

Educar na autenticidade em Charles Taylor

Educating in the authenticity in Charles Taylor

ROGÉRIO FOSCHIERA*



RESUMO – Analiso a perspectiva tayloriana da autenticidade através de uma hermenêutica de suas principais obras para propor o significado de educar na autenticidade a partir de Charles Taylor. Com autenticidade e ontologia moral Taylor apresenta uma antropologia ancorada na moral e na ontologia. Com autenticidade e epistemologia se percebe que a perspectiva da autenticidade não exclui o paradigma científico, mas necessita de outros paradigmas, principalmente do hermenêutico. Com autenticidade e linguagem evidencio a compreensão de Taylor sobre a natureza da linguagem e o destaque que ele dá à definição de ser humano como “animal portador de *logos*”, bem como o significado e as decorrências da perspectiva expressivista. Duas políticas: a da igualdade de direitos de todos e a do reconhecimento das diferenças estão integradas na perspectiva tayloriana da autenticidade. Necessariamente, o ser humano, para ser autêntico, estará em constante referência a horizontes de sentido que transcendem o indivíduo, é o que apresento com autenticidade e transcendência.

Descritores – Autenticidade; Taylor; educação; hermenêutica.

ABSTRACT – I analyze the Taylor perspective of the authenticity through a hermeneutics of his main works to propose the meaning of educating in the authenticity as of Charles Taylor. With moral authenticity and ontology Taylor presents an anthropology anchored in the morals and in the ontology. With authenticity and epistemology one perceives that the perspective of the authenticity does not exclude the scientific paradigm, but needs other paradigms, mainly the hermeneutics. With authenticity and language I evidence Taylor's comprehension about the nature of the language and the emphasis he gives to the definition of the human being as “animal bearer of *logos*”, as well as the meaning and the derivations of the expressive perspective. Two politics: the one of the rights of equality for all and the one of the recognition of the differences are integrated in the Taylor perspective of the authenticity. Necessarily, the human being, to be authentic, will be in constant reference to horizons of a sense that they transcend the individual, is what I present with authenticity and transcendence.

Key words – Authenticity; Taylor; education; hermeneutics.

APRESENTAÇÃO

A finalidade primeira deste artigo é apresentar ao público leitor um pensador atual e buscar nele novas formas de articular as temáticas da educação. Por isso tratamos do educar “na” autenticidade, o que supõe educar “com” e “para” a autenticidade. Ao mesmo tempo, o conceito de autenticidade resgata dois aspectos fundamentais: primeiro a contemporaneidade e suas peculiaridades em relação a outros períodos históricos, o que Taylor vai definir como “era da autenticidade”; segundo a autenticidade como um ideal, como uma bandeira e uma busca atual, cujo conteúdo precisa ser discutido e esclarecido.

Charles Taylor é um pensador dinâmico, atual, profundo e principalmente complexo. Com um pensamento filosófico articulado, Taylor constrói uma argumentação hermenêutica tratando dos temas mais variados e por isso se constituindo num pensador orgânico. Sua personalidade intelectual pode aparecer até elusiva, difícil de etiquetar, pois articula, de forma especial, presente, passado e futuro e integra conhecimentos de diversas áreas numa perspectiva claramente filosófica. Podem-se destacar quatro linhas de sua investigação: a concepção hermenêutica das ciências humanas, unida a uma visão do homem como ser de significados; a linguagem como articulação desses significados; e a filosofia política

* Doutor em Educação e Religião pela Escola Superior de Teologia. Professor das Faculdades Integradas São Judas Tadeu, Porto Alegre, RS, Gestor Educacional e Psicólogo. E-mail: rogeriofoschiera@bol.com.br
Artigo recebido em: abril/2009. Aprovado em: junho/2009.

como âmbito público da identidade significativamente configurada.

A complexidade da figura de Charles Taylor é, antes de tudo, um retrato de sua particular formação intelectual, que está não só entre duas tradições filosóficas muito diversas (a anglo-saxônica e a continental), como também responde a insistências e interesses de tipo filosófico e também de caráter histórico e concretamente político. Ao contrário do que se poderia pensar, tudo isso não faz de Taylor um pensador *eclético*. Com efeito, deve-se, antes, admirar a coesão de sua reflexão, que se pode explicar como produto de uma profunda unidade de intentos. É exatamente em razão desta unidade e inspiração que Taylor pôde descrever surpreendentemente a própria obra como a de um *monomaniaco*, um *ouriço*, segundo a imagem usada por Isaiás Berlin no título de um célebre ensaio (BERLIN, 2002, p. 447-505).

A educação atual se depara com inúmeros desafios que nascem de duas grandes interrogações: que mundo é este que vivemos e como ele se caracteriza e diferencia? Qual o papel da educação, ou o que podemos esperar dos processos educativos hoje? Com Taylor buscamos articular essas questões com contornos éticos, antropológicos e culturais.

CONTEMPORANEIDADE E AUTENTICIDADE

Que mundo é esse que vivemos? Como educar nele? Conforme Venturi Jr., Taylor alinha três grupos ou correntes que, por vias e perspectivas distintas, alimentariam as fontes do mal-estar contemporâneo: “os que se acham profundamente imersos na ‘cultura do narcisismo’ [...], os adeptos da razão tecnológica [...] e os defensores da mera liberdade negativa” (TAYLOR, 1994, p. 46), grupos que, por atitude e/ou convicção, contribuiriam para a força e o prestígio atuais, respectivamente, do individualismo, da tecnologia e da gestão burocrática. Nas palavras de Venturi Jr.:

Evidente que as três tendências podem se combinar, potencializando-se umas às outras, e ser encontradas na mesma pessoa: com certeza não é estranha a nenhum de nós a imagem de homens ou mulheres que, centrados em projetos de auto-realização, canalizam todas as suas ações em benefício dos seus próprios interesses, sejam menos ou mais imediatos, e a partir do próprio ‘sucesso’, socialmente reconhecido e recompensado, perseguem e usufruem as ‘maravilhas’ do avanço tecnológico, ficando, evidentemente, entre demandas de trabalho e tantas possibilidades hedonistas, ‘sem tempo’ para considerações e ações voltadas à crítica e eventual intervenção na esfera pública – vale dizer, voltadas para a construção ou desenvolvimento das condições de sua efetiva autodeterminação, não apenas como indivíduos, mas também como membros de uma comunidade (VENTURI JR., 2003, p. 91-92).

Disso decorre o entendimento e a proposta de Taylor em torno da ética da autenticidade. Originada em fins do século XVIII, para Taylor o ponto de partida da ética da autenticidade pode ser fixado na noção, então corrente, de que os seres humanos estão dotados de sentido moral, de um sentimento intuitivo do que está bem e do que está mal – uma ideia enunciada inicialmente por outros, mas que apareceria em sua forma decisiva para a modernidade em Rousseau. Ele dá voz a um novo sentido para esse contato do indivíduo consigo mesmo, convertendo-o em algo que devemos alcançar com o *fim* de sermos verdadeiros e plenos seres humanos, registrando um pronunciado *giro subjetivo* da cultura moderna, em que terminamos por pensar em nós mesmos como seres investidos de uma profundidade interior, até então não reconhecida.

A ética da autenticidade, filha do período romântico, é desde o começo, crítica com a racionalidade não comprometida e com um atomismo que não reconhecia os laços da comunidade. Posteriormente, o autor agrega a ela a noção de *originalidade*, segundo a qual cada um de nós tem uma forma original de ser humano. Taylor valoriza a formulação de Herder de que todo homem tem sua própria medida e ao mesmo tempo uma voz própria de todos os seus sentimentos com respeito aos demais. Aquele componente crítico ao atomismo e ao racionalismo não comprometido, combinado com a busca de uma integridade íntima e de originalidade, teria constituído “o pano de fundo do ideal moderno de autenticidade, e das metas de auto-realização e desenvolvimento de si mesmo em que habitualmente nos fechamos” (VENTURI JR., 2003, p. 95).

Mas, no meio do caminho, a busca da autenticidade teria sua vocação emancipadora desvirtuada pelo seu componente individualista, em combinação perversa com as tendências atomizantes da sociedade contemporânea. Isso também se deve ao subjetivismo moral da nossa cultura, segundo o qual a razão não pode mediar as disputas morais, e a uma relutância da sociologia em admitir o quanto estas mudanças de cultura e de perspectiva devem algo ao seu poder intrínseco como ideais morais. Por isso, segundo Venturi Jr., Taylor retoma sua crítica às doutrinas éticas de cunho kantiano, as quais, por seu formalismo, se encontrariam impedidas de defender qualquer ideal moral substantivo, acabam por permitir que a tolerância dê sustentações ao relativismo que elas mesmas, proclamando-se universalistas, pretendem combater.

No intuito de recuperar a importância do ideal da autenticidade para que possa ajudar a restaurar a prática, Taylor defende três coisas, todas elas controvertidas: a validade da autenticidade como ideal; a ideia de que argumentações razoáveis fazem diferença; e a de que se pode argumentar razoavelmente sobre os ideais e

sobre a adequação da prática com esses ideais. Conforme Venturi Jr.:

Ao individualismo relativista Taylor contrapõe uma autenticidade universalizável (enquanto potencial humano à originalidade); à razão instrumental (atomizada e heterônoma), presa a cálculos de custo-benefício, uma razão (dialógica e autônoma) capaz de exercer a crítica axiológica e a hierarquização das formas do bem-viver; ao conformismo alegre e hedonista com as benesses (reais ou prometidas) do despotismo brando e ao conformismo cínico que encara as fontes de mal-estar como contrapartida inevitável dos ganhos de liberdade (um mal necessário do rompimento com a velha ordem de papéis sociais rígidos e pré-definidos), contrapõe a possibilidade da autodeterminação de nosso destino (VENTURI JR, 2003, p. 97).

Criticando as correntes ‘pós-modernas’ que deslegitimam os horizontes de significado, como em Derrida, Foucault e seus seguidores, Taylor sintetiza a complexidade do ideal de autenticidade:

En resumen, podemos afirmar que la autenticidad (A) entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (B) requiere (i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinition en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión. Pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra, (A), por ejemplo, a expensas de (B), o viceversa.

Es esto lo que las tendencias tan de moda de la “deconstrucción” encierran hoy en día. Dan énfasis a (A.i), la naturaleza constructiva, creativa de nuestros lenguajes expresivos, mientras olvidan por completo (B.i). Y captan las formas extremas de (A.iii), la amoralidad de la creatividad, a la vez que olvidan su entramado dialógico, que nos liga a los demás (TAYLOR, 1994, p. 99).

Para compreender o que existe de novo nisto, é necessário considerar a analogia com anteriores visões morais, nas quais estar em contato com alguma fonte – por exemplo, Deus, ou a Ideia de Bem – se considerava essencial para uma existência plena. Agora a fonte com a qual se tem que entrar em contato reside no interior de cada um. Isto é parte do giro subjetivo da cultura moderna. Instaura-se aqui uma forma nova de interioridade, na qual se termina por pensar a si mesmo como um ser investido de uma essencialidade interior. Em princípio, esta ideia de que a fonte reside no interior não exclui a ligação com Deus ou com as Ideias. Pode-se considerá-la como uma forma particular de relação com eles. Em certo sentido,

pode-se tomar como uma continuação e intensificação da evolução iniciada por Santo Agostinho, que observou que o caminho que conduzia a Deus passava pela consciência reflexiva sobre si mesmo.

Segundo o filósofo canadense esse processo de enraizamento pode ajudar a explicar este deslizamento da cultura da autenticidade. As formas egocêntricas se perverteram. Elas tendiam a centrar a realização no indivíduo, convertendo seus laços pessoais em algo puramente instrumental e a pressionar em direção a um atomismo social. Elas consideravam a realização como algo que diz respeito apenas ao eu, descuidando ou deslegitimando as exigências que provinham de além dos seus desejos e aspirações, quer viessem da história, da tradição, da sociedade, da natureza ou de Deus. Essas formas egocêntricas engendraram um antropocentrismo radical.

Mas existem também razões internas ao ideal de autenticidade que facilitaram o deslizamento. Na verdade dois tipos de deslizamento: o primeiro em direção a formas egocêntricas do ideal de autorrealização da cultura popular do nosso tempo; o segundo em direção a um movimento da *alta* cultura para uma espécie de niilismo, uma negação de todos os horizontes de significação. A noção de que cada um de nós tem sua forma original de ser humano obriga cada um a descobrir o que significa ser ele mesmo. O descobrimento não se dá consultando modelos pré-existentes, por hipóteses. Só é possível realizar-se articulando pessoalmente o significado. Descobre-se o que há em cada um ao converter-se nesse modo de vida, dando expressão nas palavras e na ação àquilo que é original em si. A noção de que a revelação se alcança através da expressão é o que Taylor quer dizer ao falar do *expressivismo* na noção moderna de indivíduo. O artista se converte no exemplo paradigmático de como as pessoas alcançam autodefinition. O autodescobrimento passa pela criação, pela realização de algo original e novo.

A autenticidade é em si mesma uma ideia de liberdade; propõe que cada um encontre o propósito de sua vida frente às exigências de conformidade com o mundo exterior. Mas a noção de liberdade, levada aos extremos, não reconhece fronteira alguma, nada de concreto que se tenha que respeitar no exercício da escolha autodeterminada. Pode inclinar-se até às formas extremas de antropocentrismo.

A autenticidade legítima não pode nem deve ir sempre de mãos dadas com a autenticidade autodeterminada. E onde a tradição da autenticidade cai por qualquer outra razão no antropocentrismo, a aliança se torna irresistível. Isso porque o antropocentrismo, ao abolir todos os horizontes de significado, conduz à perda destes e à trivialização da condição humana. A situação se torna trágica: estamos sozinhos no universo mudo, carentes de significado intrínseco, condenados a criar valores.

Em um mundo achatado, no qual os horizontes de significado se tornam mais porosos, o ideal de liberdade autodeterminada exerce uma atração muito poderosa. Parece que pode conferir significação mediante a escolha, fazendo da vida um exercício de liberdade, mesmo quando fracassam todas as demais fontes. A liberdade autodeterminada é em parte a solução da cultura da autenticidade, e, ao mesmo tempo, sua perda, já que intensifica ainda mais o antropocentrismo. Este círculo vicioso perverte o ideal da autenticidade e a ética do reconhecimento da diferença.

Taylor lembra que descreveu a cultura da autenticidade como algo impulsionado, ainda em suas variantes mais *narcisistas*, por um ideal de autenticidade que, devidamente entendido, condena estas variantes. É uma cultura que sofre de uma tensão constitutiva. Isto contrasta com a visão comum das formas egocêntricas de auto-realização como meros produtos de um egoísmo auto-indulgente, ou como algo motivado por um ideal que não é melhor que as menos admiráveis de suas práticas.

Para que a educação possa se apropriar da proposta tayloriana precisa tomar consciência da complexidade que significa o período histórico que vivemos e nele a tarefa educativa. Este processo necessita de uma permanente articulação e educar na autenticidade é educar na articulação. Nisso, educação é hermenêutica.

OS PROCESSOS HERMENÊUTICOS

Do grego *hermenéia*, hermenêutica significa interpretação. Nisso se pode fazer uma referência ao deus *Hermes*, o mensageiro. Segundo Paul Ricoeur (1913-2005), “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos” (RICOEUR, 1983, p.17). Temos uma longa tradição na reflexão hermenêutica, sendo que o divisor de águas entre a clássica e a moderna é Schleiermacher. A hermenêutica clássica era vista como um conjunto de regras da interpretação. Aristóteles usa o termo como adjetivo: *hermeneutiké técne* (técnica da interpretação). Os Estóicos, com a doutrina do *lógos*, vão distinguir entre razão (*logos indiátetos*) e palavra (*logos proforikós*). No período medieval vale um destaque para a formulação feita por Agostinho da Dinamarca em 1285, já com seu acento exegético: *littera gesta decet* (sentido literal, como foram os fatos); *quid caedas, allegoria* (sentido espiritual, o que vais crer); *moralis, quid agas* (sentido moral, como vais agir); *quo tendas, anagogia* (sentido escatológico, para onde vais te orientar).

Para Friedrich Schleiermacher (1768-1834) a hermenêutica é a arte do compreender em geral (*Kunstlehre des Verstehens*). Usa a teoria da Congenialidade

(*Kongenialitätslehre*) entre autor e intérprete – para que o intérprete chegue ao pensamento do autor. A razão se estabelece como alicerce único. Para sua perspectiva iluminista, a razão será o universal.

Em Wilhelm Dilthey (1833-1911) a hermenêutica é a arte de compreender expressões da vida deixadas por escrito. Explicar (*erklären*) cabe às ciências da natureza. Compreender (*verstehen*) cabe às ciências do espírito e é o encontro do espírito consigo mesmo. A hermenêutica será o método das ciências humanas. Nesse sentido, todas as ciências humanas seriam hermenêutica. E como o objeto das ciências humanas é a vida, cabe à hermenêutica buscar no texto o vivido que nele se expressa.

Já em Martin Heidegger (1889-1976) a hermenêutica será a arte do reencontro com o autor. O Ser-aí é constitucionalmente compreensão da existência, como possibilidade, como projetualidade. Há sempre uma pré-compreensão. Para interpretar e gerar nova compreensão é necessário compreender o interpretado, isto é, a compreensão pressupõe sempre uma pré-compreensão. Para ele o ser humano existe hermenêuticamente.

Hans Georg Gadamer (1900-2001) defende a universalidade ontológica do compreender. A historicidade caracteriza o sujeito, o objeto e o compreender – princípio da “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*). O texto vem mediado por interpretações sem impedir novas interpretações. Daí a necessidade da “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*). O ser que pode ser compreendido é linguagem. O autor diz que a consciência hermenêutica “tem sua verdadeira força de atuação no fato de deixar e fazer ver onde está a questão” (GADAMER, 2002, p. 265). Por isso:

O que constitui uma autêntica associação entre as pessoas é o fato de cada um ser primeiramente uma espécie de círculo de linguagem para si. Só então esses círculos se tocam e vão fundindo-se cada vez mais. Nesse caso o que fica de pé é sempre de novo a linguagem, com seu vocabulário e gramática, com antes e agora, e jamais sem a infinitude interna do diálogo que está em curso entre o que fala e seu interlocutor. É a dimensão fundamental do elemento hermenêutico. A tarefa comum dos homens é criar uma linguagem autêntica, que tem algo a dizer e por isso não dá sinais previsíveis, mas procura palavras pelas quais possa alcançar o outro (GADAMER, 2002, p. 269-270).

Charles Taylor, no escrito de 1967, *Neutrality in political science* e no ensaio de dez anos antes *Can political philosophy be neutral?*, critica a ideia de que a filosofia, especialmente a política, possa legitimamente aspirar a um ponto de vista neutro ante as opções de valor em campo, sustentando que semelhante aspiração está inevitavelmente destinada a provocar uma perda das próprias premissas axiológicas implícitas.

Contra a ideia bastante difundida de que uma disciplina, para ser plenamente científica, deva isolar e descrever os fatos nus e crus e procurar limitar o mais possível o papel que os valores do pesquisador, querendo ou não, assumem no caminho que leva ao conhecimento exato, Taylor sustenta, ao contrário, que, pelo menos no ambiente da teoria política, dimensão normativa e análise dos fatos não podem ser rigidamente separados. O componente normativo está sempre implicado na operação de definição dos “quadros de referência teóricos” e das “estruturas conceituais” que é indispensável para tornar os dados empíricos significativos e suas conclusões explicativas.

Assim, Taylor reassume, numa passagem, os termos da questão:

The framework gives us as it were the geography of the range of phenomena in question, it tells us how they can vary, what are the major dimensions of variation. But since we are dealing with matters which are of great importance to human beings, a given map will have, as it were, its own built-in value-slope. That is to say, a given dimension of variations will usually determine for itself how we are to judge of good and bad, because of its relation to obvious human wants and needs (TAYLOR, 1985b, p. 83).

Para o filósofo canadense, não é possível cindir determinado quadro de referência teórico da imagem do homem que ela veicula. Ou seja:

The connection between a given framework of explanation and a certain notion of the schedule of needs, wants, and purposes which seems to mediate the interference to value theory is not fortuitous. [...] For a given framework is linked to a given conception of the schedule of human needs, wants, and purposes, such that, if the schedule turns out to have been mistaken in some significant way, the framework itself cannot be maintained. [...] A conception of human needs thus enters into a given political theory, and cannot be considered something extraneous which we later add to the framework to yield a set of value judgments (TAYLOR, 1985b, p. 74-75).

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 ideia 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.

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 tanto como método cognoscitivo, mas 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* (na origem) as pretensões objetivantes do paradigma naturalístico.

No começo dos anos setentas Taylor publica o ensaio *Interpretation and the sciences of man*, apresentado, na primeira versão, por ocasião de um simpósio realizado em 1970 nos Estados Unidos, simpósio de que participaram também Hans Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

Ao se perguntar pelo sentido da retomada hermenêutica das ciências humanas, Taylor se detém, sobretudo, em dois aspectos problemáticos de tal retomada. O primeiro deriva exatamente da necessidade de compreender melhor o que é que se esconde na própria noção de interpretação, uma vez que esta é interpretada como uma tentativa de esclarecer, de dar sentido (*make sense of*) a um objeto de estudo. Para Taylor são três as pré-condições necessárias ao exercício interpretativo: a) a existência de um objeto de que se pode falar em termos de coerência/ausência de coerência, sentido/não sentido; b) a possibilidade de distinguir entre o sentido e sua expressão ou encarnação; c) o nexos necessário com um sujeito ao qual o sentido em questão se revele como tal.

O segundo aspecto problemático, para Taylor, está representado pelo caráter necessariamente circular da operação hermenêutica, isto é, pelo fato de que essa pressupõe sempre um contexto de sentido que não se pode transcender de modo absoluto. Tal limitação, evidentemente, torna árduo o procedimento de verificação da validade de cada interpretação e a própria resolução de um eventual conflito entre interpretações concorrentes. A intuição que subjaz ao paradigma hermenêutico se nos impõe como uma força a que não podemos subtrair-nos: com efeito, nós nos reportamos ao universo social em que vivemos numa atitude totalmente análoga à que nos voltamos a um texto, numa dialética de pergunta e resposta, que pressupõe uma pré-compreensão do universo simbólico comum.

Taylor chama o “dar sentido” de “experencial”, pois pressupõe um sujeito para quem é tal, um algo do qual isso é o significado e, finalmente, a relação com outros significados:

Thus we necessarily have a hermeneutical circle. Our conviction that the account makes sense is contingent on our reading of action and situation. But these readings cannot be explained or justified except by reference to other such reading, and their relation to the whole. If an interlocutor does not understand this

kind of reading, or will not accept it as valid, there is nowhere else the argument can go. Ultimately, a good explanation is one which makes sense of the behavior; but then to appreciate a good explanation, one has to agree on what makes good sense; what makes good sense is a function of one's readings; and these in turn are based on the kind of sense one understands (TAYLOR, 1985b, p. 24).

Para o filósofo canadense, a prioridade crucial da crítica hermenêutica não está mais representada pela urgência de demolir a ilusão neopositivista de uma pura ciência, mas pela necessidade de levar a sério e compreender em termos novos a diferença que ainda subsiste entre a circunscrita virtuosidade do círculo onde se move a interpretação do universo dos significados humanos e a específica fecundidade do saber produzido pelas ciências naturais modernas.

Antes de tudo a perspectiva hermenêutica tayloriana se realiza em continuidade com o intento de “salvar os fenômenos”. Os principais fenômenos em questão, finalmente, mostraram-se como sendo as práticas sociais em que estão imersos os homens, as quais, em boa parte, são constituídas por um saber não tematizado, sobre o qual devem apoiar-se todas as tentativas de dar-lhes razão e de compreendê-las. A proposta de Taylor poderia ser definida como um holismo prático-teórico, isto é, uma visão circular em que a natureza eminentemente prática de nosso ser no mundo não exclui que aí desempenhe um papel importante a reflexão humana, em particular aquele tipo de consciência que se expressa primariamente na linguagem.

Educar na autenticidade é educar na hermenêutica. É salvar o fenômeno humano e as práticas sociais. É resgatar os horizontes de significado e a dialogicidade constitutiva do ser humano. É dar um sentido ao humano e ao ideal moral contemporâneo. Com isso buscamos aprofundar a noção tayloriana de autenticidade.

DIMENSÕES FUNDAMENTAIS DA AUTENTICIDADE

Para que a hermenêutica seja efetiva e eficaz precisamos enfrentar algumas questões cruciais da modernidade que se estabelecem a partir da epistemologia, da ética, da política e da linguagem. O alvo de Taylor, como aparece em *As fontes do self*, é a ontologia moral que articula as intuições morais e espirituais. Os fundamentos morais quer sejam teístas, quer seculares, tendem a manter-se inexplorados. Inclusive pode haver resistência para sua exploração devido à falta de adequação entre o que as pessoas acreditam, por assim dizer, oficial e conscientemente, e aquilo de que precisam para dotar de sentido algumas de suas atitudes morais. Há uma supressão motivada da

ontologia moral entre os contemporâneos, em parte pela natureza pluralista da sociedade moderna, mas também por causa do grande peso da epistemologia moderna e da perspectiva espiritual associada a ela. Contudo, outro motivo que leva a essa supressão é a natureza indefinida, tateante, incerta de muitas das crenças morais. A maioria ainda está no processo de procurar respostas para isto. Trata-se de uma condição essencialmente moderna.

Em Taylor, os seres humanos estão dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo do que é bem e do que é mal. Isso se relaciona com a liberdade autodeterminada, com a política e com a autenticidade. Taylor denomina *avaliação forte* aquilo que envolve discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas pelos desejos, inclinações e escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados. A autenticidade, em Taylor, se relaciona com o que ele denomina traço central da vida humana: seu caráter fundamentalmente dialógico, ou seja, que a gênese da mente humana não é *monológica* – algo que cada qual atinja por si mesmo –, mas é dialógica.

O que Taylor entende por *identidade*? Qual o papel dos laços sociais, das exigências além do eu e da auto-criação? Na perspectiva tayloriana da autenticidade, o *self* se articula com o bem e com os conceitos: avaliações fortes, ontologia moral, configurações morais, princípio da melhor descrição, hiperbens e articulação. Existe, em Taylor, um limite para o concebível na vida humana. Segundo o autor, os homens são agentes corpóreos que vivem em condições dialógicas, que habitam o tempo de um modo especificamente humano, a saber, dando sentido a suas vidas na forma de uma história que conecta o passado do qual procedem com os futuros projetos.

Segundo Barbosa Filho, Taylor estabelece uma distinção entre as concepções morais pré-modernas e modernas. As primeiras estariam vinculadas a um bem constitutivo transcendente. Não teríamos apenas uma teoria moral da ação obrigatória, mas uma atitude moral que envolveria o amor por ele próprio, capacitando e movendo os homens para fazer o bem e buscar a perfeição além dos limites do obrigatório. Para Taylor as configurações do mundo moderno são problemáticas, precisamente porque desencantadas no sentido. No entanto, isto não significa que não existam fontes morais na modernidade. O desenvolvimento característico do mundo moderno consistirá na internalização dessas fontes, reinventando ao longo do tempo a interioridade humana como a morada do bem constitutivo. O que quer que cumpra esse papel adquire o estatuto de fonte moral. E ainda mais, Taylor desenvolve a noção de *self*. Nas palavras de Barbosa Filho:

Somos um *self* à medida que descobrimos nossa interioridade, que nos damos à condição de seres de profundidade e complexidade, e que nos movemos num espaço de indagações procurando a orientação para o bem. Em outras palavras, somos *selves* ao articularmos uma configuração de bens, construindo uma identidade. Para Taylor, essa não é uma circunstância que comporte opção: simplesmente não temos como evitá-la. E só podemos realizá-la no interior de uma comunidade linguística – Taylor vale-se de Wittgenstein para insistir no caráter transcendental e não pessoal da linguagem – que é, simultaneamente, uma comunidade definitiva de nossa identidade. Se a interdependência inerente à linguagem é a condição ontogenética de nossa identidade, por outro lado esta só se oferece com plenitude ao concebermos nossa vida na forma de uma narrativa. A posse da identidade implica em dizer de que modo me tornei o que sou, recuperando o passado como uma sucessão de marcos identificados pela configuração de valores que construí, e com a qual também antecipo ações no futuro. Posso, por isso, ter uma ideia da minha vida como um todo, com base na natureza do bem pelo qual me oriento e pela maneira como estou situado em relação a ele. Por esse ângulo, construção do *self* e internalização das configurações morais na interioridade humana tornam-se processos indissociáveis e constitutivos do mundo moderno (BARBOZA FILHO, 2003, p. 16).

Para que o conceito tayloriano de autenticidade possa operar na cultura atual, faz-se necessário enfrentar a epistemologia predominante da modernidade, assim como sua predominante concepção sobre a natureza da linguagem e a cultura política da modernidade. A partir da modernidade e particularmente na contemporaneidade todos têm seus próprios valores e é impossível argumentar sobre eles.

O que Taylor está propondo, apesar de toda sua ruptura com a tradição epistemológica, também está numa linha de continuação. Ou seja:

Em vez de buscar uma justificativa fundacional impossível do conhecimento ou de aspirar a atingir uma total clareza reflexiva sobre as bases de nossas crenças, passaríamos a conceber essa autocompreensão como consciência dos limites e das condições de nosso conhecer, consciência que nos ajudaria a superar as ilusões de desprendimento e individualidade atomista que são constantemente geradas por uma civilização fundada na mobilidade e na razão instrumental (TAYLOR, 2000, p. 26).

Em Taylor, tal reflexão envolve conceber a razão como incluindo a capacidade de articular de modo transparente o pano de fundo da própria vida, o que Heidegger chama de “desvelamento”. Em termos de pensamento moral trata-se de uma rejeição de moralidades baseadas puramente na razão instrumental, como o utilitarismo, bem como uma distância crítica das moralidades fundadas numa

noção pontual do *self*, como o são as várias derivações de Kant. Já no campo da teoria social é necessária uma rejeição de teorias atomistas, de teorias causais redutivas (como o marxismo “vulgar” e a sociobiologia), e de teorias incapazes de acomodar o sentido intersubjetivo. Nisso há uma ênfase na liberdade situada e nas raízes de nossa identidade na comunidade, de um lado, e a tradição humanista cívica, do outro.

Taylor estabelece uma crítica à teoria da origem designativa da linguagem e defende a perspectiva expressivo-constitutiva. Em termos taylorianos, pode-se dizer que existe um estatuto ôntico da linguagem e um poder expressivo. Em Taylor, se articulam pensamento, linguagem e ação. Em termos taylorianos, existe saber, significado e pensamento também nas instituições e nas práticas sociais. O autor situa o artista como exemplo paradigmático do expressivismo na noção moderna de indivíduo.

A visão instrumental é uma teoria delimitativa, segundo Taylor. A linguagem pode ser vista como surgindo nesse âmbito e cumprindo certa função dentro dele, mas o âmbito em si precede a linguagem e pode ser caracterizado independentemente dela. Já na teoria constitutiva, a linguagem possibilita novos propósitos, novos níveis de comportamento, novos significados e a vida humana não podem ser concebidos sem linguagem.

Para o autor:

De forma resumida, a teoria Hobbes-Locke-Condillac (HLC) procura compreender a linguagem no âmbito da moderna epistemologia representacional tornada dominante por Descartes. No espírito há ‘ideias’. Essas ideias são parcelas de representação putativa da realidade, boa parte dela ‘externa’. O conhecimento consiste em ter uma representação correspondente de fato à realidade. [...] A linguagem desempenha um importante papel nessa construção. As palavras recebem significado ao serem vinculadas às coisas representadas pelas ideias representadas (TAYLOR, 2000, p. 117).

Já a teoria constitutiva, segundo Taylor, encontra sua melhor expressão em Herder numa resposta crítica a Condillac. A ideia básica de Herder é de que, embora um animal pré-linguístico possa aprender a responder apropriadamente a algum objeto, interagindo com ele, só o ser dotado de linguagem pode identificar o objeto como sendo de certo tipo, pode atribuir-lhe esta ou aquela propriedade. Os seres de linguagem usam a palavra certa e a identificam com um objeto que tem as propriedades que justificam o uso dessa palavra.

Herder estabelece para a linguagem a dimensão da reflexão, central a todo relato da linguagem, à qual Taylor traduz por dimensão semântica. Herder percebeu que a instauração dessa dimensão tem de transformar a vida do

agente. Segundo Taylor, ela será a sede de novas emoções. Nos seres linguísticos, ou com a linguagem, surgem novos sentimentos que refletem afetivamente seu sentido mais rico de mundo: com a raiva, surge a indignação; com o desejo, surge amor e admiração. A partir das emoções e das novas relações se torna possível o valor no sentido forte. Só seres linguísticos podem identificar as coisas como merecedoras de desejo ou de aversão por si mesmas. Essa teoria da linguagem que atribui um lugar privilegiado à dimensão semântica merece a designação “constitutiva” no sentido de que a língua está presente em toda a gama de sentimentos, atividades e relações crucialmente humanas, ou a torna possível. Ela também exhibe um traço central: ela concede um papel criativo à expressão.

Na noção que Herder desenvolve de expressão a linguagem constitui a dimensão semântica. A posse da linguagem nos capacita a nos relacionarmos com as coisas de novas maneiras, bem como a ter novas emoções, metas ou relacionamentos e, mais do que isso, a sermos responsivos a questões que envolvam valores fortes, na expressão que é cara a Taylor. Ou seja:

A linguagem introduz novos significados em nosso mundo: as coisas que nos cercam tornam-se portadores potenciais de propriedades; podem ter uma nova significação emocional para nós, como objetos de admiração ou de indignação; nossos vínculos com os outros podem contar para nós de novas maneiras, como amantes, cônjuges ou concidadãos; e podem ter valor forte (TAYLOR, 2000, p. 122).

Taylor afirma que a esfera pública que emerge no século XVIII “é um espaço comum metatópico”. (TAYLOR, 2000, p. 281). Ela é o locus de uma discussão que envolve potencialmente todos, de modo que a sociedade possa chegar a uma ideia comum acerca de questões importantes. E afirma:

Essa ideia comum é uma visão reflexiva, que emerge do debate público, e não apenas uma soma de eventuais concepções que a população viesse a ter. Logo, ela tem um status normativo: o governo deve escutá-la (TAYLOR, 2000, p. 281).

E, segundo Taylor, não só o governo é sábio ao seguir a opinião do povo, como está moralmente obrigado a fazê-lo. “A esfera pública é, pois, um locus onde são elaboradas as concepções racionais que devem guiar o governo. Isso passa a ser visto como característica essencial de uma sociedade livre” (TAYLOR, 2000, p. 282). Diferente da pólis grega onde o debate sobre as questões públicas acontecia em inúmeros ambientes: entre amigos num simpósio, entre os que se reuniam na *ágora* (praça pública) e depois na *ekklisia* (assembleia popular), em que a questão era finalmente decidida. “As discussões ‘extra-oficiais’ não são isoladas, não recebem um estatuto

próprio, não são vistas como constituindo uma espécie de espaço metatópico” (TAYLOR, 2000, p. 282). Outra questão importante para Taylor é a do reconhecimento.

O conceito de reconhecimento aparece já na antiguidade e, entre os clássicos, em Hegel. Atualmente, principalmente nos debates sobre o multiculturalismo e o respeito às diferenças. Honneth, Hirschmann, Habermas e Taylor. O autor destaca a importância do reconhecimento da identidade e do reconhecimento universal das diferenças. E, tratando-se do multiculturalismo, Taylor combina o reconhecimento das diferenças afirmadas pelas identidades culturais coletivas com a busca da igualdade universal nunca plenamente obtida.

Segundo Taylor, todos têm o direito de desenvolver sua própria forma de vida, fundada num sentido próprio do que tem importância ou tem valor. Pede-se às pessoas que sejam fiéis a si mesmas e busquem sua autorrealização, o que se poderia chamar de individualismo da autorrealização. Taylor lida com o liberalismo da neutralidade, com o subjetivismo moral, o utilitarismo e com a perspectiva das ciências sociais para defender o ideal moral da autenticidade.

Taylor quer mostrar que é isto que acontece com a esfera pública moderna: “Ela é um espaço de discussão autoconscientemente visto como estando fora do poder”. (TAYLOR, 2000, p. 285). Vem com a esfera pública moderna a ideia de que o poder político tem de ser supervisionado e controlado por alguma coisa fora dele. Uma segunda faceta da novidade da esfera pública é sua secularidade radical. É radical por contrastar não só com um fundamento divino para a sociedade, mas também com toda ideia de sociedade como constituída em algo que transcenda a ação comum contemporânea. Ou seja:

A esfera pública é uma associação constituída por nenhuma coisa fora da ação comum que realizamos nela: chegar a uma ideia comum, quando possível, por meio da troca de ideias. Sua existência como associação é precisamente nosso agir juntos dessa maneira. A ação comum não é possibilitada por um arcabouço que precise ser estabelecido em alguma dimensão que transcenda a ação: um ato de Deus, uma grande cadeia do ser ou uma lei vinda até nós das camadas remotas do tempo. É isso que torna a esfera pública radicalmente secular (TAYLOR, 2000, p. 285).

Para Taylor, antes do período moderno as pessoas só se podiam ver constituídas por algo transcendente à ação, seja Deus, uma cadeia do ser ou alguma lei tradicional. A partir do século XVIII a esfera pública passa a ser: “um espaço comum e um agir comum metatópicos sem uma constituição transcendente à ação, um agir fundado puramente em suas próprias ações comuns” (TAYLOR, 2000, p. 287). Resumindo:

A esfera pública foi um novo espaço metatópico em que membros da sociedade podiam trocar ideias e chegar a uma ideia comum. Como tal, ela se constitui como agente metatópico, mas um agente que se compreende existir fora da constituição política da sociedade e completamente no tempo profano (TAYLOR, 2000, p. 289).

Em Taylor o pano de fundo da autenticidade é o imaginário social moderno. Segundo ele, o homem, a partir do século XVII, começa a gozar de uma nova liberdade sobre a base da não-interferência, da não-intervenção paternalista. Não há espaço para um deus ou um rei. Segundo Taylor, entre os modernos se destacam as questões em torno do sentido da vida. Nisso, destaca o papel da narrativa para que o ser humano moderno encontre um sentido de si mesmo e os requisitos do *fazer sentido* da vida.

Reconhecer o transcendente significa, para o filósofo canadense, aspirar para além da vida ou abrir-se a si mesmo a uma mudança na identidade. Mas se você faz isto, onde você fica com relação ao florescimento humano? Há muita divisão, confusão e incerteza a respeito disto. Religiões históricas têm, de fato, combinado preocupação pelo florescimento e transcendência na sua prática normal.

Taylor destaca que contra isto, alguns reformadores têm considerado a relação complementar entre renúncia e florescimento uma farsa. Eles insistem em retornar a religião à sua pureza, e pôr os objetivos de renúncia por conta deles como objetivos para cada um, desintrincados da busca de florescimento. Alguns são mesmo movidos a denegrir a busca anterior juntos, para declará-la não importante ou um obstáculo à santidade.

Mas, para o autor, no Cristianismo e no Budismo renunciar – aspirar para o além da vida – não apenas leva você embora, mas também traz você de volta ao florescimento. Em termos cristãos, se a renúncia descentraliza você em relação com Deus, a vontade de Deus é que os humanos floresçam, e assim você é levado de volta a uma afirmação deste florescimento, que é chamado bíblicamente de *ágape* (caridade). Em termos budistas, a Iluminação não apenas volta você ao mundo; também abre os portões da inundação de *metta* (bondade amorosa) e *karuna* (compaixão). Assim, fora da postura que aceita a simbiose complementar da renúncia e do florescimento, e além da postura da pureza, há uma terceira, que se poderia chamar de postura do *ágape/karuna*.

Segundo Taylor, bastante tem sido dito para trazer para fora o conflito entre a cultura moderna e o transcendente. De fato:

A powerful constitutive strand of modern Western spirituality is involved in an affirmation of life. It is perhaps evident in the contemporary concern to preserve life, to bring prosperity, and to reduce suffering worldwide, which is, I believe, without precedent in history (TAYLOR, 1999, p. 22).

Costa lembra que Taylor está plenamente consciente que o fato de ter uma crença apropriada não é uma solução para os dilemas da nossa época. O objetivo realista de sua pesquisa é apenas de propor uma representação mais adequada, mais sensata, da situação na qual todos se encontram, esperando que ela ilumine. Nada mais. Nem uma tentativa de mostrar a veracidade dos ditames cristãos, nem muito menos de provar a existência de Deus. Taylor enfrenta seu desafio de pensador cristão propondo uma viagem pela modernidade inspirando-se em Matteo Ricci e convidando a todos a tomarem certa distância, se não geográfica, ao menos histórica, nos confrontos com o próprio tempo. Nessa viagem, Taylor descobre as fontes morais da cultura moderna e um panorama espiritual constituído por várias fontes, sendo que nenhuma pode ser considerada como privada de significado. No dizer de Costa, para Taylor, de um lado estão os humanistas seculares que sustentam uma ética da benevolência, mas fechados a toda forma de transcendência; de outro lado estão os neonietzschianos, anti-humanistas seculares, céticos quanto à esperança de renovação moral e de transformação social, violentamente críticos da cultura burguesa moderna; por último, estão os defensores de uma abertura à transcendência, sem ser um retorno ao passado, e esses se dividem entre os que são opositores ferozes e implacáveis da modernidade e os que são admiradores com reserva (entre estes últimos, se coloca o filósofo canadense) (Cf. COSTA, 2000, p. 616-617).

ALGUMAS DECORRÊNCIAS PARA A EDUCAÇÃO

A partir da compreensão da perspectiva da autenticidade em Charles Taylor, é fundamental se perguntar sobre algumas de suas decorrências para a educação. O problema não estará na visão teísta da Idade Média, ou na busca de autonomia da modernidade, ou na subjetivação hoje defendida. O problema começa quando esses olhares se tornam tiranos. A educação pode buscar horizontes de significado sem ser medieval. Os significados podem ser articulados a partir da autenticidade. A escola pode defender a autonomia e a liberdade em coerência com os horizontes de significado e a autenticidade. Para que a educação seja autêntica ela precisa dar conta de algumas questões.

Como a escola pode implementar criação, construção e descobrimento? Ela necessita partilhar dos referenciais pedagógicos que não partem de verdades prontas ou de dogmas, e sim, da experiência e da vivência, fazendo caminho muito mais que chegada.

É necessário ser original sempre, todo dia e em cada nova situação cultural ou social. As padronizações não fomentam autenticidade. É preciso gerenciar a originalidade e a diferença.

Qual o papel da crítica, do fomento à capacidade de oposição a tudo o que está estabelecido? Esse é um processo humano necessário e imprescindível. Sem a capacidade crítica, o ser humano não pode se constituir na autonomia e muito menos na autenticidade.

É importante abrir-se a horizontes de significado que sejam institucionais, que façam parte da cultura organizacional e que possam ser compartilhados com as famílias. Como autodefinir-se no diálogo? A identidade não pode ser fechada, sob o risco de que as instituições percam a capacidade de dialogar com o seu tempo.

Segundo Costa, nesse panorama irredutivelmente plural, a proposta de Taylor não é buscar uma unidade que anule todas as diferenças, mas de realizar uma recomposição/reconciliação das divisões da modernidade que a preservem dos riscos de um desvio ou de um colocar de cabeça para baixo os ideais humanísticos soltos no seu seio. Eis um programa fantástico para as práticas educativas.

Para Taylor, necessitamos de uma linguagem ou de uma perspectiva que possa considerar essas alternativas, e que objetivos similares possam ser juntados apenas lentamente, procedendo em círculo, num processo de correção dos erros, das unilateralidades e aceitação dos elementos válidos presentes em cada uma de suas críticas. Taylor está convencido de que o humanismo moderno representa uma parte constitutiva da nossa identidade, e que é impossível e errado querer libertar-se totalmente dele, como se fosse apenas um conjunto de crenças e opiniões e não uma parte constituinte de nós mesmos.

Portanto, segundo Costa, para Taylor o nosso escopo deveria ser o de melhorar o humanismo moderno, através de um trabalho de articulação dos seus pressupostos e de uma adequada tomada de consciência daquilo que se pode tornar efetivo no espírito contemporâneo. Sua sensibilidade pela complexidade da dinâmica histórica e pela tenacidade e irredutibilidade das diferenças culturais nos pode ajudar para que nos orientemos nos dilemas da modernidade. Nesse sentido pode ser colocada a tarefa da educação.

REFERÊNCIAS

- BARBOZA FILHO, Rubem. **Sentimento de democracia. Lua Nova**. São Paulo, n. 59, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452003000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 1 out. 2006. doi: 10.1590/S0102-64452003000200002.
- BERLIN, Isaiah. O ouriço e a raposa. In.: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 717p.
- COSTA, Paolo. Modernità e transcendenza. Paradigmi. **Revista di critica filosofica**, Schena Editore, anno XVIII, n. 54, nuova serie, p. 601-617, set./dic. 2000.
- _____. **Verso un'ontologia dell'umano**. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor. Milano: Edizioni Unicopli, 2001. 255p.
- FOSCHIERA, Rogério. **A ética da autenticidade em Charles Taylor**. 2003, 143p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, UNISINOS, São Leopoldo.
- _____. **Autenticidade e educação em Charles Taylor**. 2008, 277p. Tese (Doutorado) – Instituto Ecumênico de Pós-graduação, EST, São Leopoldo.
- _____. **Psicologia da educação: inclusão e autenticidade**. Canoas: Salles, Unilasalle, 2008. 240p.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 2. 621p.
- HERDER, Johann Gottfried. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Lisboa: Edições Antígona, 1987. 185p.
- RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983. 171p.
- TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 1975. 580p.
- _____. **Human agency and language: Philosophical papers I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a. 294p.
- _____. **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.
- _____. **Varieties of Religion Today: William James Revisited**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003. 127p.
- _____. **Modern social imaginaries**. Durham and London: Duke university press, 2004. 215p.
- _____. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005. 210p.
- _____. **A secular age**. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874p.
- VENTURI JR., Gustavo. **Democracia e autonomia moral. Universalismo moral e relativismo ético em teorias normativas da democracia**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.