

## **A Dialética e circularidade da lógica de Hegel na filosofia de Charles Taylor.**

The Dialectic and circularity of Hegel's logic in the philosophy of Charles Taylor.

Lara Denise Góes da Costa  
Doutoranda em Filosofia/PPGF-UFRJ  
Bolsista CNPq

**RESUMO:** Neste artigo se analisará o caminho da consciência proposta por Hegel para se atingir o absoluto a partir da experiência idealista na lógica - dialética Hegeliana. Na primeira parte do artigo mostrarei como Hegel dá conta do princípio da contradição em seu sistema. Na segunda parte mostrarei como a dialética como processo lógico satisfaz a circularidade do sistema. Por fim, na terceira parte, mostrarei como Charles Taylor se fundamenta no processo hegeliano para fundamentar sua filosofia comunitarista.

**PALAVRAS-CHAVE:** EPISTEMOLOGIA; DIALÉTICA; LÓGICA.

**ABSTRACT:** This article will examine the path of consciousness proposed by Hegel to achieve the absolute as an idealistic experience in logic - Hegelian dialectic. In the first part of the article I'll show how Hegel gives an account of the principle of contradiction in your system. In the second part I'll show how the dialectic as logical process satisfies the circularity system. Finally, I'll show how Charles Taylor uses Hegel's process as a basis for his communitarian philosophy.

**KEY-WORDS:** EPISTEMOLOGY; DIALECTIC; LOGIC.

### **Parte I: A consciência e a contradição**

Hegel ao traçar como a consciência caminha ao espírito, analisa a relação da consciência com o absoluto, como a consciência (figuras da consciência) se manifesta e se encaminha naturalmente ao absoluto. Desta forma, Hegel tenta conciliar Fichte e Schelling. Com

Fichte a História da consciência se dá passo a passo enquanto para Schelling a verdade do conhecimento está dada sempre, sendo a proposta contar a história de como a consciência chega à verdade.

Fichte e Kant, entretanto estão preocupados em dizer para onde a consciência deve ir e esta preocupação para Hegel não é filosófica, posto que não-idealista. A consciência vulgar, o senso comum é um estagio da consciência humana e a filosofia se distancia disso.

Para Hegel, não existe relação imediata, dada, existe a mediação. Hegel é o grande teórico crítico da filosofia como submissão à ciência ou como teoria do conhecimento. A filosofia de Hegel tem um problema de lidar com o real por que o real é contraditório. A filosofia não pode lidar com isso e o não-isso ao mesmo tempo. Hegel assimila Heráclito e questiona por que Heráclito e Parmênides são opostos. A filosofia como lógica tem que dar conta de todo mundo, do absoluto, do todo.

Hegel é o último filósofo que quer dar conta de tudo, de forma sistemática. Hegel parte de sua crítica ao excesso de teoria do conhecimento, da busca do método ao invés do todo. O filósofo tem que pensar e não se preocupar com o instrumento (método) para se chegar ao conhecimento. Deve preocupar-se com a descrição de um processo da consciência e não prescrever como a consciência deve ser ou agir.

A consciência pode ser compreendida como a instância que existe para nós – observadores da consciência e para ela, em si mesma.

Hegel inicia a fenomenologia considerando que a epistemologia tem como função examinar o conhecimento que é tanto objeto de estudo da epistemologia como é ela mesma conhecimento. O conhecimento não é nosso objeto, mas o instrumento para os objetos aparecerem para nós. Perceber este caráter relacional do conhecimento é o primeiro passo para colocar o problema de como iniciamos um determinado estudo sem algum critério a priori que já não esteja no resultado do problema. Justificar uma premissa ou critério de investigação já é pressupor tê-lo no resultado. Por um lado, não podemos examinar este instrumento, o conhecimento, em si mesmo por que ele está relacionado diretamente conosco e com os objetos. Por outro lado, precisamos de um ponto de partida e sem ele não há conhecimento possível.

O problema da forma como Hegel o vê se torna então: se o conhecimento é uma relação entre nós mesmos e o nosso objeto de estudo e este objeto existe para nós mas também para além de nós

---

mesmos, ele também deve existir em si. Quando isso acontece, chamamos este objeto de verdadeiro. Ao conhecer, tomamos consciência do objeto, desta verdade. É quando este conhecimento existe em si que o chamamos de verdadeiro, mas o problema não termina aí. Como sabemos que ele existe em si? Para Hegel nunca poderemos ter a certeza absoluta de que os objetos que estudamos no mundo sejam exatamente como são.

Hegel inclui no seu próprio sistema a contradição, se distanciando da epistemologia tradicional na qual tese e antítese se opõem. Para Hegel, esquece-se que no processo do conhecimento embutido na tese e na antítese o conhecimento delas não é perdido. A nova fase inclui aquelas fases (tese e antítese). A síntese abrange as duas, alarga o conhecimento. O absoluto, para ser absoluto tem que se manifestar, senão é mera abstração.

A epistemologia para Hegel é antes de tudo um exame da nossa consciência na medida em que nos relacionamos com os objetos, muito embora não possamos entender muito bem esta relação, podemos entender o objeto na medida em que ele é algo para a nossa consciência

A história do método como meio para o conhecimento remonta à antiguidade e possui o sentido de combater ou disputar os pontos de vista contraditórios<sup>1</sup>. Este sentido é assimilado por Hegel que busca construir uma lógica própria através da dialética através da História. E de seu movimento tripartite da história como decorrente da idéia e desta para toda filosofia. A idéia se desenvolve assim como uma primeira afirmação que pressupõe o seu contrário ou contraditório, que é a negação. A negação, entretanto, não é a destruição completa da afirmação ou tese, mas apenas sua contrariedade. Desta negação, têm-se a negação da negação que é o desenvolvimento da tese mais desenvolvida. Este processo que leva a síntese como idéia mais desenvolvida passa também para uma nova tese e assim por diante, mostrando que nenhuma afirmação encerra toda a verdade, mas contém em si um aspecto da verdade que é o absoluto.

Tradicionalmente, o objetivo da lógica tem sido a verdade como forma de raciocínio verdadeiro ou válido. A validade está ligada à forma e não ao conteúdo, assim a lógica não nos diz nada sobre o mundo real, isto é, o conteúdo. Esta distinção tradicional entre forma e conteúdo é o que se torna para Hegel problemática e que se propõe a combater. Lógica para Hegel é o estudo do pensamento e isso significa

---

<sup>1</sup> Cf. KELLER, 2005.

que estudar o pensamento é estudar também a realidade, no sentido de que esta é plenamente mental e não natural. Assim, se a mente humana molda o mundo, o estudo do pensamento racional será o caminho para compreender o que é este mundo e assim a essência de quem o criou: Deus.

## **Parte II: A dialética e a circularidade**

O método considerado por Hegel válido para tal empreitada é o dialético que ele se utiliza na Lógica para desvelar o pensamento em sua forma mais pura. Na introdução à fenomenologia do espírito, Hegel considera que o objetivo da epistemologia não é examinar o conhecimento em si mesmo, visto que ele é o instrumento pelo qual compreendemos nossos objetos ou o meio que os faz aparecer. Para isso, propõe-se que para examinar o conhecimento não podemos partir do nada e sim de algum critério para que possamos começar, mas este mesmo critério não pode justificar-se a si mesmo, ao mesmo tempo que sem ele não podemos nem começar. Desta forma, o objeto do conhecimento independe de nós na medida em que ele existe em si mesmo independente de como nos tornamos conscientes dele. Simultaneamente, ele existe para nós na medida em que nós o conhecemos. O critério que adotamos não faz deste objeto um objeto do nosso conhecimento, visto que ele existe independente de nós. Assim, sempre há a possibilidade do objeto não ser exatamente aquilo que achamos que ele é. O que nos resta é esta contradição do conhecimento.

Para Hegel, entretanto, uma crítica do conhecimento não tem cabimento. A ciência só pode nascer do saber fenomenal e do seu movimento dialético que é o caminho do desespero.

A ciência fenomenal é a absolutização do nada, pois tem dúvida ou medo de errar. Este é um ceticismo vulgar, aparente, movido pela certeza que é completamente diferente da ciência do espírito que é um tipo de ceticismo maduro. A relativização do nada é o desespero, é o outro, é a diferente singularidade, é a consciência. O ceticismo vulgar ao se deparar com a negação, pára e não crê no saber. No ceticismo maduro nos deparamos com a negação, ou seja, com a frustração do não-saber.

O processo de conhecimento, desta forma, se dá com o pré-conceito do saber. Temos que olhar para a consciência comum (senso comum) e entender que a dúvida e a certeza são faces da mesma moeda.

---

Só é possível um conhecimento efetivo através da dúvida, aprendendo a lidar com o desespero de não-saber. É com o ceticismo maduro que podemos lidar com o desespero.

Mas como podemos identificar este pré-saber? O pré-conceito, a diferenciação entre um saber verdadeiro (certeza) e outro saber é o fato de estar na mesma esfera do não-saber. O objetivo de Hegel é sair da ordem do sim e do não, da oposição entre verdades. Estar entre verdades é também estar no senso comum, pois é ter certeza. A compreensão da dialética histórica é a forma de conscientização dos contrários, e, portanto, da saída do senso comum. A ciência, assim, é o resultado de um processo comum. Ela não é oposta ao senso comum, nem é uma verdade absoluta. É no desespero do senso comum que surge a ciência. Não é um progresso histórico ou científico, mas um progresso gerado pela frustração. É quando a consciência morre (senso comum) que surge a ciência.

Nesta sua relação com o mundo, a consciência experimenta a sensação de unidade. E é o desejo que direciona a consciência a este algo outro que não ela mesma. É pelo desejo que a consciência é projetada em direção ao outro (objeto, saber sobre a verdade ou outra consciência) e que leva a sensação da realização de uma unidade.

O desejo em Hegel surge após o momento da consciência de si, que se segue ao retorno da consciência após a percepção do que está fora de si, na vida, que é o próprio objeto deste desejo, que é fluido devir, processo de vir a ser a negação da singularidade, da diferença. Neste retorno, a consciência avalia a si mesma como objeto, em meio a uma imensidão de objetos do mundo sensível, e assim identifica-se a si mesmo a partir do outro, do diferente, daquele que não é ela mesma.

“§ 167. In the new state of self-consciousness the features of the previous other-consciousness are summed up and preserved, but only as insubstantial, vanishing phases. There must be a trace in it of the immediate separate being of the sense-given world, which is, however, given as a mere appearance, and devoid of genuine substance. Self-consciousness feels the unity of this seeming other world with itself in the form of a desire to abolish this seeming otherness and to discover itself in this alien content” (HEGEL, 1952, p. 518)

Se o mundo sensível é fenômeno – negatividade -, e esta é a sua verdade, então a essência da consciência de si é desejo, ou seja,

movimento de projeção em direção a vida, ao outro, que aniquilado como outro em sua diferença é dissolvido na identidade da consciência, e a tornará ser. É alienando-se, estando diante de outra consciência de si, tornando-se esta outra não é ela mesma, que a consciência encontra a unidade de si mesma.

A consciência é sempre incompletude e sua essência é projetar-se para fora de si para apropriar-se do que lá está. Este movimento é o desejo, que voltado para a vida (mundo sensível) vai buscar uma unidade consigo mesma, a fim de se saciar. Se a consciência é incompletude e a unidade, saciamento, então desejo é a falta que projeta a consciência para a vida, que a lança na busca de sua própria verdade, da certeza de si mesmo.

A dialética do desejo se realiza na vida, que não é a vida biológica, mas uma produção espiritual, uma concretude universal. E participando da vida, do que o faz ser vivo - através do desejo - que o espírito vive.

Desejo em Hegel é sempre dirigido a algo que não é a própria consciência, é algo que lhe falta para alcançar a unidade de si mesma, é encontra-se diante de tudo que não é ela mesma e assim, afirmando sua incompletude, a consciência apropria-se do diferente para nele reconhecer-se pelo que lhe falta.

Alexandre Kojève<sup>2</sup>, comentando a seção A do capítulo IV da Fenomenologia, diferencia o desejo pelas coisas, do desejo que se dirige a uma outra consciência – desejo que se dirige a outro desejo.

Referindo-se a um “eu animal” quando trata do desejo com relação às coisas, Kojève identifica o desejo pelas coisas como a ação da consciência que se satisfaz pela destruição da realidade objetiva ao seu redor, pela sua negação, a consciência destrói a coisa dada, transformando-a em uma realidade subjetiva, que seria o conteúdo positivo do “eu”

Neste enfoque o objeto do desejo vem da percepção do mundo sensível, da realidade objetiva, das coisas – e não de outras consciências – o que a leva a apropriar-se delas criando uma realidade subjetiva. Na diferença, vivencia o eu a frustração de que sua conquista não lhe conduz a certezas absolutas, mas apenas a certeza de que não há certezas e assim persiste a falta que leva a nova ação: esta é a verdade. O desejo é o elemento que alimenta este processo, justamente por ser a falta necessária a ação que a satisfará.

---

<sup>2</sup> Cf. KOJÉVE, 2002, p. 12 e seguintes.

Quando o desejo se dirige a um outro desejo, o eu que surge será diferente do eu animal, será ele mesmo desejo criado pela satisfação de seu próprio desejo e este eu será só ação, só devir, só desejo de ser o que não é<sup>3</sup>. Para Kojève este eu é indivíduo, livre e histórico e se mostra aos outros como consciência de si.

O desejo deve sempre buscar desejo e disto conclui-se que um homem deve sempre estar entre homens, pois só entre eles há o desejo: o desejo humano que é sempre voltado a outros desejos. O desejo pelos objetos naturais – elemento do eu animal - só é humano quando mediado por outros desejos.

Kojève aponta que ir além do desejo animal de conservar sua vida, diferencia também o desejo humano. Só arriscando sua vida em função do desejo, o homem se confirma como homem. A busca por um objetivo essencialmente não animal é que define a consciência de si.

Neste embate, entre os desejos que buscam outros desejos e para que possam manter-se vivos e por medo do outro, devem, por atos de pura liberdade, aceitar-se como desiguais, abrindo um deles mão da satisfação de seu desejo em prol do desejo do outro, sujeitando-se a satisfazê-lo, reconhecendo-se assim como escravo diante do senhor, este é o homem em seu estado natural e assim reconhecido pelo outro se torna verdadeiramente humano.<sup>4</sup>

Um dos problemas no processo de consciência é a grande tentação do desespero de tornar o nada absoluto, tornando-se niilista. O nada é um saber, tem um conteúdo. Não saber algo é ter certeza de que algo já não é. Este conteúdo é uma certeza frustrada, que ao abandoná-la, busca-se um novo saber que é ter consciência da fragilidade do conhecimento. Cada ampliação de uma certeza é igual à consciência de si, da humanidade. A consciência individual da humanidade é a comprovação das certezas particulares, que é o espírito humano.

A comprovação das certezas particulares equivale à consciência do espírito e o que tem de verdade em mim é que sou reflexo do espírito. A negação das individualidades é a perda de si, a morte da alma da consciência de si. É através da observação das singularidades que percebemos a inexistência delas e adquirimos a consciência do Eu absoluto que é o espírito da humanidade. O que não for isso é apenas certeza, ou seja, é individualidade.

---

<sup>3</sup> Cf. KOJÉVE, 2002, p. 12.

<sup>4</sup> Cf. KOJÉVE, 2002, p. 15.

O fim do homem ou da filosofia<sup>5</sup> é o conhecimento do processo, do percurso da consciência. A fenomenologia do espírito é a possibilidade de realizar o conhecimento em seu caminho natural. Tanto a ciência quanto o senso comum estão relacionados ao absoluto. A ciência só pode se libertar de sua condição de aparência, voltando-se contra ela, percebendo que o que ela tem de aparência é a mesma coisa que o senso comum: tem certeza.

O conhecimento não pode ter certeza de si mesmo. O caminho ou direcionamento para o conhecimento é a perda deste si mesmo, isto é, o desespero. Duas certezas se confrontam: a ciência e o senso comum. A busca do em-si e para-si do indivíduo é o que motiva o caminho do desespero, a busca incessante, o não-parar de conhecer. A busca é a própria inquietação da consciência humana. A busca metodológica desta maneira é falsa, pois busca uma certeza, isto é uma não-verdade, um ceticismo vulgar. O saber fenomenal, tal qual ele aparece é o abandono da aparência. É em nome da verdade do espírito que iremos olhar para as certezas da consciência.

Aqui acontece o que Hegel chama de contradição que não é desespero. O resultado das contradições é termos consciência da onde temos que partir, pois quando o objeto não for em si ou quando não houver correspondência entre conhecimento e objeto, nada fica como conhecimento. Da contradição surge uma nova forma de exame da consciência e daí de seu objeto. Isso leva a um progresso no que diz respeito à consciência até que cheguemos à coincidência entre objeto do conhecimento para nós e para a consciência. Este desenvolvimento até a consciência ser em si é a base da fenomenologia de Hegel que refuta o ceticismo epistemológico e aponta para a consciência em si como futuro e para a atual como incompleta. A incompletude epistemológica é o que torna possível a não-circularidade epistemológica.

### **Parte III: O fundamento hegeliano do comunitarismo**

Charles Taylor explica que se tomarmos a consciência como um ensaio sobre os argumentos transcendentais, estes seriam aqueles que partem de supostas ou inferidas características que seriam inegáveis da nossa experiência e que concluem que esta experiência deve ter estas características ou que é de determinado tipo senão esta inegabilidade

---

<sup>5</sup> Cf. HEGEL, 2000.

não seria possível. Atribuímos, portanto, uma causa ou característica para os estados de consciência e fazemos isso em correlação com características corporais, embora para isso seja necessário deter uma concepção primitiva de pessoa. Há uma afinidade do argumento de Hegel com o argumento da linguagem privada de Wittgenstein. Para este último, nossos conceitos, sendo gerais, são usados para reidentificar novos exemplos e que uma distinção é possível entre uma correta e incorreta identificação e com isso uma concepção de certo e errado. Para isso torna-se necessário um critério o que afasta a concepção de uma linguagem privada e assinala a relação entre linguagem e experiência. Wittgenstein está atacando a hipótese de que haveria um reino na linguagem de acesso privado privilegiado do sujeito.

A questão envolve nossa afirmação de “saber” alguma experiência, como tradição filosófica de que saber é estar apto a dizer. Poder nomear algo seria ter consciência lingüística desta experiência. Mas para que seja possível a nomeação é primeiro necessário ter a delineação do que isso significa. Em outros termos: para que eu possa dizer que sinto determinada sensação e apontá-la ou nomeá-la, primeiro há a delineação do que é a sensação, sem a qual não posso dizer que o que estou dizendo é uma sensação. Esta delineação é a condição prévia não-privada que afasta o acesso privilegiado da linguagem pelo sujeito. Este argumento é dirigido contra as perspectivas dualistas cartesianas e empiristas e para isso se faz uso de argumentos transcendentais, isto é, determinadas características ou causas inegáveis da nossa experiência como pessoa.

Esta concepção tem afinidade com a premissa hegeliana de que há uma certeza sensível fenomenológica da nossa consciência sobre a experiência. Esta certeza só é possível por que a própria noção de experiência contém a idéia do que é saber um objeto. A experiência é modelada por certa idéia de experiência. Assim, esta dualidade possibilita a consciência estar em contradição com ela mesma em um movimento dialético no qual a contradição existe em o modelo de experiência e a realidade. Para que Hegel possa afirmar isso, ele tem que partir de certas características inegáveis da nossa experiência e mostrar a inadequação que os outros modelos de consciência possuem ao na satisfazerem estas características inegáveis.

A noção de certeza sensível significa nossa “consciência”<sup>6</sup> do mundo. Entretanto, esta consciência do mundo não existe imediatamente, mas mediada e esta mediação é feita segundo termos universais.

Em Wittgenstein<sup>7</sup> a possibilidade de conhecimento reside no contexto, na medida em que o conhecimento é mediada por determinados termos que já estão disponíveis na realidade. Eu não posso saber o que quer dizer “aqui” ou “agora” apenas para mim, mas em referência a algo que define minha dimensão destes termos. Assim, o conhecimento particular em Hegel não é possível, pois ao fazer uso de determinados termos gerais assinalo à universalidade e com ela aponto a contradição entre o particular e o universal. O uso de demonstrativos como termos mediadores, isto é, a experiência de “apontar” mostra a natureza do particular sua submissão ao universal. O particular assim é apenas o veículo do conceito e os mediadores os instrumentos universais.

Desta forma, para HEGEL (2000), a busca do conhecimento é uma busca humana, sempre insatisfeita com suas verdades particulares. A verdade não está aí, está no espírito humano. A verdade não está na consciência, está em nós e não em si ou no outro.

A partir desta hipótese universalista que pretende dar conta das particularidades, Charles Taylor fundamentará sua filosofia comunitarista no, no intuito tanto de construir uma concepção de agência humana, quanto uma narrativa histórica que dê conta do que ele considera como lacunas deixadas pela epistemologia tradicional, isto é, correspondentista. A reconstrução de Taylor acerca da formação da identidade moderna pressupõe a compreensão do que é ser um agente humano, uma pessoa ou um *self*. Em sua aceção três vertentes se desenvolveram através da história:

A noção de “interioridade moderna” que concebe os seres humanos como possuidores de um *self* dotado de características interiores profundas, as quais teriam sido construídas a partir da filosofia de Santo Agostinho, Descartes e Montaigne até a contemporaneidade. A segunda vertente elevaria a vida cotidiana como afirmação humana, que se desenvolveria a partir do período moderno até o Iluminismo. E por último a natureza, em sua noção expressivista, isto é, como fonte moral interior a partir do final do século XVIII até

---

<sup>6</sup> O termo aqui embora homônimo significa *awareness* ao invés de *Consciousness*.

<sup>7</sup> Cf. TAYLOR, 1999.

século XX com manifestações através da literatura e da História. Para Habermas<sup>8</sup>, Hegel projeta a razão como um poder que não apenas diferencia e fragmenta o sistema das relações de vida, mas que também o reunifica. No conflito entre a fé (Igreja) e o iluminismo (saber, razão), o fundamento da autoridade eclesiástica não dá valor moral ao homem. A religião, para Hegel, só pode conferir eficácia prática à razão se for elemento da vida público, ou seja, se estiver presente nos costumes de um povo e nas instituições e na práxis da sociedade.<sup>9</sup>

A totalidade de um Estado ético estaria nas relações de reciprocidade de reconhecimento de um contexto de vida constituído intersubjetivamente. Quando uma parte desta totalidade – no caso a igreja – se isola, não compartilhando desta subjetividade, ela cria uma relação sujeito-objeto, que é uma perturbação na dinâmica de uma comunidade, visto estar distante das relações intersubjetivas de reconhecimento e entendimento mútuo.

A partir de Hegel, os princípios norteadores da Revolução francesa passarão a ter novas conotações e levarão a um intenso debate sobre o significado de liberdade e igualdade no mundo contemporâneo. Se por um lado a universalização da liberdade e igualdade como princípios universais fundamentam o que hoje, no ocidente, entendemos sobre Direitos Humanos, a dimensão contextual e o respeito às diferenças culturais passam a se contrapor a este universalismo.

Na modernidade, a reflexão filosófica tinha por objeto a validade das reivindicações de conhecimento. A partir da contemporaneidade, a epistemologia moderna passou a sofrer um escrutínio mais crítico. Na França a geração de estruturalistas e de pós-estruturalistas se mostrou ainda mais alienada. Rorty ajudou a acelerar uma tendência ao repúdio a todo empreendimento epistemológico. Mas o que significava superar este ponto de vista epistemológico?

O livro de Rorty oferece uma resposta plausível: o cerne da antiga epistemologia era a crença num empreendimento fundacional. A empresa não era necessariamente racionalista, de fato, grande parte dos últimos grandes defensores eram empiristas. Esta interpretação estabelece vínculos com certas ideias morais e Taylor aborda algumas destas ligações. A idéia de certeza na epistemologia cartesiana é embasada na confiança de que podemos gerar por nós mesmos, ao

---

<sup>8</sup> Cf. HABERMAS, 1998.

<sup>9</sup> Cf. HABERMAS, 1998, p. 38.

ordenar nossos pensamentos de determinada maneira. Descartes seria aquele que origina a noção moderna de que a certeza é filha da clareza reflexiva. Deste caminho se segue que o self nada mais é do que nossas impressões. Três consequências desta configuração:

Primeiro: O ideal de auto-responsabilidade tem para a cultura moderna um caráter fundacional. Ela está estreitamente ligada ao moderno ideal de liberdade como autonomia pessoal. Ser livre e moderno é ser responsável por si mesmo, confiar no próprio julgamento, encontrar o propósito pessoal de si mesmo. A imagem do sujeito idealmente desprendido, isto é livre e racional por que se distinguiu plenamente dos mundos natural e social de modo que sua identidade (biográfica) em termos do que está fora do mundo. A segunda decorre disso, que é uma visão pontual do self, idealmente livre e racional para lidar com estes mundos. A terceira consequência é social das duas primeiras: uma visão atomista da sociedade como constituída de propósitos individuais ou devendo ser explicada em última análise em termos destes propósitos. Esta última noção se manifesta nos contratualismos sociais modernos e seus sucessores contemporâneos. Superar ou criticar estas ideias envolve chegar a um acordo com a epistemologia.

Hegel ataca esta tradição epistemológica ao afirmar que o medo de errar se revela antes como medo da verdade. Ele mostra como esta aspiração da individualidade e à separação. Heidegger trata da ascensão do moderno ponto de vista epistemológico como um estágio do desenvolvimento de uma atitude de dominação do mundo que culmina na sociedade contemporânea. Merleau-Ponty esclarece a noção de que a liberdade que vem da crítica ao empirismo e ao intelectualismo. E as consequências morais avassaladoras decorrentes da epistemologia couberam a Wittgenstein e o que os seguiram mostraram certa afinidade com a crítica do desprendimento, da razão instrumental e do atomismo. Taylor julga que estes são os mais importantes críticos desta tradição. Apesar das diferenças, os quatro compartilham uma forma básica de argumentar que tem origem em Kant e que se pode denominar “argumento a partir de condições transcendentais”. A partir da crítica a concepção tradicional epistemológica, mostra-se uma nova condição indispensável da existência de algo semelhante à experiência ou à consciência do mundo. O fenômeno central da experiência é o trazer à luz que não é inteligível na concepção epistemológica, nem à racionalista nem à empirista. A designação de intencionalidade, isto é, a de que nossas

---

ideias são essencialmente “de” ou “sobre” algo. O que Kant chama de condições transcendentais são condições da intencionalidade e a argumentação a este respeito segue como a exploração do que seriam estas condições. Reconhecer algo como objeto significa reconhecê-lo como objeto. O fato de que nossas representações sejam de determinado objeto significa que há um relacionamento entre estas representações. Este tipo de recurso à intuição é para Taylor um recurso sobre o conhecimento do agente. Formar representações desprendidas da realidade já é ter uma base na qual lidamos com o mundo, já estamos engajados nele.

Os quatro autores mencionados fazem esta ruptura com a epistemologia tradicional para solapar as crenças no sujeito desprendido, no self pontual e no atomismo. Todo projeto de articulação se apóia em um pano de fundo ou horizonte de engajamento não explícito com o mundo. As relações com as coisas são em larga medida inarticuladas e o projeto de articulá-las por inteiro é essencialmente incoerente simplesmente por que todo projeto de articulação se apoiaria ele também num pano de fundo ou horizonte de engajamento não-explícito com o mundo. Não podemos recusar o pano de fundo. A tarefa da razão tem de ser pensada como a articulação desse pano de fundo, o desvelamento que está envolvido nele.

Heidegger e Merleau-Ponty mostram que o caráter incontornável do pano de fundo envolve uma compreensão da profundidade do agente. Heidegger mostra que o mundo do Dasein é definido pelos propósitos relacionados de certo modo de vida partilhado com os outros. Esta crítica também põe em xeque a terceira consequência tomada acima, qual seja a do atomismo como característica humana.

Uma característica geral destas críticas foi a rejeição da ênfase no indivíduo para a de uma coletividade, entretanto isso foi desenvolvido sobretudo pela exploração do papel da linguagem. O caráter holístico da linguagem em Hegel a partir da certeza sensível e a impossibilidade da linguagem privada em Wittgenstein nos proporcionam para Taylor uma concepção crítica epistemológica plenamente diferente daquela que é apenas crítica do fundacionalismo.

O quadro agora, para Taylor passa a ser ao invés da busca de uma justificativa fundacional possível, uma tomada de consciência dos limites e das condições do nosso conhecer e isso ajudaria a superar as ilusões do desprendimento e da individualidade atomista. Isso incluiria incluir o pano de fundo e articulá-lo de modo transparente. O que

---

emerge desta crítica, portanto é uma rejeição de moralidades baseadas puramente na razão instrumental, como o Utilitarismo, assim como o distanciamento de teorias morais fundadas numa noção pontual do self, como o são as várias derivações de Kant.

Obedecer a uma regra, seguindo Wittgenstein é uma prática inarticulada. Para ele, quando obedecemos a uma regra, não escolhemos, obedecemos. Há duas escolas de interpretação segundo Taylor, daquilo que Wittgenstein está querendo dizer com isso. A primeira interpreta este fenômeno de que ajo sem razões ou que não há nenhuma razão a ser dada, nenhuma exigência de razões podem surgir no ato de obedecer regras. Isso se deveria ao fato de as conexões que formam nosso pano de fundo serem simplesmente vínculos de fato, não suscetíveis de justificação.

Por exemplo, para Taylor, vínculos de fato são simplesmente impostos por nossa sociedade, somos condicionados a formá-los, eles se tornam automáticos. A idéia de que a sociedade impõe esses limites é o cerne da interpretação que Kripke faz de Wittgenstein. Devemos entender este vínculo, portanto apenas como uma ligação, é apenas um fato a nosso respeito o reagir assim.

A segunda interpretação supõe que o pano de fundo na realidade incorpora a compreensão, isto é, ele é tomado como uma apreensão das coisas embora deveras inarticulada, pode permitir que formulemos razões e explicações quando instados a isso. Nesse caso, os vínculos não seriam apenas de fato, mas fariam uma espécie de sentido, sentido este que é precisamente aquilo que tentaríamos enunciar na articulação.

A tradição de nossa cultura científica reifica o eu desprendido e ao invés de tratar de um sujeito dialógico, o trata monologicamente. Nas teorias da escolha racional, há esta visão desencarnada do sujeito que impede o conhecimento dos seres humanos. Situar nossa compreensão nas nossas práticas sociais é vê-la como implícita em nossas atividades e como algo que ultrapassa em muito aquilo de que conseguimos moldar em representações. De fato, nós moldamos nossas representações e formulamos explicitamente o que é nosso mundo, todavia, boa parte de nossa ação no mundo é levada a efeito sem ser formulada. Elas advem de uma compreensão que é em larga medida inarticulada.

Esta compreensão é fundamental em duas maneiras: Primeiro, ela está presente embora as vezes moldemos representações e outras vezes não. Segundo, as representações que de fato fazemos só são

compreensíveis contra o pano de fundo oferecido por esta compreensão inarticulada. “Ver que nossa compreensão reside sobretudo nas práticas envolve atribuir um papel incontornável ao pano de fundo. Este vínculo figura de diferentes maneiras em todas as filosofias.

Há uma continuidade entre a conversação comum, de convivência e intercâmbios ritualizados. Uma ação é dialógica no sentido de seu uso aqui quando realizada por um agente integrado, não individual.

A importância da ação dialógica na vida humana mostra a profunda impropriedade do sujeito monológico das representações que emerge da tradição epistemológica. Não podemos compreender a vida humana simplesmente em termos de sujeitos individuais que criam representações por aí e respondem aos outros e não podemos por que grande parte da ação humana só ocorre na medida em que o agente se compreende como parte integrante de um e nós e como tal se constitui a si mesmo.

Nossa identidade nunca é definida somente em termos de nossas propriedades individuais, ela também nos situa em algum espaço social. A compreensão do pano de fundo é uma forma de compreensão, de fazer sentido de coisas e de ações. É ao mesmo tempo inteiramente inarticulada e pode ser a base de novas articulações. Enquanto pensarmos a compreensão à antiga maneira intelectualista, segundo TAYLOR (1985), como algo que reside nos pensamentos é difícil explicar como podemos saber como seguir uma regra ou agir corretamente. Sem ter os pensamentos que justifiquem uma ação ou então, deixando isso de lado, somos forçados a conceber um pano de fundo de sustentação na forma de vínculos brutos, de fato.

Neste sentido, Taylor toma a consciência e sua característica eminentemente dialógica como um ensaio sobre os argumentos transcendentais. Estes seriam aqueles que partem de supostas ou inferidas características que seriam inegáveis da nossa experiência e que concluem que esta experiência deve ter estas características ou que é de determinado tipo senão esta inegabilidade não seria possível.

Assim, na medida em que atribuímos uma causa ou característica para os estados de consciência e fazemos isso em correlação com características corporais, embora para isso seja necessário deter uma concepção primitiva de pessoa, esta concepção tem afinidade com a premissa hegeliana de que há uma certeza sensível fenomenológica da nossa consciência sobre a experiência e é esta

certeza sensível que possibilita a construção de um conceito de pessoa e por consequência de agente.

### **Referências bibliográficas**

- DANCY, Jonathan: Epistemologia Contemporânea. Edições 70, 1985.
- HABERMAS. Discurso Filosófico da Modernidade. Ed. Martins Fontes, 1999.
- HEGEL, F: Fenomenologia do Espírito. Parte I. Ed. Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. Introdução à História da filosofia. Ed. Lumen Juris, 2000.
- HOSLE, Vittorio: O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. Edições Loyola, 2008.
- KOJÉVE, A. Introdução à leitura de Hegel. Eduerj, 2002.
- TAYLOR, C: The opening arguments of the phenomenology. In <http://faculty.www.umb.edu/steven.levine/courses/Fall%202012/Pragmatism%20folder/Taylor1.pdf>
- \_\_\_\_\_. Human Agency and Language. Philosophical Papers, Vol1. Cambridge University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. Philosophical Papers, Vol.2 Cambridge University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. Argumentos Filosóficos. Ed. Loyola, 1999.