody unequivocally the demands of the Gospel in a stable and, as it was increasingly understood, a rational order. This society had no place for the ambivalent complementarities of the older enchanted world: between worldly life and monastic renunciations, between proper order and its periodic suspension in Carnival, between the acknowledged power of spirits and forces and their relegation by divine power. The new order was coherent, uncompromising, all of a piece. Disenchantment brought a new uniformity of purpose and principle. (TAYLOR, 2004, p. 49-50).⁶

⁶ A sociedade reformada devia encarnar de forma inequívoca as exigências do Evangelho, na forma de uma ordem estável e racional, segundo uma compreensão cada vez mais difundida. Não havia lugar nesta sociedade para as ambivalentes complementaridades do anterior mundo encantado: entre a vida mundana e a renúncia monástica, entre a ordem necessária e sua suspensão no Carnaval, entre o poder que se

Taylor percebe que caminham juntos o desencantamento, a reforma e a religião pessoal. E num resgate histórico ele destaca três aspectos da religião primitiva ou arcaica, na expressão de Robert Bellah: primeiro, a vida religiosa era inseparável da vida social, “the ubiquity of something like a relation to spirits or forces or powers, which are recognized as being in some sense higher, not the ordinary forces and animals of everyday life”. (TAYLOR, 2004, p. 51).⁷ E a forma como essas forças são compreendidas é muito variada: possessões, sonhos, curas... dependendo da sociedade; segundo, na religião primitiva as pessoas se relacionam com Deus como sociedade e os atores principais atuam em nome da comunidade, o que estabelece a necessidade de sacerdotes, curandeiros, adivinhos... Diz Taylor (2004, p. 55): “What I’m calling social embeddedness is thus partly an identity thing. [...] it means the inability to imagine oneself outside a certain matrix.”⁸ O sujeito se vê integrado com a sociedade e com o cosmos, daí fenômenos como o totemismo e a importância dos lugares sagrados; terceiro: “What the people ask for when they invoke or placate divinities and powers is prosperity, health, long life, fertility”. (TAYLOR, 2004, p. 56).⁹ A divindade pode ser hostil, sentir ciúmes e até raiva dos humanos, mas a tarefa humana é aplacar a ira dos deuses e garantir suas boas disposições que se manifestam na prosperidade.

A religião primitiva, segundo Taylor, difere das religiões pós-axiais, com referência ao último milênio a. C. e a figuras como Sócrates, Confúcio, Gautama e os profetas hebreus. Estes rompem com as três características da religião primitiva: a ordem social, o cosmos e o bem humano. Nas palavras de Taylor (2004, p. 58):

More or less radically, they all call into question the received, seemingly unquestionable understanding of human flourishing, and hence inevitably also the structures of society and the features of the cosmos through which this flourishing was supposedly achieved.¹⁰

Isso não significa, segundo Taylor, que foi o fim da religião primitiva ou que tenha havido uma mudança radical em sociedades inteiras. Trata-se de um processo de tensão e complementaridade. Ao mesmo tempo que “[...] higher religion took over the

reconhecia aos espíritos e outras forças e sua submissão ao poder divino. A nova ordem era coerente, inflexível, era uma peça só. O desencantamento trouxe uma nova uniformidade de propósito e de princípio (tradução própria). (TAYLOR, 2004, p. 49-50).

⁷ “a onipresença de algo como uma relação com espíritos ou forças ou poderes de algum tipo, que são reconhecidos com alguma forma de superioridade, no sentido de que vão mais além dos animais e das forças da vida cotidiana”. (TAYLOR, 2004, p. 51).

⁸ “O que tenho denominado enraizamento social é, pois, antes de tudo uma questão identitária. [...] significa a incapacidade de imaginar-se a si mesmo fora de certa matriz”. (TAYLOR, 2004, p. 55).

⁹ “As invocações da divindade são dirigidas para pedir prosperidade, saúde, longevidade, fertilidade”. (TAYLOR, 2004, p. 56).

¹⁰ De forma mais ou menos radical, todas põem em questão as concepções recebidas e aparentemente inquestionáveis de prosperidade humana, e com isso também, inevitavelmente, as estruturas sociais e cósmicas que supostamente davam acesso a esta prosperidade (tradução própria). (TAYLOR, 2004, p. 58).

whole society – as with Buddhism, Christianity, and Islam”. (TAYLOR, 2004, p. 60),¹¹ a religião de massa permanece com características primitivas. Nas palavras do autor:

[...] what I propose is the idea that our first self-understanding was deeply embedded in society. Our essential identity was as father, son, and so on, as a member of this tribe. Only later did we come to conceive of ourselves as free individuals first. This was not just a revolution in our neutral view of ourselves, but involved a profound change in our moral world, as is always the case with identity shifts. (TAYLOR, 2004, p. 64-65).¹²

Isso tudo, segundo Taylor (2004), nos coloca diante de novas relações com o sagrado, onde predomina a prosperidade humana e o transcendente perde a importância. A grande tentação ou a corrupção da perspectiva acontece no uso abusivo do poder.

Com *A ética da autenticidade*, escrito em 1991, ainda com o título *The malaise of modernity*, Taylor compreende por mal-estar aqueles traços da cultura e da sociedade contemporânea que as pessoas experimentam como perda ou declive. Nisso que ele denomina de mal-estar poderemos perceber os caminhos para a inautenticidade, abertos pela própria “cultura da autenticidade”.

A primeira fonte de preocupação, segundo Taylor (1994), é o individualismo. Muitos o consideram o maior ganho da modernidade. Vive-se numa época em que as pessoas têm direito de escolher por si mesmas sua própria regra de vida, de decidir em consciência que convicções desejam adotar, de determinar a configuração de suas vidas com uma grande variedade de formas sobre as quais seus antepassados não tinham controle. E estes direitos estão defendidos pelos sistemas legais. Poucos desejam renunciar a esta conquista. Na realidade, muitos pensam que o quadro ainda está incompleto, que as disposições econômicas, os modelos de vida familiar ou as noções tradicionais de hierarquia ainda restringem a liberdade. A liberdade moderna foi conquistada ao escapar dos horizontes morais do passado, onde as pessoas se consideravam parte de uma ordem maior, onde se tratava de uma ordem cósmica, uma *grande cadeia do Ser*, em que os humanos ocupavam o lugar que lhes correspondia junto aos anjos, aos corpos celestes e às criaturas terrenas. As pessoas se encontravam confinadas num lugar, num papel e num posto estritamente seu e do qual não se separavam. A liberdade moderna se afirma graças ao descrédito de tal ordem.

¹¹ “[...] a religião superior assumiu toda a sociedade – como com o Budismo, o Cristianismo e o Islã”. (TAYLOR, 2004, p. 60).

¹² “[...] o que proponho é a idéia que nossa primeira autocompreensão estava profundamente inscrita na sociedade. Nossa identidade essencial era como pai, filho, etc., e como membro desta tribo. Somente mais tarde chegamos a concebermo-nos como indivíduos livres. Isto não foi só o resultado de uma revolução em nossa visão neutra de nós mesmos, mas envolveu uma profunda transformação de todo nosso mundo moral, como sucede sempre que se dá uma mudança identitária (tradução própria). (TAYLOR, 2004, p. 64-65).

Ao mesmo tempo, porém, em que limitava, essa ordem antiga dava sentido ao mundo e à atividade da vida social. As coisas não eram apenas matéria-prima ou instrumento potencial para os projetos pessoais, mas tinham o significado que lhes outorgava seu lugar na cadeia do ser. O descrédito dessas ordens se tem denominado de *desencantamento* do mundo. Com ele, as coisas perderam parte de sua magia. Alguns falam da perda da dimensão heróica da vida. As pessoas já não têm a sensação de contar com um fim mais elevado, com algo pelo qual vale a pena morrer. Para Taylor (1994) sofre-se da falta de paixão. Ele lembra que Aléxis de Tocqueville fala dos *petits et vulgaires plaisirs* e *Os últimos homens* de Nietzsche retratam o extremo desse declive. Não lhes restam mais aspirações na vida do que um *lastimoso bem-estar*. As pessoas perderam essa visão mais ampla porque preferiram centrar-se em sua vida individual. O lado obscuro do individualismo supõe centrar-se no eu e isso estreita a vida das pessoas, as empobrece de sentido e as faz perder o interesse pelos demais e pela sociedade. Isso tem trazido à tona a preocupação pelos frutos da *sociedade permissiva*, a conduta da *geração do eu* ou a preeminência do *narcisismo*. A sensação de que a vida se tornou mais vazia, limitada por uma lamentável auto-absorção.

Em sua obra *Argumentos Filosóficos* (2000), Charles Taylor se pergunta se haverá bens irredutivelmente sociais. Para algumas correntes políticas de pensamento acadêmico é óbvio que há. Mas há uma linha de pensamento que nega isso e é dominante, entre outros campos, na economia. Ela costuma ser considerada verdade auto-evidente no agregado de pensamentos, cálculos e reflexões chamado de “economia do bem-estar social”. Trata-se do “utilitarismo”, que embute três pressupostos filosóficos vitais.

O primeiro é o consequencialismo: nossos juízos de valor têm de pesar resultados, estados de coisas. Eles não se devem preocupar com a qualidade moral intrínseca dos atos. Para o consequencialista o que conta é o resultado, aquilo que é produzido.

O segundo é o utilitário: os estados das coisas devem ser avaliados por sua utilidade, isto é, a felicidade ou satisfação que dão. Esta felicidade deve ser compreendida na sua forma bruta, sem qualquer distinção metafísica por meio da qual alguns tipos de fontes de satisfação sejam consideradas depravadas ou inferiores e, portanto, como não sendo fontes de felicidade real ou verdadeira. E o que as pessoas julgam satisfatório é satisfatório.

E o terceiro o atomismo: as utilidades a ser ponderadas nos estados de coisas são as de indivíduos. Todos os bens são, em última análise, bens de indivíduos. Há claramente medidas, instituições ou estados de coisas que oferecem satisfações a mais de um indivíduo. Mas, no final, a medida ou estado de coisas só é boa porque traz satisfação a indivíduos. Bens públicos e sociais são necessariamente “decomponíveis”.

Conforme Costa (2001), para Taylor, “salvar os fenômenos” quer dizer não reduzir o agir do homem a mero acontecimento neurofisiológico, não seccionar de maneira não

natural o ambiente intencional em que os indivíduos se orientam à ação - no caso da política, “salvar os fenômenos” significa colher o nexos não extrínsecos entre a comunidade política e a idéia de vida boa que nela se encarna, já que os seres humanos se orientam a fins que, coletivamente entendidos, representam a realização de um modelo de convivência que satisfaça às suas necessidades, desejos, aspirações e projetos e, neste preciso sentido, possa ser razoavelmente definido como bom. Em resumo, se a ciência da política pretende dizer-nos algo de significativo acerca do fato da existência do homem em sociedade, então não poderá prescindir do modo axiologicamente carregado em que o homem experimenta o mundo em que vive e deverá, portanto, oferecer-nos um mapa que abarque critérios de orientação, como a polaridade bem/mal, significativo/insignificante, satisfatório/não satisfatório... Com tais premissas, as conclusões do pensador canadense só pode ser esta:

Thus the non-neutrality of theoretical findings of political science need not surprise us. In setting out a given framework, a theorist is also setting out the gamut of possible politics and policies. But a political framework cannot fail to contain some, even implicit, conception of human needs, wants, and purposes. The context of this conception will determine the value-slope of the gamut, unless we can introduce countervailing considerations. (TAYLOR, 1985b, p. 89).¹³

E Costa (2001) conclui este tópico dizendo que, para Taylor, uma teoria política, se quiser explicar algo do fenômeno que tomou como objeto, deve, no mínimo, respeitar-lhe as conotações ontológicas. E a realidade da política é uma realidade feita, antes de tudo, de significados e significantes, isto é, por um lado, o produto da atividade auto-interpretativa dos homens na medida em que estes se propõem fins a partir da imagem que se fazem – e se define intersubjetivamente – dos próprios desejos e necessidades prioritárias. Por isso, a atitude do pesquisador não poderá nunca ser a do observador neutro, já que o que deve ser visto é exatamente o que não é acessível ao olhar distante e descompromissado. Já o teórico da política deve, ao menos em certa medida, participar do jogo que pretende explicar, assumindo, pelo menos, as regras de inteligibilidade. Segundo Costa (2001), como alternativa ao modelo do olhar “absoluto” e distante das ciências naturais, a Taylor se oferece como via de saída, quase obrigatória, o atalho traçado pelo conceito hermenêutico da dialética entre compreensão e pré-compreensão. Na perspectiva hermenêutica, a atitude de compreensão é concebida não

¹³ Portanto, a não-neutralidade das descobertas teóricas da ciência política não nos deve surpreender. Ao fazer um quadro de referência, um estudioso implementa também uma gama das comunidades e das políticas possíveis. Mas um quadro de referência política deve conter algum - talvez implícito - conceito das necessidades, desejos e fins humanos. O contexto deste conceito determinará a graduação de valor da gama, a menos que não seja possível introduzir considerações em sentido contrário (tradução própria). (TAYLOR, 1985b, p. 89).

tanto como método cognoscitivo, quanto como o fundamental e iniludível modo de ser no mundo pelo homem e, portanto, como uma categoria ontológica antes que gnosiológica. Com isso Taylor vai minar *ab origine* as pretensões objetivantes do paradigma naturalístico.

Segundo Taylor (1994), isso leva ao plano da política e às temidas conseqüências do individualismo e da razão instrumental para a vida política. As instituições e estruturas da sociedade tecnológico-industrial limitam rigorosamente as opções, que forcem as sociedades tanto quanto os indivíduos a dar à razão instrumental um peso que nunca lhe concederiam em uma reflexão moral séria. Um exemplo pertinente é a grande dificuldade de enfrentar as ameaças vitais à existência proveniente de desastres meio-ambientais, como o da camada de ozônio cada vez mais tênue. Pode-se observar como a sociedade estruturada em torno da razão instrumental impõe uma grande perda de liberdade, tanto aos indivíduos como aos grupos, pois não são apenas as decisões pessoais que são configuradas por estas forças. É difícil manter um estilo de vida individual que seja contra a corrente. Assim, por exemplo, a planificação de algumas cidades modernas dificulta a movimentação sem automóvel, em especial ali onde se descuidou do transporte público em favor do veículo privado.

No dizer de Taylor (1994), existe outro tipo de perdas que também têm sido amplamente discutidas por Aléxis de Tocqueville. Em uma sociedade em que as pessoas se convertem num tipo de indivíduos que estão *encerrados em seus corações*, poucos vão querer participar ativamente em seu autogoverno. Preferirão ficar em casa e gozar das satisfações da vida privada, enquanto o governo proporciona os meios para conseguir as satisfações e as distribui de modo geral. Com isso se abre a porta ao perigo de uma nova forma especificamente moderna de despotismo, que Tocqueville chama despotismo *brando*. Não seria uma tirania de terror e opressão como antigamente. O governo será suave e paternalista. Tudo se regerá por um *imenso poder tutelar*, sobre o qual as pessoas terão pouco controle. A única defesa contra ele, pensa Tocqueville, consiste em uma vigorosa cultura política na qual se valorize a participação, tanto nos diversos níveis de governo, como em associações voluntárias. O atomismo do indivíduo, porém, mergulhado em si mesmo, milita contra isto. Quando diminui a participação, quando se extinguem as associações laterais que operam como seus veículos, o cidadão individual fica sozinho frente ao Estado burocrático. Segundo o filósofo canadense, muitos pensadores contemporâneos têm considerado profética a obra de Tocqueville. Se for este o caso, está-se em perigo de perder o controle do destino, algo que se deveria exercer, em comum, como cidadãos. Os mecanismos impessoais antes mencionados podem reduzir o grau de liberdade da sociedade, porém a perda de liberdade política viria a significar que até as opções pessoais já não seriam objetos de eleição dos cidadãos, mas de um poder tutelar irresponsável.

Taylor (1994) conclui dizendo que são três as formas de mal-estar da modernidade. A primeira situa-se no que se poderia chamar de perda do sentido, ou seja,

na dissolução dos horizontes morais. A segunda concerne ao eclipse dos fins, frente a uma razão instrumental desenfreada. E a terceira se refere à perda de liberdade. Naturalmente, estas idéias não estão livres de controvérsia. As inquietudes mencionadas são gerais e referidas por influentes autores, porém ainda sem consenso. Até aqueles que partilham destas preocupações discutem energicamente sobre a maneira como deveriam ser formuladas. E há muita gente que deseja descartá-las. Os que se encontram profundamente imersos na *cultura do narcisismo* crêem que os que discordam dela aspiram a uma era anterior, mais opressora. Os adeptos da razão tecnológica moderna crêem que os críticos da primazia do instrumental são reacionários e obscurantistas, que querem negar ao mundo os benefícios da ciência. A modernidade tem seus críticos e seus defensores.

Em seu livro *A modernidade seletiva* (2000), Jessé de Souza faz uma discussão sobre os pressupostos da interpretação dominante dos brasileiros sobre si mesmos. A isso ele chama de “sociologia da inautenticidade” que vai se agregar com outros conceitos: herança ibérica, personalismo e patrimonialismo. Ele parte do pressuposto de que existe uma íntima imbricação entre idéias e práticas e instituições sociais. E de que os valores são criações intersubjetivas que se impõem como realidade objetiva, sendo o agir consciente um exercício que exige esforço metodológico de esclarecimento. Por isso o autor fará uma crítica às ideologias que consideram as idéias como externas às práticas sociais, bem como às que consideram os valores criação subjetiva e às abordagens científicas naturalistas.

Para esclarecer esses pressupostos e fazer sua crítica à sociologia da inautenticidade, Souza se vale de Max Weber, Norbert Elias, Jürgen Habermas e Charles Taylor. Para ele, a presença do cientista político e filósofo canadense se dá por algumas razões:

Taylor foi, talvez, a inspiração máxima dos temas analisados nesse livro. A começar pela concepção do papel das idéias na ciência e na prática política, passando por sua crítica do naturalismo na prática científica [...]. Sua relação com Weber é de complementaridade e possibilita tornar várias intuições weberianas operacionais [...]. Sua visão da especificidade da modernidade ocidental permite perceber contribuições nacionais singulares e evita visões totalizadoras simplificadas. Finalmente, sua releitura do tema hegeliano do reconhecimento não só inaugurou uma escola internacional de crescente prestígio, como também permitiu perceber em nova dimensão os temas centrais da diferença, do multiculturalismo e do aprofundamento das aporias da prática e teoria democráticas. (SOUZA, 2000, p. 16).

Conforme Souza (2000), existem, em países periféricos como o Brasil, muitas pessoas excluídas e desclassificadas, que não participam do contexto valorativo de fundo – o que Taylor chama de “dignidade” do agente racional –, primeira condição de possibilidade para o efetivo compartilhamento, por todos, da idéia de igualdade nessa dimensão fundamental para a constituição de um *habitus* primário – ou seja, esquemas

avaliativos compartilhados objetivamente, embora opacos e inconscientes, que guiam nossa ação e nosso comportamento efetivo no mundo. É como que um consenso corporal, pré-reflexivo e naturalizado, que gera, além da eficácia jurídica, uma espécie de acordo implícito. Uma espécie de rede invisível que liga todas as intencionalidades individuais de forma subliminar, constituindo o acordo implícito entre elas, ou seja:

Toda uma visão de mundo e uma hierarquia moral que se sedimentam e se mostram como signo social de forma imperceptível a partir de signos sociais aparentemente sem importância, como, por exemplo, a inclinação respeitosa e inconsciente do indivíduo “inferior” na escala social quando encontra com um “superior”, pela tonalidade da voz mais do que pelo que é dito. (SOUZA, 2004, p. 92.)

Com isso, Souza (2004) conclui que a ideologia explícita se articula com o componente implícito da “ideologia espontânea” presente nas práticas institucionais importadas e operantes, construindo um contexto extraordinário de obscurecimento das causas, tanto para os privilegiados quanto para as vítimas. Ou seja, a *naturalização* da desigualdade, abissal como ela é, entre nós.

Considerações finais

A perspectiva tayloriana da autenticidade coloca a realidade sócio-política dentro de um contexto plenamente articulado com valores, significados e bens culturais. Nisso a tarefa da governança será claramente proponente de opções valorativas e permeada pelo reconhecimento das identidades e pelo multiculturalismo.

O processo hermenêutico de releitura da modernidade permite nova compreensão das questões atuais que se estruturaram a partir da modernidade. Ao mesmo tempo, com Taylor novas categorias compreensivas abarcam os mais diversos fenômenos atuais, contemporâneos ou pós-modernos. Mas, não é só isso, estamos nos habilitando para uma nova prática, para que a política volte a ser possível de exercício efetivo e amplo. Governar na autenticidade é a nova possibilidade e o nova demanda.

Referencias bibliográficas:

COSTA, Paolo. *Verso un'ontologia dell'umano*. Antropologia filosófica e filosofia política in Charles Taylor. Milano: Edizioni Unicopli, 2001. 255p.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. 276p.

_____. A sytematic social study on the Brazilian unevenness. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 19, n. 54, 2004. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-

69092004000100005&lng=en&nrm=iso>. Access on: 06 Oct 2006. doi: 10.1590/S0102-69092004000100005

TAYLOR, Charles. *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b. 340p.

_____. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994. 146p.

_____. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997. 670p.

_____. A catholic modernity? In: HELFT, James L. *A católic modernity. Charles Taylor's marianist award lecture*. Oxford University Press, 1999. 130p.

_____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. 311p.

_____. *Modern social imaginaries*. Durham and London: Duke university press, 2004. 215p.