

A HERANÇA HEGELIANA NA CRÍTICA À FILOSOFIA DO SUJEITO EM CHARLES TAYLOR

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

Universidade Federal da Paraíba

Resumo: O objetivo deste artigo é articular a influência da análise hegeliana da modernidade na crítica à filosofia da subjetividade moderna em Charles Taylor. Embora essa influência seja conhecida, ela não é trabalhada nos diversos estudos sobre Taylor. Este realiza uma hermenêutica da filosofia hegeliana, tornando-se responsável por uma das principais recepções do pensamento hegeliano na comunidade filosófica de língua inglesa. A influência de Hegel na obra de Taylor permanece como uma dimensão pressuposta, mas pouco explorada. Reconstruir tal influência hegeliana na crítica à filosofia da subjetividade moderna em Taylor é o objetivo deste artigo. Em seus estudos sobre Hegel, como defende Rainer Forst, Taylor interpretou a crítica hegeliana ao conceito moderno de liberdade tal qual uma crítica ao conceito de sujeito vazio, não situado no contexto formador das identidades. A essa visão estreita de subjetividade, Taylor contrapôs, inspirado em Hegel, uma versão alternativa de identidade linguística, histórica, cultural e comunicativamente situada, ou seja, uma identidade que é parte abrangente de uma comunidade que nos forma enquanto sujeitos. Primeiramente, explicitaremos a emergência do eu no contexto da modernidade; em seguida, enfatizaremos a crítica hegeliana à noção de sujeito moderno autoconsciente; por fim, articularemos como a crítica hegeliana influenciou diretamente Taylor em sua crítica à subjetividade moderna.

Palavras-chave: Taylor, Hegel, modernidade, filosofia do sujeito.

Abstract: This paper aims to articulate the influence of Hegelian analysis of modernity on Charles Taylor's critique of modern subjectivity philosophy. Although known, this influence is not worked on in the various studies about Taylor. He performs a hermeneutics of the Hegelian philosophy, being responsible for one of the main receptions of Hegelian thought in the English-speaking philosophical community. Hegel's influence on Taylor's work remains as an assumed but unexplored dimension. The purpose of this paper is, therefore, to rebuild such a Hegelian influence in Taylor's critique of modern subjectivity philosophy. In his studies on Hegel, as Rainer Forst argues, Taylor interpreted the Hegelian critique of the modern concept of freedom just like a critique to the concept of the empty subject, not situated in the identity-forming context. To this narrow view of subjectivity, Taylor counteracted, inspired on Hegel, an alternative version of linguistic, historical, cultural, and communicatively situated identity, that means, an identity which is a comprehensive part of a community that forms us while subjects. We will first, highlight the emergence of the self in the context of modernity; next, we will emphasize the Hegelian critique to the notion of the self-conscious modern subject; finally, we will articulate how Hegelian criticism directly influenced Taylor in his critique to modern subjectivity.

Keywords: Taylor, Hegel, modernity, subject philosophy.

Introdução

Na modernidade, a nova instância da vida ética é a autodeterminação do homem enquanto indivíduo, havendo a emergência da filosofia do sujeito, que se caracteriza pela noção de um eu autônomo e independente do contexto comunitário. Ou seja, ser livre, na modernidade, é ser independente do contexto, pois o sujeito é aquele que se autodetermina. Nesse sentido, podemos falar de uma passagem da ontologia do Ser para a filosofia moderna da subjetividade. Fundamenta-se, assim, uma noção de indivíduo a priori da comunidade. Tal primado do indivíduo sobre a comunidade social e política é o axioma dos tempos modernos. Benjamin Constant (2015) denominou justamente a autodeterminação do indivíduo de *liberdade dos modernos*, em contraposição à *liberdade dos antigos*, ou seja, a da comunidade. O sujeito, na modernidade, emancipa-se da história, do contexto, da comunidade e da polis, como uma instância original, encontrando suas fontes de referência apenas dentro de si. Já entre os antigos, as pessoas eram membros de uma comunidade sem precisar sequer dizê-lo. Não era algo que necessitasse ser justificado em relação a uma situação mais básica. “O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria” (CONSTANT, 2015, p. 86).

No entanto, o desprendimento da ordem cósmica, na modernidade, significou que o agente humano não devia mais ser entendido como elemento de uma ordem significativa maior. Seus propósitos paradigmáticos devem ser descobertos dentro dele. Isso gera um quadro de um indivíduo soberano que, por sua vez, não deve mais obediência à autoridade alguma. Segundo Peter Berger (2017), a consciência moderna implica um movimento do destino à escolha. Ou, nos termos de Charles Taylor (2011), uma passagem da honra para a dignidade moderna.

Afinal, o homem pré-moderno viveu na maior parte do tempo num mundo do destino. Para Kant, porém, o esclarecimento representou a saída do homem de sua menoridade. Esta é definida como a incapacidade do homem de fazer uso de seu próprio entendimento. O uso público da razão deve ser sempre livre. “Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento” (KANT, 1985, p. 100). A condição de estar sob as ordens de uma autoridade, na modernidade, é algo que tem de ser criado, como um artifício, como nas teorias políticas do contrato social, que explicitam justamente a emergência do eu moderno, do sujeito e da subjetividade, onde a política, por exemplo, deixa de ser um modo

de vida, tal qual nos antigos gregos, para ser um contrato a partir de indivíduos isolados, portadores de toda a originalidade do ser.

Na perspectiva de Taylor, como veremos no decorrer deste artigo, as concepções procedimentalistas, formalistas e deontológicas da ética, de origem kantiana, apresentariam duas falhas graves: primeiramente, desconsideram que elas mesmas se fundam em determinadas concepções de bens; segundo, tornam absoluto o domínio dos direitos e das obrigações recíprocas como se constituíssem o todo da experiência moral, suprimindo outros domínios do bem que atingem as questões sobre a autocompreensão das pessoas concretas.

Para Taylor, a concepção procedimental de justiça, inspirada em Kant, se esquece do contexto, fundamentando princípios morais isolados das concepções de bens. “Essa filosofia moral tendeu a se concentrar mais no que é certo fazer do que no que é bom ser” (TAYLOR, 2013, p. 15) É essencial, aqui, a tese comunitarista do vínculo contextual entre pessoa moral e razão. Segundo Taylor, seria preciso enfatizar os contextos nos quais devem ser situados a pessoa, a moral e a razão. Assim, o reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas, e sim uma necessidade humana vital. As comunidades intersubjetivas seriam, para Taylor, constitutivas das esferas de sentido das identidades dos sujeitos, e não o indivíduo moderno autoconsciente e a priori do contexto.

Taylor defende a tese de que o ponto de partida da reflexão na teoria ético-moral não deve ser a identidade desengajada, atomística, mas sim a concepção do sujeito situado, cuja unidade narrativa da vida deve ser vista no interior do horizonte de uma comunidade. Essa concepção hermenêutica da pessoa ética é a premissa central da crítica metodológica de Taylor ao objetivismo neutro nas ciências do espírito, assim como sua crítica às concepções morais deontológicas e formalistas da ética. O impulso teórico de Taylor se orienta contra a concepção de um sujeito solipsista, que supostamente encontraria apenas em si mesmo as fontes do agir ético.

Ter uma identidade significa, em Taylor, mover-se num horizonte no qual as relações com os outros e a relação com o mundo já estão sempre mediadas numa linguagem que se abre. A identidade moderna está cindida à medida que os sujeitos não estão conscientes da totalidade de suas relações éticas com o mundo. A tentativa de Taylor, como veremos, consiste em articular essas cisões e, com isso, trazê-las mais perto de uma reconciliação. O individualismo moderno é descrito, em Taylor, à luz da crítica hegeliana, tal qual um processo de cisão; e a articulação desse processo apela aos sujeitos modernos a reencontrar as fontes do self nas diversas concepções de bens. Diante disso, Taylor defende a importância que o etos comunitário possui na

formação das identidades de vários indivíduos, tendo como pressuposto uma crítica à subjetividade moderna e ao indivíduo autoconsciente da modernidade.

Não à toa que a filosofia de Taylor é herdeira do legado hegeliano em termos de uma crítica à concepção atomista de indivíduo moderno (CASTRO, 2018). Explicitar tal herança hegeliana na crítica à filosofia da subjetividade moderna presente em Taylor é o objetivo deste artigo. Veremos, por exemplo, como Hegel formulará uma crítica à concepção de sujeito kantiano. Hegel tentará um outro caminho entre, de um lado, a polis grega, e, de outro, o individualismo moderno autoconsciente, por meio de uma síntese dialética entre ambas as instâncias, constituindo uma grande novidade no pensamento filosófico.

Em seus estudos especificamente dedicados a Hegel, publicados em língua portuguesa (“*Hegel e a Sociedade Moderna*”, de 2005, e “*Hegel: Sistema, Método e Estrutura*”, de 2014), Taylor interpreta a crítica hegeliana ao conceito moderno de liberdade tal qual uma crítica ao conceito de sujeito vazio, não situado no contexto formador das identidades. Embora a influência de Hegel em Taylor seja conhecida, ela não é trabalhada e articulada nos diversos estudos sobre o filósofo canadense. Taylor realiza uma hermenêutica da filosofia hegeliana, tornando-se responsável por uma das principais recepções do pensamento hegeliano na comunidade filosófica de língua inglesa. A influência de Hegel na obra de Taylor permanece como uma dimensão pressuposta, mas pouco explorada.

Reconstruir tal influência hegeliana na crítica à filosofia da subjetividade moderna em Taylor é o objetivo deste artigo. Primeiramente, explicitaremos a emergência do eu no contexto da modernidade; em seguida, enfatizaremos a crítica hegeliana à noção de sujeito moderno autoconsciente; por fim, articularemos como a crítica hegeliana influenciou diretamente Taylor em sua crítica à subjetividade moderna.

1. A emergência da subjetividade moderna e a originalidade do eu

Kant, no espírito moderno, fala da autonomia do homem enquanto uma originalidade do sujeito. E o que isso significa? Ele mostrará que a dignidade do homem se relaciona com sua capacidade de autodeterminar-se. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant pretende saber como a razão tira seu ensino a priori, independente dos elementos empíricos ou das contingências. Desta forma, a lei moral deve ser buscada numa filosofia pura. A moral não pode ser extraída da experiência, pois seu objeto é o ideal, e não o real, o que deve ser, e não o que é. O dever independe da experiência, pois ele

reside na ideia de uma razão que determina a vontade. Tal lei tem que valer para todos os seres racionais, absoluta e necessariamente, não estando no âmbito das contingências.

Em Kant, uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que ela quer atingir, mas na máxima que a determina. Não depende da realidade do objeto, mas no princípio do querer. A consequência disso é que devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que minha máxima se torne lei universal. Este é o *imperativo categórico*, determinante para a ação moral kantiana.

Ora, a lei moral, na sua pureza, a autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (KANT, 1974b, p. 199).

Uma ação, por isso, é objetivamente necessária por si mesma, sem relação com a finalidade, consequência, utilidade ou contingência. O imperativo categórico diz respeito à forma do entendimento, da razão em si mesma, das regras universais do pensar, sem distinção dos objetos. Assim, Kant inaugura um modelo de ética chamado de formalista, em contraposição às éticas hegelianas e aristotélicas do bem, da vida boa, do contexto e do reconhecimento, como encontramos em Taylor, tal qual veremos neste artigo.

O imperativo categórico kantiano também pode ser chamado de imperativo da moralidade. Ele nos prescreve uma certa conduta independente do fim (teleologia), das consequências, do etos, da tradição e dos costumes de um povo. O fundamental para o imperativo categórico são leis objetivas, válidas universalmente, que transcendam os contextos, pois partem de uma concepção de sujeito a-histórica, um eu transcendental autodeterminante. O eu moderno diferencia-se da perspectiva dos antigos gregos, uma vez que a polis era o lugar essencial da formação da subjetividade. Na modernidade, o sujeito emancipa-se dos contextos, como uma categoria a priori da comunidade, que possui um valor em si mesmo, sendo a fonte originária de todo o sentido.

(...) o sujeito da *mediação transcendental* é o Eu penso da tradição filosófica e sua *egoicidade transcendental* ou em sua *subjetividade absoluta* enquanto mediação necessária que se conhece como tal. (...) Portanto, pela mediação transcendental,

o sujeito se mostra como instituidor de um logos no qual ele dá razão de si mesmo (VAZ, 2006, p. 149-150).

Em Kant, o homem possuiria um fim em si mesmo, como ser racional (KANT, 1974b). Ele não é um meio para esta ou aquela vontade. Os seres irracionais, ao contrário, são meios e os chamamos de coisas; já o ser racional é chamado de pessoa, porque possui um fim em si mesmo, uma dignidade própria. O princípio do homem como fim em si mesmo não deriva da experiência, mas sim de uma lei universal. O imperativo categórico kantiano apresenta a mais rigorosa reivindicação de dignidade humana, de intocabilidade da pessoa, marcando, assim, uma concepção moderna de indivíduo.

Ora, é precisamente isso que constitui, para Kant, a dignidade da pessoa humana: experimento algo absoluto e, enquanto alguém que tem tal experiência, experimento-me como absoluto, como possuidor de uma dignidade intocável, incondicionada. O sentido da existência humana emerge, a partir daqui, como autofinalidade (OLIVEIRA, 2003, p. 154).

Assim, a vontade não está apenas submetida à lei, mas ela legisla a si mesma. A vontade obedece à lei que ela mesma é a autora. Este é o mais profundo sentido de autonomia kantiana e liberdade do sujeito, que se relaciona com um ser que é dado a si mesmo, um ser que não é deduzível de nenhum outro fundamento, exceto o de um poder-para-si. Há a emergência de um poder de autodeterminação e autonomia do sujeito a-histórico. A liberdade é, por isso, a capacidade para a autolegislação, que independe da polis, da comunidade ou de qualquer outra instância. O sujeito é portador de um valor enquanto tal, de uma intocabilidade de seu ser.

Posto isso, em Kant (1974b), a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, ou seja, pela finalidade que pretende, e sim pelo querer, pois ela é considerada boa em si mesma. A razão não deve produzir uma vontade boa como meio, mas uma vontade boa em si. Desta forma, o conceito de dever contém em si o de boa vontade. Portanto, ações que o mundo nunca viu podem ser ordenadas pela razão. A moral não pode ser extraída da experiência, pois seu objeto é o ideal, e não o real, o que deve ser, e não o que é. O dever independe da experiência, pois ele reside na ideia de uma razão que determina a vontade a priori. Tal lei tem que valer para todos os seres racionais, absoluta e necessariamente, não estando no âmbito das contingências, do condicionado, e sim do incondicionado.

Os exemplos, diz Kant (1974b), podem até encorajar alguém a seguir algo, mas nunca fundamentam aquilo que está na razão a priori. Kant diferencia ações feitas por dever e conforme ao dever. Sobre esta última, Kant diz que são ações realizadas a partir de inclinações imediatas. Mas ele enfatiza que os homens devem fazer o bem, não por inclinações, mas pelo dever. Já fazer o bem por prazer é agir *conforme ao dever*, mas não *por dever*. Assim, quem faz o bem, mesmo sem sentir-se inclinado, possui um valor moral maior do que aquele que faz por temperamento. O fundamental para o imperativo categórico são leis objetivas, incondicionais, válidas universalmente.

A vontade não está apenas submetida à lei, mas ela legisla a si mesma. A vontade obedece à lei que ela mesma é a autora. Isto se relaciona com a ideia do *Reino dos fins*. Neste, há uma ligação sistemática de vários seres através de leis comuns e objetivas, onde o ser racional não é meio, mas um fim em si mesmo. No Reino dos fins, há a ideia da dignidade, onde o ser racional é um fim em si mesmo. Desta forma, o conceito de autonomia é destacado por Kant, à medida que os homens devem obedecer às leis que eles mesmos são os autores: autor de sua própria lei, o homem não tem um preço, um valor relativo, mas uma dignidade, um valor absoluto enquanto tal.

Oposto à ideia da autonomia é o conceito de *heteronomia*. Neste, a vontade busca leis sem que sejam máximas universais. Na heteronomia, não é a vontade que se dá a lei a si mesmo, e sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela, baseado apenas em inclinações, no condicionado. Na heteronomia, a vontade não se dá a lei a si mesma; ela seria determinada por um impulso estranho. Todas as leis que se relacionam com um objeto têm como resultado heteronomia, referindo-se ao mundo sensível, ao contrário da autonomia, ou seja, do sujeito que obedece às leis à medida que ele próprio é o seu autor. A ação livre do sujeito enquanto ser autônomo consiste justamente no instante em que ele age independentemente da natureza, do empírico e do mundo sensível.

Assim, Kant, substituindo o antigo princípio material aristotélico, deu um novo significado ao termo autonomia, elaborando uma filosofia moral pura, depurada de todo o empírico, em substituição ao antigo princípio material da *eudaimonia* de Aristóteles. A originalidade, agora, é a do sujeito enquanto um ser portador de uma dignidade própria, pois ele é autônomo, enquanto um ser originário, ao contrário dos antigos gregos em que o indivíduo só era indivíduo com os outros da polis, dentro de uma ordem cósmica maior do que a do sujeito isolado. Kant representa, por isso, um dos pilares fundamentais da concepção autônoma de sujeito na modernidade.

Na *Crítica da Razão Pura*, ele, por exemplo, também, no espírito moderno, afirma que a representação das coisas como nos são dadas deve regular-se como fenômenos, e não como coisas em si. Só podemos conhecer aquilo que o “sujeito pensante toma de si mesmo” (KANT, 1974a, p. 14). Em Kant, não é possível, no conhecimento a priori, acrescentar aos objetos nada a não ser o que o sujeito pensante toma de si mesmo, através da intuição sensível. Novamente, aqui, o sujeito é a instância essencial portadora de sentido e de significado.

Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que ele deva ser possível a priori. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental (KANT, 1974a, p. 33).

Todavia, Kant exemplifica que, se não é possível conhecermos os objetos como coisas em si mesmas, podemos, contudo, pensá-los, o que será apontado por Taylor, à luz de Hegel, como uma dicotomia entre sujeito e objeto, característica de grande parte da filosofia moderna.

Isso define uma nova compreensão de sujeito e objeto, onde o sujeito está, por assim dizer, em oposição ao objeto. Na verdade, poderíamos dizer que as próprias noções de sujeito e objeto em seu sentido moderno passaram a existir dentro dessa nova localização. O sentido moderno é aquele em que sujeito e objeto são entidades separáveis (TAYLOR, 2013, p. 245).

Trata-se, para Kant, tal qual explicita Manfredo Oliveira (2007), de uma revolução copernicana do pensamento ou uma revolução reflexiva, uma vez que se efetiva a passagem de uma teoria do ente a uma do conhecimento, de uma ontologia para uma epistemologia transcendental, cuja tarefa básica é conhecer o que pode aparecer ao espírito humano a partir do quadro categorial de que ele dispõe. As questões essenciais da metafísica (o problema do fundamento, dos princípios e das categorias) vão retornar num quadro teórico novo, ou seja, numa ética epistemológica, à medida que estas entidades são reinterpretadas como elementos do próprio equipamento cognitivo humano. Em Kant, a experiência do mundo é, em última instância, uma criação do sujeito cognoscente e da subjetividade humana.

A virada radicalmente epistêmica de toda a filosofia moderna, como no esquema transcendental de Kant, deslocou o sujeito para o centro de toda a empresa teórica e, desse modo, também da filosofia. Hegel, autor essencial na análise de Taylor acerca da filosofia do sujeito, critica o privilégio absoluto

atribuído à subjetividade transcendental, portadora exclusiva da função de constituição. Segundo Kant, não podemos agir segundo a ordem cósmica ou mesmo a ordem dos fins na natureza humana. Estes não poderiam determinar nossos propósitos normativos, haja vista que abriríamos mão de envolver nossa responsabilidade de gerar a lei a partir de nós mesmos.

À luz do princípio moderno da autonomia do eu e da vontade, Kant deu um passo decisivo para o que hoje chamamos de ética pós-convencional ou éticas do justo, pois transcendem o contexto, em contraposição às éticas do bem, que se fundamentam no costume e no etos de uma comunidade, tal qual o comunitarismo de Taylor. Já a ideia kantiana de autonomia vincula o discernimento moral do que é bom para todos com a perspectiva da liberdade que se exprime na obediência apenas a leis que damos a nós mesmos. No entanto, a formalização kantiana da ética foi entendida, por Hegel, como um formalismo vazio, assim como uma redução da liberdade à esfera da autonomia subjetiva e interioridade, tal qual veremos a seguir.

2. Hegel e a crítica dialética da modernidade

Como demonstra Marcos Nobre (2018), Hegel entendia que o exercício filosófico tinha por alvo a produção do diagnóstico de época mais abrangente possível, ou seja, a sistematização do conhecimento disponível em vista de uma conceitualização da época histórica da modernidade. Hegel mantém-se fiel ao projeto moderno de autonomia e de esclarecimento, ao mesmo tempo em que tem clara a insuficiência desse paradigma nos termos em que foi formulado pelos seus mais destacados expoentes, como Descartes e Kant, que articularam uma subjetividade descontextualizada, como se o eu puro fosse o ponto de partida e uma instância essencialmente originária, portadora de todo o sentido.

Já a concepção hegeliana, tal qual explica Lima Vaz (2006), trabalha a síntese entre o racionalismo, romantismo, a herança clássica e o cristianismo, sem negar, todavia, o mundo moderno. Em vocabulário hegeliano, podemos falar de um *suprassumir*, uma vez que há, em Hegel (2007, p. 96), um “negar e um conservar em sua filosofia”. Nele, o homem não é apenas racional, mas igualmente uma criatura sensível. O ser humano não age apenas com respeito absoluto pela lei moral, como em Kant, mas, sobretudo, pelas inclinações da sensibilidade. Os homens buscam alcançar a liberdade da autodeterminação moral, à medida que a razão entra em acordo com a sensibilidade, as paixões e os desejos, superando qualquer tipo de dicotomia: “(...) o problema não pode ser resolvido com uma vitória de um lado contra o outro, com uma simples

anulação da separação num espírito de unidade, mas os dois lados devem, de algum modo, ser levados à unidade” (TAYLOR, 2014, p. 91).

Nesse sentido, Hegel irá postular um tipo de modernidade dialética que leve em consideração tanto a liberdade dos antigos (a liberdade da comunidade), como a dos modernos (a liberdade individual), algo fundamental para a crítica de Taylor à filosofia da subjetividade, bem como sua proposta de um paradigma do reconhecimento. Como sabemos, na polis grega os homens identificavam-se com sua vida pública e experiências comuns. Eles viviam inteiramente sua *Sittlichkeit*. Entretanto, na polis grega vivia-se uma vida paroquial, uma vez que a vida se resumia àquela da comunidade e de seus valores. Ainda com Sócrates, surge o desafio de um homem que não concorda em basear sua vida no paroquial, no meramente dado, mas exige uma fundamentação na razão universal. “O próprio Sócrates expressa uma profunda contradição, uma vez que aceita a ideia da *Sittlichkeit*, das leis às quais se deve ser fiel” (TAYLOR, 2005, p. 118). Ele, contudo, não pode conviver com as leis vigentes em Atenas, sendo condenado e morto.

Surge um novo tipo de homem, que não pode ser identificado com a vida pública, mas sim, primeiramente, com sua própria compreensão de ser. As normas que esse homem julga agora obrigatórias não estão concretizadas no real; elas são ideias que vão além do real. O indivíduo reflexivo está no âmbito da *Moralität* que, embora Sócrates seja uma primeira expressão disso, somente a modernidade criou condições históricas, sociais e filosóficas para seu pleno amadurecimento, como vimos em Kant. Já em Hegel, os homens recuperariam uma nova *Sittlichkeit*, identificando-se com uma vida mais ampla.

O conjunto de obrigações segundo as quais temos de promover e sustentar uma sociedade é o que Hegel chama de *Sittlichkeit* (a eticidade), referindo-se às obrigações morais que temos em relação a uma comunidade a qual pertencemos. A característica crucial da *Sittlichkeit* é nos impelir a realizar aquilo que já é, no sentido de um pertencimento a uma comunidade ou a um telos a ser percorrido como algo fundamental para a constituição da identidade.

Na *Sittlichkeit*, não há lacuna entre o que deve ser e o que é, entre *Sollen* e *Sein*. Em contraste com a *Sittlichkeit*, Hegel fala da *Moralität*. Nesta, em sentido kantiano, temos a obrigação de realizar aquilo que não existe. O *dever ser* contrasta com o que é. Na *Moralität*, a obrigação se impõe a mim não devido ao fato de que faço parte de uma vida comunitária mais ampla, mas à medida que sou uma vontade autônoma individual. Nas palavras de Hegel, “a filosofia kantiana confessa abertamente o seu princípio da subjetividade e do pensamento formal” (HEGEL, 2009, p. 35).

A crítica de Hegel a Kant pode ser formulada da seguinte maneira: Kant identifica a obrigação ética com a *Moralität*, não indo além disso, pois apresentaria uma noção abstrata e formal da obrigação moral. Vale lembrar que *Moralität* é o termo específico que Hegel utiliza-se em sua crítica a Kant que, por sua vez, usou também a palavra *Sittlichkeit* em suas obras a respeito da ética. Já em Hegel a *Sittlichkeit*, ao contrário da perspectiva kantiana, nos fornece a obrigação do agir moral em sintonia com a comunidade, de modo que a lacuna entre o dever ser e o ser é preenchida. Aqui, Hegel segue Aristóteles e a *Sittlichkeit* dos antigos gregos. Ele, por exemplo, fala de uma “preservação da vida ética” (HEGEL, 2012, p. 84). Hegel reconhecia que esta *Sittlichkeit* estava perdida para sempre em sua forma original. Mas, ele aspirava vê-la nascer sob uma nova forma, por meio de uma síntese entre a chamada liberdade dos antigos (liberdade da comunidade) e a liberdade dos modernos (liberdade individual).

Essa integração entra a individualidade e a *Sittlichkeit* é, sobretudo, uma maneira de Hegel formular a resposta aos anseios de sua época, unindo a autonomia moral de Kant e a unidade expressiva e comunitária da polis grega. Hegel pensa a liberdade não somente como uma instância de interioridade, mas como um processo de efetivação no mundo social, histórico e comunitário. Ele reconhece o ganho histórico da modernidade, do princípio da individualidade e da autonomia do indivíduo. A liberdade realiza-se, a partir da modernidade, no contexto em que a pessoa, enquanto subjetividade, é respeitada e levada ao pleno desenvolvimento de si mesma.

Em Hegel, como demonstra Habermas (2002), a expressão *subjetividade* comporta quatro conotações: a) *individualismo*: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) *direito de crítica*: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) *autonomia da ação*: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria *filosofia idealista*: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apresenta a ideia que sabe a si mesma. A modernidade, por isso, não pode e não quer tomar dos modelos de outra época seus critérios de orientação: ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. “A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios” (HABERMAS, 2002, p. 12).

O ato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se como base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como a fonte da necessidade da filosofia. Quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de

autocertificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia. Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento a sua época, que, para ele, são os tempos modernos. Tal qual demonstra Habermas, Hegel explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado. “Por isso, a primeira tentativa de levar a modernidade ao nível do conceito é originalmente uma crítica da modernidade” (HABERMAS, 2002, p. 25). Se a modernidade deve se fundar por seus próprios meios, então Hegel tem de desenvolver o conceito crítico de modernidade, partindo de uma dialética imanente ao próprio princípio do esclarecimento.

Hegel procura superar dialeticamente tanto as posturas cosmocêntricas dos antigos gregos, como ao mesmo tempo o individualismo moderno. O *suprassumir* hegeliano apresenta um duplo significado: ele é, de uma só vez, um negar e um conservar, assim como um conservar e um negar. É verdade que Hegel louva a reviravolta antropocêntrica kantiana da modernidade, por ela ter feito emergir a subjetividade como mediação de sentido.

Porém, a consideração que a filosofia moderna faz da subjetividade é parcial, pois não existe subjetividade pura, enquanto pura identidade consigo mesma, como em Kant e Descartes, pilares da filosofia moderna do sujeito. Isto, por exemplo, é determinante para a proposta de Taylor, inspirado em Hegel, de uma teoria do reconhecimento e de uma crítica à filosofia moderna do sujeito. Nas palavras de Hegel, a filosofia kantiana recai “na finitude e subjetividade absolutas; toda a tarefa e conteúdo dessa filosofia não é o conhecimento do absoluto, mas o conhecimento dessa subjetividade ou uma crítica da faculdade de conhecer” (HEGEL, 2009, p. 36).

Já para Descartes, um outro grande modelo da filosofia moderna, o pensar é um atributo que pertence apenas ao eu indivisível: “nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (DESCARTES, 1973a, p. 102). Daí a famosa sentença cartesiana: “eu penso, logo existo” (*Idem*, 1973b, p. 54) O cogito não é um raciocínio, e sim, acima de tudo, uma constatação para Descartes. Em sua filosofia, há uma compreensão de que existe uma substância cuja essência consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. Para Lima Vaz (2006), a formação da antropologia cartesiana parece acompanhar os estágios da formação de uma nova ideia de razão que presidirá ao desenvolvimento da filosofia moderna até Kant, como vimos antes.

Em Hegel, ao contrário das filosofias da consciência e do eu solipsista, a subjetividade é, essencialmente, uma relação com o todo que o cerca, nunca uma instância pura independente do contexto, como o eu cartesiano e mesmo o sujeito transcendental kantiano.

A subjetividade se autogera gerando, com outras subjetividades, um mundo objetivo, ou seja, a subjetividade chega a si mesma através das mediações, do caminho indireto da construção do mundo intersubjetivo (OLIVEIRA, 2003, p. 102).

A cultura moderna, entretanto, segundo Taylor (2013), desenvolveu concepções de individualismo que retratam a pessoa humana como um ser que encontra suas coordenadas dentro apenas de si mesmo, sem nenhuma influência de outras mediações ou redes de interlocução. O crescimento da consciência de si leva o indivíduo a distinguir a si mesmo de sua comunidade. Esse senso crescente de individualidade tem como consequência um conflito de interesses entre ser humano e sociedade. Porém, ao mesmo tempo, o homem é um ser social, cultural e histórico, dependente da comunidade intersubjetiva como uma instância determinante para a construção das identidades dos sujeitos. A liberdade, por exemplo, parece exigir tanto independência individual como integração numa vida mais ampla.

A postura hegeliana, segundo Taylor, será a síntese entre a autonomia da modernidade, com a ideia da filosofia antiga de uma pressuposição da ordem cósmica ou primazia do mundo sobre os seres humanos. Nesta tensão, coloca-se a resposta de Hegel ao problema da modernidade, explicitando na resposta um novo problema, a saber: a contradição inerente aos tempos modernos.

De um lado, o sujeito moderno é autodefinitório como uma estrutura cristalizada em si mesmo, ao passo que, em visões anteriores, ele era definido em relação a uma ordem cósmica. A tentativa kantiana de derivar o conteúdo do dever da forma necessária da razão é criticada, por Taylor, como vazia, “porque os seres humanos só podem descobrir o conteúdo real da vida ética descobrindo-se como parte de um esquema mais amplo” (TAYLOR, 2014, p. 97). Numa palavra, a autonomia centrada no ser humano não pode mais ser o objetivo absoluto.

Por continuar com uma noção puramente formal de razão, ele (Kant) não pôde prover a obrigação moral de um conteúdo. Por não aceitar o único conteúdo

válido que provém de uma sociedade permanente à qual pertencemos, a sua ética permaneceu a do indivíduo (TAYLOR, 2014, p. 411).

A autonomia do indivíduo moderno precisa ser situada em contextos intersubjetivos, nas relações sociais, culturais e históricas, preservando, porém, o princípio moderno da autoconsciência e da autodeterminação dos indivíduos, conquistas da modernidade. Ao contrário dos modernos, os românticos, como explica Isaiah Berlin (2015), defendiam a unidade entre a subjetividade com a natureza, alcançada pela emoção, imaginação, intuição e sentimento. O romantismo, por conseguinte, como ressalta Michael Löwy, possui também um tipo de autocritica da modernidade, “um protesto contra a civilização industrial/capitalista moderna, em nome de certos valores do passado” (LÖWY, 2012, p. 20).

O romantismo não é apenas um movimento literário, mas um estilo de pensamento e uma estruturação de afetos. O etos que caracteriza a visão romântica do mundo pode ser definido como uma crítica cultural à civilização capitalista moderna em nome dos valores pré-modernos ou pré-capitalistas. Em outros termos, “trata-se de uma revolta contra certos aspectos essenciais da sociedade moderna, tida como responsável por uma regressão ou por um declínio da humanidade” (LÖWY, 2012, p. 28). Nostalgia de um paraíso perdido, real ou imaginário, o romantismo se opõe, com a energia melancólica do desespero, ao espírito quantificador do universo burguês, à reificação mercantil, ao desencantamento do mundo. Essa idealização do passado, porém, pontua Löwy, conduz muitas vezes a posições tradicionalistas, conservadoras e reacionárias. Contudo, há também um romantismo revolucionário, do qual participam Rousseau, William Blake, Marx, Benjamin, entre outros, que não visa ao retorno ao passado, mas a um desvio pelo passado, em direção a um novo futuro, haja vista que a nostalgia das épocas pré-capitalistas é investida da esperança utópica de uma sociedade livre e igualitária.

A razão, pensada pelos românticos numa perspectiva crítica, era uma faculdade divisora, dissecadora e analítica, que nos distancia da natureza e da comunidade portadora de todo o sentido do nosso eu. Em realidade, nossa vida individual e coletiva, em intercâmbio com aquilo que nos cerca, expressa um plano racional mais amplo que o do indivíduo autônomo moderno. Como demonstra Taylor (2005, p. 36), “Hegel reserva o termo “razão” (*Vernunft*) para este modo superior, e chama de “entendimento” (*Verstand*) a visão das coisas como divididas ou opostas”. O modo de viver é, por assim dizer, uma maneira de cumprir as funções necessárias da vida (nutrição, reprodução etc), mas,

igualmente, uma expressão cultural que revela e determina o que somos, nossa identidade, algo determinante para Taylor e seu comunitarismo, como ainda veremos neste artigo

Todavia, tal qual explicitamos antes, a proposta hegeliana não é apenas uma volta aos tempos pré-modernos, e sim uma síntese entre a comunidade intersubjetiva (sentimento, imaginação, intuição, tradição, conciliação com a natureza etc) e o princípio da autodeterminação moderna do sujeito (autonomia individual, singularidade, racionalidade etc). Não podemos, portanto, simplesmente abrir mão da autonomia do sujeito, mesmo com a importância essencial da comunidade e da intersubjetividade como instâncias fundamentais para a constituição do self.

Em outras palavras, nossa concepção do espírito e de sua autorrealização deve reservar um lugar para a razão. (...) Esse foi o insight central que Hegel, como único de sua geração, teve com toda a clareza e elaborou até sua plena conclusão. Sem ele, os românticos ou caem no desespero do exílio num mundo abandonado por Deus ou recuperam a unidade com a natureza (TAYLOR, 2014, p. 71).

Alcançar a unidade com a natureza pela intuição pura, sem a explicação racional, seria abrir mão da autonomia do sujeito, o que se torna impossível com a modernidade. Nos termos hegelianos, podemos falar de uma sensibilidade com racionalidade, bem como de um iluminismo que valorize a comunidade, enquanto expressividade e sentimento. Isto é, de uma razão com o coração; e um coração com a razão. Taylor, em seu comunitarismo, partirá da crítica hegeliana ao individualismo moderno. Para ele, a compreensão do bem, como fonte moral, tem sido profundamente suprimida da consciência moral moderna.

As fontes morais não estão apenas dentro de nós, e sim as encontramos no bem que nos antecede e nos forma enquanto sujeitos gestados numa comunidade. “Cada indivíduo também é o filho de um povo em uma fase de seu desenvolvimento. A pessoa não pode passar por cima do espírito de seu povo” (HEGEL, 2012, p. 83). A seguir, veremos como Hegel, através da dialética do senhor e do escravo, tematiza justamente o reconhecimento como uma instância determinante para a formação do self, à luz do pano de fundo da intersubjetividade, algo fundamental para o pensamento de Taylor e sua crítica à filosofia moderna do sujeito.

3. O reconhecimento e as fontes comunitárias do self: a dialética do senhor e do escravo

Na *Fenomenologia do Espírito*, na dialética do senhor e do escravo, Hegel apresenta a formação do indivíduo radicada no reconhecimento universal. Primeiramente, o espírito é *em si*; depois *para si*; e finalmente *em si e para si*. O espírito é em si, dado a sua realidade, embora ainda não consciente de si: é o espírito imediato, a alma, o espírito-natureza. Num segundo momento, o espírito apresenta-se sob a forma de consciência: o espírito subjetivo reflete-se sobre si mesmo, tornando-se consciente de si enquanto ser espiritual, emergindo a autoconsciência. Daí a experiência da consciência leva os indivíduos a perceber que, em realidade, o ser-para-si deles é ser-para-o-outro. “Sua construção como autoconsciência medeia-se pelo face-a-face com outra consciência. (...) O verdadeiro objeto do desejo da autoconsciência é outra autoconsciência” (OLIVEIRA, 2003, p. 189).

Toda autoconsciência deseja ser reconhecida por outra autoconsciência. Seu desejo é ser desejo de outro desejo. Há, portanto, um caminho em que as autoconsciências vão percorrer até atingir sua universalização na forma de um reconhecimento mútuo. A chamada luta por reconhecimento pode ter, contudo, dois desfechos.

Primeiramente, um dos combatentes pode morrer, o que redundaria no fracasso do processo, haja vista que o reconhecimento é simplesmente eliminado. A segunda possibilidade é a relação de dominação entre os sujeitos. Um deles é o considerado vencido, tornando-se escravo. Porém, só aparentemente temos aqui o reconhecimento do senhor pelo escravo, pois, na verdade, só se pode ser reconhecido por um igual, isto é, por outra autoconsciência. Ora, o escravo é forçado a renunciar a ser sujeito, sendo tratado como coisa. Portanto, a autorrealização do senhor como autoconsciência é ilusória. O senhor não reconhece o escravo como outra consciência de si, mas apenas como instrumento de mediação de sua ação sobre o mundo. O senhor se isola, reduzindo o outro a coisa, frustrando o processo de reconhecimento. Então, ao reduzir o outro à coisa, o senhor igualmente se reduz. Não há autonomia sem que o outro participe desse processo.

Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual (HEGEL, 2007, p. 148).

Uma autonomia apenas de um eu isolado é destruidora da própria subjetividade. Apenas quando o sujeito experimenta, por meio de sua essencial correlação com outros sujeitos, que não o único absoluto do mundo, ele se conquista como tal. “A dialética do senhor e do escravo mostra com exatidão que o homem só existe verdadeiramente para si quando sabe que existe para o outro e pelo outro” (OLIVEIRA, 2003, p. 194).

A preocupação de Taylor, a partir de sua herança hegeliana, é demonstrar que o indivíduo está situado numa vivência comunitária que fornece os elementos significativos para a construção de seu *self*, sempre pertencente a um contexto fundamental. Portanto, a ideia do bem é determinante para sermos plenamente. O hegelianismo de Taylor diz respeito à consideração que ele faz das influências da vida comunitária na esfera do reconhecimento dos sujeitos.

Em Hegel (2007, p. 142), “a consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”. Portanto, a subjetividade é um processo relacional, não sendo uma pura identidade consigo mesma, mas mediada por processos de interação no âmbito de uma comunidade. Afinal, a consciência é, na perspectiva hegeliana, um entrelaçamento multilateral e polissêmico, como Taylor tentar levar adiante em sua crítica à filosofia da subjetividade moderna.

Segundo Taylor (2005), Hegel é importante hoje porque, de maneira recorrente, sentimos a necessidade de uma crítica das ilusões e distorções de perspectiva resultantes das concepções atomistas, utilitaristas e instrumentais acerca do homem e da natureza, funcionando, ao mesmo tempo, contra as ilusões românticas. Em seus estudos sobre Hegel, como defende Rainer Forst (2010), Taylor interpretou a crítica hegeliana ao conceito moderno de liberdade, tal qual uma crítica ao conceito de sujeito vazio, não situado no contexto formador das identidades.

4. Os imaginários sociais no hegelianismo de Taylor como crítica à filosofia do sujeito moderno

Como sabemos, a ação boa e justa não é, entre os antigos, a ação moral do indivíduo isolado. Na verdade, é aquela que se constitui por meio de relações intersubjetivas com outros homens e com a comunidade, como vimos com Hegel. No comunitarismo de Taylor, princípios de justiça que regem a sociedade resultam de um dado contexto, que fundamenta as fontes de sentido e de identidade dos sujeitos em suas vidas. Taylor chega a falar que a vida é

uma narrativa a ser percorrida, tendo como pressuposto o etos e os valores de uma comunidade que formam nossas projeções e o sentido da vida. No entanto, como vimos antes, a virada radicalmente epistêmica de toda a filosofia moderna, tal qual no esquema transcendental de Kant, deslocou o sujeito para o centro de toda a empresa teórica e, desse modo, também da filosofia, gerando uma crise de reconhecimento inexistente em sociedades pré-modernas.

Trata-se do *self* desprendido, capaz de objetificar não só o mundo circundante como também suas próprias emoções e inclinações. (...) A razão já não é definida em termos de uma visão de ordem no cosmo, mas sim de forma processual, em termos de eficácia instrumental, de maximização do valor buscado, ou de autocoerência” (TAYLOR, 2013, p. 37).

Taylor (2010) conceitua, seguindo seu comunitarismo à luz de Hegel, o que denomina de *imaginário social*, como uma instância essencial na formação dos sujeitos, tal qual um etos fundamental na constituição das subjetividades pertencentes a uma comunidade. Esta nos fornece as fontes morais e os imaginários sociais, determinantes para a constituição de nossas identidades. Em Taylor, há, inclusive, a valorização das religiões como fontes fundamentais de sentido de vida para determinadas comunidades (OLIVEIRA, 2019). Quando um bem constitutivo de uma cultura não é articulado, corre-se o risco de perder fontes morais que alimentam a vida dos sujeitos. É necessária uma ontologia moral, ou seja, uma teoria do bem, a fim de que haja uma conexão entre sentidos do eu e visões morais, melhor dizendo, entre identidade e bem, algo determinante para a formação do *self*, que Hegel chamou, como vimos, de eticidade, em contraposição à moralidade kantiana, do sujeito autoconsciente, fundamento da filosofia da subjetividade moderna.

Taylor entende a ação moral como o desejo articulado linguisticamente do agente em busca da realização do bem, a dimensão existencial que dá dignidade à sua identidade humana. O bem aparece como meta a ser alcançada pelas avaliações que o agente faz ao agir. O que está em jogo é a própria identidade do *self* como agente moral. Portanto, a cultura molda nossa experiência privada e constitui nossa experiência pública, que, por sua vez, interage profundamente com a experiência privada.

Taylor compreende que o homem elabora e expressa sua identidade por meio, também, de sua linguagem. Ele exemplifica que a linguagem não pode ser vista apenas como um conjunto de sinais, mas como o meio de expressão de um certo modo de ver e experimentar e mesmo viver. Encontrar

uma linguagem para a diversidade cultural é encontrar uma linguagem para modernidades alternativas ou encontrar uma forma de compreender a modernidade que reserve um lugar para essas alternativas (OLIVEIRA, 2018).

Posto isso, os sujeitos têm suas identidades definidas por algum compromisso moral ou espiritual que se expressa e se forma numa determinada linguagem e modo de vida, e não apenas a partir de um sujeito autoconsciente. A linguagem é a própria esfera de expressão e constituição de um modo de ser no mundo. Ela serve para instaurar espaços de ação comum em vários níveis, tanto íntimos como públicos. Isso significa que nossa identidade nunca é definida apenas em termos de nossas propriedades individuais (TAYLOR, 2000). Ela também nos situa em algum espaço social. Com isso, os sujeitos definem suas identidades pela nação ou tradição a que pertencem.

Em Taylor, à luz de Hegel, identidade e orientação para uma vida boa relacionam-se diretamente. Perder essa orientação ou não tê-la encontrado é não saber quem se é. “E essa orientação, uma vez conseguida define a posição a partir da qual você responde e, portanto, sua identidade” (TAYLOR, 2013, p. 46). Ela é aquilo que nos permite definir o que se é e o que não é importante para nós, dependendo das relações dialógicas com os outros, como Hegel reflete na dialética do senhor e do escravo.

Em Taylor, o indivíduo não age motivado por meras escolhas quantitativas, mas por avaliações do desejo que permite ao agente decidir qual a direção a ser tomada no ato de agir. Há uma avaliação entre dois desejos: uma fraca e outra forte. Na primeira, para algo ser julgado como bom é necessário somente que seja desejado. Não há, portanto, o comprometimento com as formas valorativas que podem construir o próprio desejo. Na avaliação fraca (desejos de primeira ordem), o julgamento de algo como bom ocorre apenas no plano do desejo desenraizado de valor, fundado apenas na contingência, sem uma ação responsável.

Já na avaliação forte (desejos de segunda ordem) há expressões valorativas da identidade do sujeito humano, caracterizadas como um modo reflexivo dos desejos. Na avaliação forte, não se trata de uma mera satisfação contingente, mas daquilo que dá consistência às diversas formas de concepção humana. Afinal, os desejos de segunda ordem não refletem uma instância imediata, mas se relacionam com o pano de fundo ontológico, que constitui a identidade essencial dos sujeitos, isto é, o pano de fundo intersubjetivo e comunitário das instâncias constituintes do self.

Não por acaso, em *As Fontes do Self*, Taylor tem como principal conceito a avaliação forte, que irá, ao mesmo tempo, sustentar e desenvolver

todas as suas teses sobre a construção do self moderno. A avaliação forte traz consigo a possibilidade de articulação da identidade da pessoa, fazendo com que esta deseje elaborar um modo de vida (ARAÚJO, 2004). Sobre as avaliações fortes, “esses fins ou bens têm existência independente de nossos desejos, inclinações ou escolhas” (TAYLOR, 2013, p. 36). Na avaliação forte, pergunta-se por uma vida significativa em contraposição a uma vida voltada apenas a questões triviais ou de interesses individuais. Para compreender nosso mundo moral, temos de ver não só que ideias e quadros descritivos subjazem a nosso sentido de respeito pelos outros, mas também aqueles que alicerçam nossas noções de uma vida plena.

Para Taylor, o reconhecimento e a constituição dos sujeitos encontram-se, portanto, numa tradição específica, portadora de uma pré-compreensão concreta da realidade, radicada na nacionalidade, na língua, na cultura e na história de um povo, dimensões presentes naquilo que Taylor denomina de imaginário social.

Em Taylor, o imaginário social não se expressa apenas em termos teóricos, mas apoia-se em imagens e narrativas que nos guiam coletivamente e nos formam enquanto pessoas pertencentes a uma comunidade, cultura e tradição, como vimos igualmente na análise hegeliana acerca do indivíduo solipsista moderno. Uma teoria, ao contrário do imaginário social, é algo apenas de posse de uma minoria, ao passo que o imaginário social é partilhado por grandes grupos sociais, como um horizonte de sentido de vida e reconhecimento social, essenciais para a formação dos sujeitos: “o imaginário social é a compreensão que possibilita práticas comuns e um sentido de legitimidade amplamente partilhado” (TAYLOR, 2010, p. 31).

A subjetividade, portanto, seria uma instância sempre pertencente a uma comunidade e a um imaginário. Ela nunca pode ser pensada como uma categoria neutra ou deslocada do sentido primeiro que funda seu pertencimento a uma tradição. Como vimos com Hegel, o sujeito só se forma a partir de um outro, como também de uma comunidade.

Os sujeitos atuam no imaginário social muito antes de teorizarem acerca de si mesmos. O imaginário social incorpora expectativas que temos uns dos outros, através de imagens normativas profundas, relacionando-se com práticas coletivas que constituem a vida social, tal qual uma esfera de reconhecimento dos sujeitos e um reservatório de sentido de vida partilhado conjuntamente. Do contrário, Taylor alerta para uma possível perda de horizonte de sentido de vida, como um aniquilamento da existência. Encontrar um sentido para a vida depende, sobretudo, da construção de expressões significativas e adequadas para sujeitos plenos de relações que o constituem.

De acordo com Taylor, somos, portanto, um *self*, à medida que certas questões nos importam. O que sou enquanto *self*, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significações para nossos imaginários sociais: “a questão de minha identidade é resolvida apenas mediante uma linguagem de interpretação que vim a aceitar como articulação válida dessas questões” (TAYLOR, 2013, p. 52). Portanto, somos um *self* quando nos movemos em certo espaço de indagações e imaginários, porque buscamos e encontramos uma orientação para o bem, algo também já refletido profundamente por Hegel, em sua crítica à filosofia moderna do sujeito.

Considerações Finais

Em Taylor, a crítica à filosofia da subjetividade moderna orienta-se a partir de sua herança hegeliana no âmbito do comunitarismo. É conhecida a influência hegeliana no pensamento de Taylor. Porém, tal influência é pouco explicitada ou articulada nos estudos sobre Taylor, como enfatizamos neste artigo. Hegel destaca uma crítica à concepção moderna de indivíduo, uma vez que a subjetividade, em Hegel, é, sobretudo, uma relação, seja com a comunidade que o cerca, seja com os outros sujeitos, como vimos ao longo deste artigo. A orientação hegeliana almeja conceituar uma noção de subjetividade mais ampla, historicamente situada, ao contrário do modelo kantiano autossuficiente de sujeito.

É justamente com a crítica hegeliana a Kant e à noção abstrata e formal de sujeito que Taylor tematiza a comunidade como uma dimensão fundamental para a constituição do *self*. Afinal, o eu é articulado à luz de uma pluralidade de dimensões, indo de encontro à perspectiva moderna da filosofia do sujeito. De acordo com Taylor, a fonte moral de cada um relaciona-se com noções ontológicas do bem, a saber, a eticidade tematizada por Hegel. Em Taylor, como em Hegel, há uma ideia de sujeito mais plena, diversa daquela concepção de pessoa individualista e autoconsciente presente em grande parte da modernidade, tal qual explicitamos neste artigo.

Referências

- ARAÚJO, P. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.
- BERGER, P. *O Imperativo Herético: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2017.

- BERLIN, I. *As Raízes do Romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.
- CASTRO, F. “Os influxos hegelianos em Charles Taylor – identidade moderna, políticas de reconhecimento e eticidade”. In: *Pensando – Revista de Filosofia* Vol.9, nº 18, 2018, p. 3-22.
- CONSNTANT, B. *A Liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo: Atlas, 2015.
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.
- _____. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.
- FORST, R. *Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 4. ed. São Paulo: Vozes, 2007.
- _____. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2009.
- _____. *Filosofia do Direito*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*. 4. ed. São Paulo: Centauro, 2012.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1974a.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974b.
- _____. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* In: KANT, I. *Immanuel Kant: textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.
- LÖWY, M. *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- NOBRE, M. *Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.
- OLIVEIRA, J. “Religião e Secularismo em Charles Taylor: por uma modernidade múltipla”. In: MAIA, G (Org). *Filosofia & Religião: fenômeno religioso no mundo (pós) secular*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 193-207.
- _____. “Reconhecimento, Religião e Secularismo em Charles Taylor”. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.64, n.1, jan.-mar. 2019, p. 1-23.
- _____. *Ética e Sociabilidade*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. Hegel, Síntese entre Racionalidade Antiga e Moderna? In: CHAGAS, E; UTZ, K; OLIVEIRA, J (orgs.). *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 39-63.
- TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- _____. *Hegel e a Sociedade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010.
- _____. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

_____. *As Fontes do Self: a constituição da identidade moderna*. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

VAZ, L. *Antropologia filosófica*. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. 1.

Email: julianocordeiro81@gmail.com

Recebido: 10/2019

Aprovado: 04/2022