



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE DIREITO**

CHRYSTIAN JEFF FERREIRA

**A CONSTRUÇÃO COMUNITÁRIA DO SELF JURÍDICO
EM CHARLES TAYLOR**

SANTA RITA – PB

2024

CHRYSSTIAN JEFF FERREIRA

**A CONSTRUÇÃO COMUNITÁRIA DO SELF JURÍDICO
EM CHARLES TAYLOR**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Direito da Unidade Santa Rita, do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como exigência parcial para a obtenção do título de Bacharel(a) em Ciências Jurídicas.

Orientador: Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima

SANTA RITA – PB

2024

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F383c Ferreira, Chrystian Jeff.

A construção comunitária do self jurídico em Charles Taylor / Chrystian Jeff Ferreira. - Santa Rita, 2024.
80 f.

Orientação: Newton de Oliveira Lima.
TCC (Graduação) - UFPB/DCJ/SANTA RITA.

1. Charles Taylor. 2. Self jurídico. 3. Filosofia do Direito. 4. Comunitarismo. 5. Virtude. I. Lima, Newton de Oliveira. II. Título.

UFPB/DCJ/CCJ-SANTARITA

CDU 34



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
DIREÇÃO DO CENTRO
COORDENAÇÃO DE MONOGRAFIAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
DISCIPLINA: TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO



DISCIPLINA: TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO – TCC

**ATA DA BANCA EXAMINADORA DA DEFESA PÚBLICA DO TRABALHO DE
CONCLUSÃO DE CURSO**

Ao segundo dia do mês de Maio do ano de dois mil e vinte quatro, realizou-se a sessão de Defesa Pública do Trabalho de Conclusão do Curso de Direito intitulado “A construção comunitária do self jurídico em Charles Taylor”, sob orientação do(a) professor(a) Newton de Oliveira Lima que, após apresentação oral, foi arguido pelos integrantes da Banca Examinadora que se reuniram, reservadamente, e decidiram emitir parecer favorável à APROVAÇÃO, de acordo com o art. 33, da Resolução CCGD/02/2013, do(a) aluno(a) Chrystian Jeff Ferreira com base na média final de 7,6 (SETE VÍRGULA SEIS). Após aprovada por todos os presentes, esta ata segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Newton de Oliveira Lima

Documento assinado digitalmente



ANA LUIZA DE MORAIS RODRIGUES BRAGA
Data: 03/05/2024 11:17:15-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Ana Luiza de Moraes Rodrigues Braga

Giscard Farias Agra
Giscard Farias Agra

AGRADECIMENTOS

Se eu cheguei aqui devo, de fato, agradecer a muitos, pois sozinho jamais conseguiria. A jornada não foi simples; exigiu renúncias e um esforço quase heroico. Reconheço o peso do meu próprio empenho, mas estou convicto de que não alcancei este marco isoladamente.

Em primeiro lugar, devo agradecer a Deus. Com o passar do tempo, percebo quão generosa a providência tem sido comigo e como tenho recebido muito mais do que mereço. De fato, “até aqui o Senhor nos sustentou”. Quem ler essas páginas verá que eu refleti sobre questões filosóficas de extrema densidade e profundidade. No entanto, é graças a Ele, fonte de toda sabedoria, o próprio *logos* encarnado, que fui motivado a compreender tanto o cosmos em sua vastidão quanto o humano em sua singularidade, pois quanto mais entendo a criatura, mais encantador o criador se torna.

A sabedoria da graça transcende espaço e tempo, e à medida que a maturidade me alcança, percebo que cada momento vivido nesses vinte e cinco anos teve um propósito no grande esquema das coisas.

Paralelamente, enquanto escrevia isso, uma música começou a tocar em modo aleatório na minha *playlist* e suas palavras ecoaram em mim: “Eu sou a continuação de um sonho” (BK, BK’, JXNV\$ - Continuação de um sonho. 2023). E, de fato, eu o sou. Sou a continuação do sonho daqueles que vieram antes de mim, pois sem eles, nada disso seria possível. Sou a continuação do sonho da minha mãe, Vanessa, da minha avó, Maria Ighes, do meu avô, José (*in memoriam*, pois mesmo não tendo conhecido ele em vida, entendo que ele faz parte disso), do meu tio Sidnei e do meu padrasto José Roberto. Eles, sem dúvida, sacrificaram muito desde minha infância para que eu pudesse chegar até aqui. Abriram mão de seus próprios sonhos para que eu pudesse viver os meus. Tendo isso em mente, não dar tudo de mim seria uma traição às minhas raízes. Eles trabalharam no silêncio para que eu pudesse brilhar publicamente. Assim, quando falo, não falo sozinho; são eles que ecoam em minhas palavras. Eu sou minha família, e negar isso seria negar a mim mesmo. Por isso, prometo me doar

por inteiro até os últimos dias de minha vida, para continuar honrando e orgulhando aqueles que vieram antes pois, no fim, é isso que eu almejo mesmo. Não desejo tanto assim ser grande ou ter muitos bens, o que eu quero mesmo é conseguir orgulhar aqueles que merecem.

Paralelamente, expresso minha gratidão ao meu único irmão, Davi, que, enquanto escrevo, possui apenas um ano de vida. Se um dia ele se interessar pelo debate teórico e se deparar com esses escritos, saiba que isso também foi por ele. Em sua pequenez e simplicidade de criança, entendi outra face do peso de um legado. Sou parte de uma tradição que transcende a mim, e devo me doar para acrescentar algo a ela, permitindo que as próximas gerações continuem esse legado, progressivamente e assim a história humana continue.

De igual modo, agradeço meus amigos. Esse mundo é um local extremamente complexo, mas ao longo da trajetória encontramos pessoas preciosas que fazem da jornada menos penosa e compartilham contigo a vontade de crescer e contribuir em algo no livro da história humana. Ter pessoas boas nas mais diversas fases de minha vida contribuiu para que eu pudesse estar aqui. A jornada é penosa, mas compartilhar do ordinário com o outro faz de cada momento único. Nisso, a minha pesquisa se mistura com minha própria vida. Escrevo sobre comunidade e virtudes, e se hoje posso me esforçar por crescer nas virtudes é porque tenho outros comigo nessa jornada.

Em especial, agradeço a todos meus amigos que apesar da distância e tempo, permanecem comigo. Queria citar vários, mas seria injusto, pois certamente esqueceria de alguém, mas meus poucos amigos da escola e da Igreja que mantenho contato, em especial aos da minha banda “Sr. menino”, do meu antigo grupo de jovens “São Miguel Arcanjo”, os que fizeram pré-vestibular comigo e os que me acompanharam na graduação, aqueles que realmente são especiais sabem do seu valor. Em cada conversa desinteressada, estudos compartilhadas, “simples” caronas que tanto me ajudaram e outros vários momentos eternos na memória, tornaram tudo isso possível.

Quero agradecer também aos meu *roomies*, Vaniel e José Satyro, certamente, se não fosse vocês para partilharem apartamento comigo, dando

um voto de confiança recíproco sem nem nos conhecermos direito, não sei se minha vinda para o estado da Paraíba teria sido possível. Cada uma das risadas e conversas após dias cansativos, quando eu saía do meu quarto - local que eu fiquei a maior parte do tempo da minha graduação, envolto em livros, muitos dos quais citados aqui, enquanto ouvia música - e compartilhávamos de um simples cuscuz com ovo e sardinha, ou uma pizza, nos “dias de glória” que a condição permitia, foi essencial para a minha jornada. Vocês estiveram comigo na luta, quero que estejam na glória.

Entre os amigos que a vida me presenteou, destaco aqueles preciosos que conheci no NAE (núcleo de Apoio ao Estagiário) da OAB-PB. Ingressei nesse meio com aspirações profissionais, mas, novamente, a vida me surpreendeu com seletas pessoas que se tornaram verdadeiros companheiros que hoje compartilham os momentos bons e difíceis do ordinário da vida comigo. Eles transcenderam os muros do profissionalismo e me introduziram ainda a outras pessoas incríveis, que, embora não pertençam ao mundo do Direito, enriqueceram minha jornada.

Agradeço também aos que caminharam comigo no CAMM, Centro Acadêmico do Curso de Direito da UFPB Santa Rita, nas gestões “Unidade na Diversidade” e “União Renovadora”. Juntos, lutamos pelo bem dos estudantes e pela melhoria de nossas condições. É na luta que a verdadeira natureza das pessoas se revela, e nesse campo de batalha, tive companheiros leais que não me abandonaram.

Nesse sentido, estendo minha gratidão ao corpo docente e aos servidores da UFPB Santa Rita, minha *alma mater*. Esse local, que foi refúgio e lar em tantas noites, permitiu-me beber de uma fonte inesgotável de conhecimento.

Assim, sou extremamente grato a todos professores que tive ao longo dessa jornada, desde os do ensino fundamental aos da universidade. Hoje já tenho a oportunidade de também ensinar e quero fazer isso enquanto minhas forças permitirem e cada um desses foi crucial para que essa minha vocação acadêmica pudesse florescer.

Especialmente agradeço ao professor Dr. Newton, orientador dessa pesquisa. Todos dentro de nosso curso de Direito da UFPB Santa Rita quando pensam em mim pensam automaticamente no senhor e isso é uma honra para mim, pois sou comparado a um dos meus heróis. Desde o início da graduação eu demonstrei meu apreço com o debate teórico e o senhor de prontidão me guiou nessa jornada. Dentro e fora das disciplinas que tive com ele, não medi esforços para me ajudar a entender os mais complexos conceitos de autores de várias eras. Não se importava com horário comercial e até mesmo aos domingos sempre respondeu minhas mensagens clamando por ajuda para entender a leitura dos clássicos da tradição filosófica. Hoje a vitória desta pesquisa também é dele, pois a viu florescer e ajudou a regá-la em meus estudos que antecederam em muito a esse semestre. Sem um orientador tão genial esse trabalho não teria sido possível nesse nível de complexidade.

Entre os pilares que sustentam minha jornada, aqueles que me guiaram na prática jurídica merecem também um lugar de destaque. Nos quatro escritórios pelos quais passei como estagiário — Dadalto & Mascarenhas; Beltrão, Advogados Associados; Guilherme Alencar Advocacia; e Cabral, Ribeiro, Rangel & Figueirêdo Advogados Associados — encontrei mentores que moldaram o profissional que estou me tornando. Aos sócios dessas instituições, que me concederam oportunidades, quando tudo que eu tinha a oferecer era sede por aprender, sou extremamente grato, mas faço questão de citar os advogados que trabalharam mais próximos a mim, pois foram eles me ensinaram como essa profissão funciona na prática: Igor Mascarenhas, Sarah Carvalho, Sháskya Juliana, Fábio Silva, Guilherme Alencar, André Cabral e Maria Clara.

Mas a minha vida não se resume apenas em lutas nos tribunais, escritórios e estudos. Ela também se desenrola nos tatames, onde a luta e a superação se entrelaçam. Ainda criança, pisei em um tatame pela primeira vez, e ali comecei a forjar parte do que sou. Na Academia Tomiyama, sob a orientação do *Shihan* Antoku Tomiyama (em memória) e do Sensei Silvio Yassu, aprendi que enfrentar a dor era necessário para superar a mim mesmo. Anos depois, já em João Pessoa, retornei a um tatame, desta vez na filial da Boca

Team no C.T. Dálmata. Ao professor Luiz Dálmata e a todos os alunos, sou grato. Esse local se tornou minha casa, especialmente nos dias mais difíceis. No sufoco daquele tatame, encontrei descanso e renovação. Se estou aqui hoje, devo também a essa parte de mim que se forjou na luta.

E, sim, sou a continuação de vários sonhos. Minha dedicação e esforço foram fundamentais para chegar até aqui, mas jamais teria alcançado esse ponto sozinho. É na comunidade que o indivíduo se reconhece e se desenvolve e é sobre isso que debatarei, não mais em questões subjetivas e sentimentais, mas sim teóricas, nas páginas que se seguem.

Mas eu acho, Sr. Frodo, que agora entendo... as pessoas dessas histórias tiveram muitas chances de voltar atrás, só que não o fizeram. **Elas continuaram, porque estavam se agarrando em algo: no bem que há neste mundo, Sr. Frodo, pelo qual vale a pena lutar** - Fala do personagem Samwise Gamgee, no filme "Senhor dos Anéis, o Retorno do Rei" (Jackson, 2003).

RESUMO

O presente trabalho intitulado “A construção comunitária do *Self* jurídico em Charles Taylor” investiga a obra do filósofo canadense Charles Taylor, com foco especial no livro “As Fontes do Self: A construção da identidade moderna” (2013). O estudo busca compreender a intersecção entre a identidade pessoal e o comunitarismo no contexto jurídico, através de uma análise de como a virtude e o *self* são construídos dentro de uma comunidade de valores compartilhados. A pesquisa aborda o conceito de *self* jurídico como um elemento linguístico e axiológico essencial para o reconhecimento do indivíduo dentro de sua tradição cultural e legal. Além disso, examina a resposta prática do comunitarismo, inspirada em Aristóteles e Hegel, como um meio para o indivíduo se situar dentro do contexto normativo. Através de uma revisão abrangente da literatura acadêmica, o trabalho destaca a relevância da teoria de Taylor para a ciência do Direito, propondo uma reflexão sobre a eficácia das normas legais e a importância da vivência comunitária para a construção de uma sociedade na qual o Direito pode se efetivar.

Palavras-chave: Charles Taylor; Self jurídico; Filosofia do Direito; Comunitarismo; Virtude.

ABSTRACT

The present work entitled "The Communitarian Construction of the Legal Self in Charles Taylor" investigates the work of Canadian philosopher Charles Taylor, with a special focus on the book "Sources of the Self: The Making of the Modern Identity" (2013). The study seeks to understand the intersection between personal identity and communitarianism in the legal context, through an analysis of how virtue and the self are constructed within a community of shared values. The research addresses the concept of the legal self as a linguistic and axiological element essential for the recognition of the individual within their cultural and legal tradition. Additionally, it examines the practical response of communitarianism, inspired by Aristotle and Hegel, as a means for the individual to situate themselves within the normative context. Through a comprehensive review of academic literature, the work highlights the relevance of Taylor's theory to legal science, proposing a reflection on the effectiveness of legal norms and the importance of communal experience for the construction of a society in which the law can be realized.

Keywords: Charles Taylor; Legal Self; Philosophy of Law; Communitarianism; Virtue.

Sumário

1. INTRODUÇÃO	13
2. DA GRÉCIA À MODERNIDADE: uma jornada em direção ao self.....	16
2.1 O conceito de self jurídico	16
2.2 O Cosmos Grego	19
2.3 O caminho para a interioridade	22
2.4 A interiorização radical a partir de Descartes.....	24
2.5 A herança romântica.....	34
3. OS LABIRINTOS ÉTICOS DA MODERNIDADE: o mal existente na ausência referencial do bem	39
3.1 A “Secular Age”.....	40
3.2 Os três “Mal-Estares”	42
4. VIRTUDE, COMUNIDADE E DIREITO: os horizontes de interpretação linguística do self jurídico.....	56
4.1 A arquitetura da linguagem	57
4.2 O Comunitarismo e as virtudes	61
4.3 O Direito e a comunidade	65
5. CONCLUSÃO	73
REFERÊNCIAS	77

1. INTRODUÇÃO

O objetivo central desta monografia, intitulada “A Construção Comunitária do Self Jurídico em Charles Taylor”, é elucidar, através da obra de Charles Taylor, principalmente do livro “As Fontes do Self: A construção da identidade moderna” (2013) como os ideais de autenticidade e subjetivismo foram historicamente construídos, acarretando em desafios para o Direito, mas que encontram no comunitarismo e nas virtudes, uma possível solução ao direcionarem um bem comum a ser seguido.

O ser humano pensa ser construtor da linguagem e de fato ele o é, entretanto, quando nasce, nasce dentro de um contexto linguístico pré-existente e interpreta-se a si mesmo, descobrindo quem ele é, por meio dessa linguagem que já está posta no mundo. Devido a isso, em Taylor o humano é entendido como um animal que se interpreta a si mesmo (Araujo, 2004, p. 14), e nesse processo busca dar sentido à sua própria experiência através dessa interpretação. Dessa feita, esse processo de descoberta ocorre dentro do contexto linguístico em que ele foi inserido.

A linguagem transcende sua função meramente comunicativa; ela molda a compreensão interna de quem se é. O *self* se desenvolve em consonância com os significados transmitidos por outros. Essa interação entre o indivíduo e a linguagem é intrínseca à formação da identidade e não deve ser ignorada.

Então, em consonância com as ideias de Charles Taylor (2013, p. 70), pode-se considerar a vida de cada pessoa como uma história em constante narrativa. Dentro dessa história, cada cidadão explora as possibilidades de quem pode se tornar. Assim, a busca pelo “bem” atua como um fio condutor que orienta suas escolhas e ações e quando não há um referencial de bem a ser seguido ele se perde em seu horizonte axiológico, podendo, inclusive, ser facilmente influenciado por ideias autoritárias que possam vir a emergir.

Desse modo, percebe-se que há uma interligação axiológica entre os indivíduos. Essa conexão se manifesta nas relações jurídicas, que, por sua vez, derivam dos “horizontes comuns compartilhados” identificados por Taylor (Oliveira, 2006).

A importância dessa investigação reside na compreensão mais elaborada de como o Estado normativo não apenas facilita a coexistência, mas também permite que os indivíduos busquem uma "vida boa".

Outrossim, a hipótese central delineada nesta pesquisa busca demonstrar a necessidade premente de adotar uma abordagem comunitária para compreender a vida como uma narrativa que busca fins específicos considerados "bens constitutivos" pelos indivíduos. Nesse contexto, o Direito é concebido como um meio essencial para alcançar tais objetivos. A vida virtuosa, conforme entendida por Aristóteles, será apresentada como igualmente desejável, tornando-se um caminho que incentiva os indivíduos a não transgredirem as normas positivadas pelo Direito, tornando-se, assim, um meio para esse reconhecimento.

Para isso, foi realizada uma revisão de literatura abrangente da produção acadêmica nacional e estrangeira nas últimas três décadas sobre a construção identitária proposta por Charles Taylor, sendo os demais objetivos específicos: explorar as principais contribuições e lacunas no debate. Compreender a efetividade do Direito à medida que as normas adentram o horizonte constituído do que é considerado um bem a ser seguido, contribuindo para uma convivência social aprimorada. Identificar e levantar questões pouco exploradas no cenário nacional da ciência do Direito relacionadas à abordagem comunitarista de Charles Taylor, com vista a contribuir para um debate mais abrangente e enriquecedor.

Isso foi feito em três momentos, referentes aos capítulos seguintes da presente monografia. No primeiro capítulo foi feita uma pesquisa na história da filosofia, para se demonstrar como o ideal de subjetividade foi construído ao longo das eras, destacando os principais autores que contribuíram para essa trajetória, bem como no que seus pensamentos se interligam. No segundo, uma vez entendendo que o *self* se tornou subjetivo, demonstrou-se os problemas práticos que esse ideal de autenticidade causa a convivência social, principalmente os "três mal-estares" observados por Taylor (2011) em seu livro "A Ética da Autenticidade" e os problemas da ausência de um referencial de um bem a ser seguido. Por fim, no terceiro capítulo, buscou-se entender nesse contexto a necessidade de uma perspectiva jurídica com fulcro nas virtudes que são construídas por meio da tradição comunitária, como meio de superar os

problemas analisados no terceiro capítulo que surgiram, por sua vez, graças ao movimento histórico explorado no segundo, de modo a dar um fim lógico que interliga tudo que foi analisado.

Esta pesquisa foi inicialmente impulsionada por um interesse pessoal na intersecção entre o debate teórico oferecido pela filosofia e a aplicação prática de como as ideias se manifestam na realidade proporcionada pelo Direito. Durante minha graduação, mergulhei nas obras dos renomados comunitaristas Michael Sandel, Alasdair Macintyre e Charles Taylor, encontrando uma afinidade particular com as ideias deste último.

Percebi que, apesar do meu interesse, a literatura nacional sobre Taylor é bastante limitada, e a sua conexão com o Direito é quase inexplorada, mesmo na literatura internacional. Esta escassez de literatura relevante representou também a maior dificuldade encontrada na produção deste trabalho. No entanto, isso me motivou a buscar essa intersecção não apenas para cumprir a exigência de um trabalho de conclusão de curso, mas com o objetivo maior de contribuir de forma significativa para a academia.

2. DA GRÉCIA À MODERNIDADE: uma jornada em direção ao *self*

2.1 O conceito de Self jurídico

É fato notório que nas democracias do século XXI, quando os indivíduos recorrem aos tribunais, o fazem, em geral, para litigar em prol de seus direitos subjetivos. Nesse contexto, a busca pelo Direito se transformou em uma batalha por garantias individuais. No entanto, a realidade nem sempre foi essa.

Sobretudo nos séculos XX e XXI, como será demonstrado, o próprio sujeito se tornou o centro atomizado de suas experiências e o *self* o ponto de partida e chegada para as mais diversas ações práticas tomadas tanto na esfera pública quanto na privada.

É necessário constar que “Self” não é apenas um termo da língua inglesa, mas um conceito filosófico e por causa disso não será traduzido nessa pesquisa. É comum na filosofia fazer isso, manter-se a grafia de determinados termos quando não há uma respectiva tradução exata no outro idioma para poder produzir maior precisão, um exemplo clássico disso é o “*Zeitgeist*” em Hegel. Sobre o termo do título desse trabalho, deve-se contar que no português costuma-se traduzir tanto o “*I*” quanto o “*self*” como “eu”, mas o “*self*” carrega um significado mais amplo não encontrado em outro termo em nosso idioma, por isso quem estuda a obra de Charles Taylor opta por manter a grafia original desse conceito.

Sobre seu significado, na contemporaneidade esse termo, o “*self*”, ganhou popularidade através das “*selfies*”, imagens que as pessoas tiram de si mesmas. Filosoficamente, o significado de “*self*” é semelhante, mas mais complexo. O “*self*” é sim um “eu”, mas o eu visto através da lente do próprio indivíduo que se percebe e se posiciona no mundo. Assim, é a relação do indivíduo consigo mesmo, como um agente humano ativo no mundo, que define o que é ser um *self*.

De maneira análoga, é evidente a existência de um “*self* jurídico”, que representa o indivíduo como agente pleno de direitos e obrigações, que simultaneamente constrói e é moldado pelo ordenamento jurídico ao qual foi inserido desde o seu nascimento. Assim, o “*self* jurídico” é, nessa pesquisa, uma ampliação do conceito de “*self*” e representa o agente humano que é modelado e influenciado pelo sistema legal ao qual pertence, atuando e reconhecendo-se

como membro da respectiva comunidade. O “self jurídico” é, portanto, o próprio sujeito de direito, conforme se autoidentifica e é reconhecido pelo ordenamento ao qual pertence, integrando-se ao todo que constitui a comunidade que compartilha o mesmo direito, seja em termos de normas positivadas, princípios ou tradições.

Nesse contexto, o ideal de vida interligado às tradições da comunidade que o esse “self jurídico” pertence como membro e até mesmo ao Estado que ele se encontra na condição de cidadão se distanciaram, assim, pensamentos e práticas políticas que buscam a valorização das liberdades individuais são aclamados pela razão pública.

Por consequência, os indivíduos nunca desfrutaram de tantas liberdades para poderem deliberar sobre tão ampla gama de aspectos relacionados à sua vida privada. Isso abrange não apenas preferências pessoais, como a escolha estética que mais lhes agrada, mas também questões civis e políticas, as quais têm reflexos diretos no âmbito jurídico no tocante a construção individualizada daquilo que Charles Taylor chama de “Vida Cotidiana”:

“Vida cotidiana” é um termo técnico que introduzo aqui para designar os aspectos da vida humana referentes à produção e reprodução, isto é, ao trabalho, à fabricação das coisas necessárias à vida e à nossa existência como seres sexuais, incluindo casamento e família. Quando Aristóteles falava que os fins da associação política eram “a vida e o bem viver” (*zén kai euzén*), esse era o leque de coisas que queria abranger com o primeiro dos termos; basicamente, eles englobam o que precisamos fazer para manter e renovar a vida (Taylor, 2013, p. 274).

O *self* busca renovar sua vida. Assim, ao se encontrar inserido em um mundo globalizado, passa a possuir um número maior de opções a serem seguidas referentes ao estilo de vida que deseja ter para si. Desta feita, cada *self* possui a capacidade de desenvolver a sua vida cotidiana de modo a construir a vida pela qual deseja ser reconhecido na esfera pública, bem como aquela que ele mesmo deseja viver e reconhecer-se a si mesmo inserido nela.

Entretanto, isso é uma novidade na história humana. Nas eras anteriores à modernidade, a apreciação estética do indivíduo era, em regra, exatamente a mesma desenvolvida pela cultura de sua comunidade. Dificilmente em séculos anteriores ao XVIII alguém teria contato com outras formas de expressão, não

apenas artísticas, mas também culturais e jurídicas-políticas, se não aquelas do seu povo.

Esse contexto foi drasticamente transformado de modo que a “vida cotidiana” passou a ser muito diferente da que era vivida em outras eras. As liberdades civis foram igualmente ampliadas e com fenômenos como o das “criptomoedas”¹ o que era antes um anseio liberal se tornou possibilidade concreta e cada cidadão pode se distanciar até mesmo economicamente do Estado que se encontra inserido. Se Locke (1690), foi um dos precursores da ideologia burguesa clamando por quatro direitos: vida, saúde, liberdade e propriedade privada; hoje nossos direitos possuem uma abrangência inimaginável até mesmo para aqueles que primeiro clamaram por tais liberdades individuais.

Em apenas cerca de quatro séculos de luta em prol da individualidade muito foi transformado, “(hoje) cada um de nós tem um jeito original de ser humano” o que em outras eras era inimaginável, pois “[...] antes do final do século XVIII ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tinham esse tipo de significado moral” (Taylor, 2011, p. 38).

O Self jurídico se distanciou de sua comunidade e atomizou suas experiências. É rotineiro ouvir pessoas disserem que não concordam com determinada norma e a cumpre apenas porque se não o fizer haverá uma sanção. Um exemplo disso são os impostos. Muitos os criticam, sem perceber que eles possuem um caráter fraterno, permitindo que aqueles com melhores condições financeiras financiem, indiretamente, os bens básicos daqueles com menos recursos. Como exemplo temos o fato de que algumas pessoas possuem capacidade de pagar educação privada aos seus filhos e quando o fazem pagam impostos; parte desses impostos financiam as escolas públicas em que os filhos daqueles que não possuem essas mesmas condições estudam e aí há um diálogo comunitário tendo em vista o bem comum daquele povo.

Há sim críticas que podem ser feitas sobre o modo de como esses tributos são arrecadados e quanto a sua real distribuição, mas é fato inegável que eles

¹ Formas digitais de dinheiro que utilizam criptografia para garantir segurança em transações e descentralizadas, assim, não são controladas por uma autoridade estatal central. Exemplos incluem Bitcoin, Ethereum e Ripple.

possibilitam ao self jurídico viver essa fraternidade prática para com aqueles que pertencem a mesma comunidade que ele está inserido e para entender como essa atomização e distanciamento do discurso comunitário emergiu é necessário buscar na história do pensamento como o subjetivismo se desenvolveu.

Essa diferença nesse “discurso do reconhecimento” se dá pelo fato que nas eras passadas cada ser tinha seu lugar bem definido no mundo e poucos questionavam isso. Taylor diz que essa questão da identidade:

veio a parecer familiar, ou a menos prontamente compreensível, para nós. Porque ele nem sempre existiu, e nossos ancestrais de alguns séculos atrás teriam nos encarado sem nada compreender se tivéssemos usado esses termos no sentido que hoje têm (Taylor, 2000, p.242).

Na mentalidade popular, Deus e o cosmos posicionavam cada um em seu devido lugar de vida nos séculos anteriores ao XVIII. O subjetivismo não era requerido, pois ele não era necessário àqueles indivíduos, uma vez que o lugar de cada um deles estava bem disposto e se contentavam com isso. A mudança se deu de maneira progressiva e lenta conforme veremos.

2.2 O Cosmos Grego

Na antiguidade o modo pelo qual cada indivíduo iria constituir a sua vida estava umbilicalmente interligado com a ordem da comunidade que pertencia. Aspectos comuns na contemporaneidade como a ascensão social não eram apenas raros de serem vistos, eles não eram nem ao mesmo requisitados ou desejados. A sociedade era estática e poucos questionavam isso.

Os gregos entendiam isso através de sua visão cosmológica, segundo a qual o cosmos é uma espécie de ser vivo extremamente organizado e racional, sendo assim, tudo possui seu lugar determinado na natureza e o dever humano é apenas o de se encaixar no seu devido lugar para, assim, entrar em harmonia e conseqüentemente se realizar. Entre esses, os autores chamados “Pré-Socráticos” se destacam, pois buscavam encontrar na *physis* (natureza) a *arché* (origem) de todas as coisas. Sobre o cosmos, o filósofo e ex-ministro da educação francês Luc Ferry bem disserta:

Se você quer ter uma ideia exata daquilo que os gregos chamavam de cosmos, o mais simples é imaginar o todo do universo como se fosse um ser organizado e animado. Para os estoicos, de fato, a estrutura do

mundo, ou, se você preferir, a ordem cósmica, não é apenas uma organização magnífica, mas também uma ordem análoga à de um ser vivo. O mundo material, o universo todo, é, no fundo, como um gigantesco animal do qual cada elemento — cada órgão — seria admiravelmente concebido e agenciado em harmonia com o conjunto. Cada parte do todo, cada membro desse corpo imenso está perfeitamente ordenado e, salvo catástrofe (às vezes elas acontecem, mas duram pouco e logo tudo volta à ordem), funciona de maneira impecável, no sentido próprio da palavra, sem defeito, em harmonia com os outros: é o que a teoria deve nos ajudar a desvendar e conhecer (Ferry, 2007,p.20).

Assim, no mundo grego havia essa ordem natural que não era apenas não contestada, como também possuía em si uma espécie de imperativo moral e jurídico que fazia com que os indivíduos fossem coagidos a segui-la. Eis o surgimento de uma das primeiras noções de justiça da história, bem como de um Direito Natural:

Essa teoria do justo anuncia uma fórmula que servirá de princípio a todo o direito romano: “dar a cada um o que é seu”, colocar cada um em seu lugar — o que supõe conseqüentemente que haja para cada um como que um “lugar”, um “lugar natural”, como dizem os gregos, no seio do cosmos, e que esse próprio cosmos seja justo e bom. Você entende que, sob essa ótica, uma das ênalidades últimas da vida humana será encontrar seu justo lugar no seio da ordem cósmica (Ferry, 2012, p. 22).

O imperador romano e pensador Marco Aurélio entendia, nesse sentido, que a natureza, salvo imprevistos ou desastres, garante a todos o estritamente necessário para bem viver: um corpo para interagir com o mundo, uma mente para se adaptar a ele e recursos suficientes para sustentar a vida. Desta feita, cada pessoa recebe sua devida parcela dada pela distribuição cósmica, o que reflete princípios de justiça natural. Nesse sentido, ser justo é seguir as leis naturais (Ferry, 2012, p.22).

Aristóteles, por sua vez, entendia que o humano deseja de modo natural a *eudaimonia*, isto é, a realização de vida. Tal realização se daria dentro da *Pólis*, pois o Homem é um animal essencialmente político (Aristóteles, 2004. p. 14). Dessa forma, a política aristotélica não é convenção, mas sim algo igualmente natural, pois todos precisam dela, a não ser que sejam Deus, já que ele se basta por si só, ou uma besta, algo não humano e que vive apenas por instintos, sem uma busca maior por realização.

Essa realização se concretiza por meio da virtude em Aristóteles, sendo essa entendida como *phronesis*, ou seja, uma mediana, o meio termo entre dois

extremos. A pessoa feliz para Aristóteles é então aquela que entendeu que deve buscar a vida virtuosa dentro da *Pólis* através da moderação para, somente assim, se realizar e atingir o *telos* (finalidade) natural da vida humana: a *eudaimonia*.

O autor grego diz ainda que “as leis determinam todas as coisas visando o bem comum” (Aristóteles, 1997, p.15). O Direito nisso passa a ter o importante papel de guiar a sociedade para que essa ordem cósmica seja alcançada. Nesse contexto a justiça é entendida não apenas como o ato de combater o ilegal, mas também o de buscar a igualdade e concretizar o bem comum:

A justiça é a virtude perfeita porque é colocada à prova perfeita da virtude. E é perfeita no mais forte sentido do termo porque aquele que a possui, pode usá-la para com os outros, em lugar de a utilizar exclusivamente em seu benefício. Porque há pessoas que sabem usar a virtude, quando se trata dos seus próprios interesses, mas são incapazes de utilizá-la em benefício dos outros (Aristóteles, 1997, p. 16).

Quando ocorre um ato injusto, o equilíbrio cósmico é perturbado, exigindo a intervenção do juiz. Segundo Aristóteles, o juiz atua como um intermediário, redistribuindo recursos de modo a garantir que aqueles que possuem menos obtenham o suficiente para viver em igualdade. Essa noção, conhecida como justiça como equidade, não busca apenas igualdade numérica, mas sim assegurar que os menos favorecidos tenham acesso ao necessário, podendo até mesmo resultar em vantagens adicionais em certos casos (Aristóteles, 1997, p.24).

De maneira análoga, o Direito contemporâneo faz algo parecido quando se há a aplicação dos chamados danos imateriais. Em determinados casos concretos o julgador decide retirar do infrator uma quantia material para “reequilibrar a balança da justiça” em prol da parte ofendida, o que também há no filósofo grego, pois ele entende que o dinheiro torna todas as coisas comensuráveis (Aristóteles, 1997, p. 27). Um exemplo disso é quando há uma condenação por danos morais. Nesses casos o dano já foi feito, o indivíduo já foi ferido e não é possível voltar no tempo para reverter essa situação, então o julgador determina que a parte ré pague uma quantia em dinheiro a título de indenização para compensar a parte ofendida pelo dano já sofrido e, assim, reequilibra a balança da justiça novamente.

Charles Taylor bem retrata que há, de igual modo, uma ordenação cósmica que os indivíduos deveriam buscar por meio da vida virtuosa em Platão, pois para esse filósofo grego “a virtude... seria uma espécie de saúde, beleza e bondade da alma, e o vício será doença, feiura e fraquezas” (Taylor, 2013, p. 163).

Da mesma forma, a necessidade do uso da razão na teoria platônica também reflete essa ordem. Vale notar que a palavra "teoria" tem origem no grego "*to theion*", que significa "eu vejo o divino (*theion*)" (Ferry, 2012, p. 19). Construir uma teoria é então conseguir enxergar com nitidez a realidade divina imanente no cosmos. Igualmente, em Platão:

Razão é a capacidade de ver e entender. Apreender por meio da razão é ser capaz de “apresentar razões” ou “dar uma explicação” (*lógon didónai*, 534B). Assim, ser governado pela razão é ser governado pela visão ou entendimento corretos (Taylor, 2013, p. 163).

O homem racional platônico é aquele que consegue ver a ordem natural:

A razão oferece-nos o que podemos chamar de concepção substantiva da razão. A racionalidade está ligada à percepção da ordem; portanto, realizar nossa capacidade racional é ver a ordem como ela é Taylor, 2013, p. 163).

Nisso a razão passa a ter um papel de suma importância, pois capacita ao *self* seu domínio pessoal sobre si mesmo gerando três importantes frutos: “unidade consigo mesmo, calma e posse serena de si próprio” (Taylor, 2013, p. 156). O *self* quando utiliza da sua razão, ainda que faça isso para se ordenar ao seu lugar no cosmos, escolhe quais serão seus atos práticos para alcançá-lo. Ele não simplesmente se “deixa levar”, mas guia a si mesmo, o que faz Taylor concluir que “sem o *self* unificado que vemos nessa teoria de Platão a ideia moderna de interioridade nunca teria se desenvolvido. Mas foi necessário mais um passo para que ela nascesse” (Taylor, 2013, p. 163).

E esse passo foi feito por um daqueles que é tido como um dos maiores pensadores “neoplatônicos”, Santo Agostinho.

2.3 O caminho para a interioridade

No período que interliga o alvorecer da era cristã com o eclipse de Roma, este santo doutor, Agostinho, produziu sua teoria filosófica e se tornou uma das figuras que mudaram definitivamente a história do pensamento:

Na pessoa de Agostinho a filosofia patrística e, quiçá, a filosofia cristã como tal, atinge o seu apogeu. [...] Seja como for, **a história no-lo apresenta como a figura que - conjugando, da maneira mais feliz, o ardor púnico ao espírito helênico e à vontade romana, iria ser o pioneiro do pensamento cristão, o preceptor dos povos e o orientador dos séculos.** De sua plenitude irão haurir as gerações de todo um milênio, sem jamais conseguir esgotá-la.

Encerra-se definitivamente a era das perseguições. Todavia, às lutas externas seguem-se, e não menos árduos, as lutas internas. [...]

É neste ambiente de renhidas lutas espirituais que se desenrola a vida do grande Doutor da Igreja (Boehmer; Gilson. 2019, p. 139, grifei).

Agostinho produz exatamente nessa era de conflitos externos que refletiram, de igual modo, na interioridade dos indivíduos e em seu pensamento. Desde o começo de sua jornada, o filósofo medieval é um exemplo desse contexto, pois sua jornada filosófica buscava essencialmente a sabedoria, estando ela onde quer que fosse:

Agostinho despertou para a vida filosófica. Verificou, com especial satisfação, que Cícero não recomendava nenhuma escola filosófica em particular, mas sim a filosofia como tal, e a busca da sabedoria em si mesma (Boehmer; Gilson. 2019, p.143).

Durante sua jornada em busca do logos, Santo Agostinho, ao final, encontra o divino de uma maneira peculiar e inesperada. Enquanto o pensamento predominante estava voltado para o mundo exterior, Agostinho realiza um movimento inverso, buscando a presença de Deus em seu interior. Este deslocamento de foco é evidenciado por sua famosa declaração após sua conversão, "Tarde te amei":

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei!
Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora!
 Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem (Agostinho, 2004, pg. 295).

O Bispo de Hipona, até então não convertido ao cristianismo, reconhece, conforme expresso nos versos supracitados, que não havia encontrado Deus enquanto o buscava no mundo exterior, pois, na verdade, Ele residia dentro de si. Essa descoberta marca uma mudança fundamental em sua compreensão do divino: de algo imanente, como para os gregos, para algo transcendente, superior à própria realidade, similar às ideias de Platão. Agostinho introduz,

assim, a ideia da interioridade da reflexão radical na tradição ocidental do pensamento, como destaca Taylor ao afirmar que "Não é exagero dizer que foi Agostinho quem introduziu a interioridade da reflexão radical e legou-a à tradição ocidental do pensamento" (Taylor, 2013, p. 176).

Agostinho muda o foco da busca do conhecimento que, desde os pré-socráticos, se dava no externo, na investigação da *physis*, e o traz para o interior. O Santo Doutor buscou dentro de si Deus e isso abriu espaço para que na modernidade Descartes pudesse buscar tudo no seu interior, inclusive a si mesmo:

Agostinho dá o passo protocartesiano decisivo: mostra ao interlocutor que ele não pode duvidar de sua própria existência, pois, 'se você não existisse, seria impossível ser enganado'.

[...]

Agostinho foi o inventor do raciocínio que conhecemos como cogito, porque foi o primeiro a tornar o ponto de vista da primeira pessoa fundamental para nossa busca da verdade (Taylor, 2013 p.176).

Entretanto, na sociedade medieval, a subjetividade ainda não se manifestava de forma significativa na vida cotidiana. O indivíduo encontrava sua identidade intimamente ligada à comunidade à qual pertencia, em uma dinâmica semelhante à observada na antiguidade. Nesse contexto, o papel de cada pessoa era definido não mais pelas forças cósmicas, mas sim pela vontade divina, sendo amplamente aceito por grande parte da população. A ordem estabelecida por Deus raramente era questionada, e a sociedade medieval era capaz de conviver harmoniosamente com essa estrutura. Tal estrutura será apenas transformada com Descartes no início do pensamento.

2.4 A interiorização radical a partir de Descartes

Morente (1930, p. 135) argumenta que na modernidade, o homem amplia seu conhecimento sobre o céu e a terra por meio de investigações científicas e das aventuras vivenciadas no mar. Contudo, é válido acrescentar que esse período também marca um aumento no entendimento do próprio ser humano. O homem passa a conhecer não apenas o céu e os mares, mas também a si mesmo. Além disso, o autor espanhol sugere que a crença no realismo aristotélico começa a se desgastar diante dessas descobertas, resultando na

fragmentação da unidade na verdade e a incerteza passa a permear a metafísica.

Essa perspectiva de Morente destaca uma mudança significativa no pensamento filosófico e científico durante a modernidade. A ênfase no conhecimento empírico e na exploração do mundo físico levou a uma reavaliação das crenças metafísicas tradicionais, incluindo o realismo aristotélico. A noção de uma verdade unificada e absoluta cede espaço para uma compreensão mais fragmentada e incerta da realidade. Esse processo de desconstrução e reconstrução do conhecimento humano é fundamental para entender a evolução do pensamento filosófico ao longo da história.

Descartes é reconhecido por, nesse contexto, inaugurar o pensamento moderno ao deslocar o centro de gravidade da filosofia das coisas para o pensamento (Morente, p. 140). Esse movimento dá continuidade à trajetória iniciada por Agostinho, cujo enfoque na interioridade da mente humana já apontava para uma valorização do pensamento como fundamento do conhecimento. Essa mudança de perspectiva marca um ponto de virada na história da filosofia e serviu de base para uma abordagem mais centrada no sujeito e em sua capacidade de raciocínio e reflexão.

E assim a filosofia moderna muda por completo seu centro de gravidade e dá ao problema da metafísica uma resposta inesperada. Quem existe? Eu e meus pensamentos. Então, por acaso o mundo não existe? É duvidoso. [...] **a única coisa de que estamos certos que exista sou eu e meus pensamentos**; e que é duvidoso que além dos meus pensamentos existam as coisas (Morente, 1930, p. 141, grifei).

Descartes desempenha um papel crucial na transformação do paradigma moral ao interiorizar o enfoque do indivíduo. Ao estabelecer o conhecimento como derivado da certeza do próprio pensamento (*Cogito*), ele desloca a fonte de autoridade moral do mundo externo, seja do *cosmos*, como era para os gregos, ou de Deus, como era para os medievais, para o interior da mente humana. Nessa nova concepção, o mundo é percebido não mais como uma ordem imposta externamente, mas como uma realidade estruturada a partir dos princípios matemáticos que emanam da própria razão.

Essa mudança de perspectiva marca o advento de uma era em que a razão assume um papel central como instrumento fundamental para a compreensão e interpretação do universo. Assim, Descartes inaugura não

apenas uma abordagem racionalista na filosofia moderna, mas também uma nova visão da moralidade, na qual a consciência individual e o discernimento racional ganham primazia na determinação do que é certo e do que é errado ao *self* que, por sua vez, começa a se distanciar de sua comunidade.

Com o advento do pensamento racionalista, houve uma significativa mudança na concepção da fonte do conhecimento humano, que passou a ser centralizada no interior do *self*. Este marco permitiu o surgimento da autonomia moral, por parte de John Locke. A partir desse ponto, o indivíduo passou a ser reconhecido como um agente capaz de remodelar-se através da ação metódica e disciplinada, o que estabeleceu um novo paradigma na filosofia moderna.

É fundamental salientar que Locke representa uma corrente filosófica contrária ao racionalismo cartesiano, adotando o empirismo como abordagem epistemológica.

Segundo os empiristas, o conhecimento humano é construído a partir das experiências externas, sendo moldado pelo mundo circundante. Essa perspectiva enfatiza que a mente humana nasce como uma tabula rasa, que é talhada conforme interage com o ambiente e assim forma a sua compreensão do mundo. Nesse contexto, o sujeito lockeano ao perceber que constrói o seu conhecimento conforme interage com o mundo, percebe que também possui em si uma consciência a ser igualmente formada no que tange ao desenvolvimento de sua subjetividade e moralidade. Essa interação entre a experiência externa e a consciência interna delinea uma visão mais abrangente da construção do conhecimento e da formação moral na era moderna, o *self* interno está em um constante diálogo com o mundo externo em busca de reconhecimento.

Esse sujeito lockeano Taylor denomina de “*self* Pontual” e sua característica central é o desprendimento com sua comunidade (Taylor, 2013 p. 210). Afinal, em Locke o *self* é a unidade de pensamento e o indivíduo atomiza em si todo o conhecimento que adquiriu em seu relacionamento empírico com o mundo, isso o torna, então, um ser “autêntico”. Cada pessoa possui uma percepção diferente da realidade e vive experiências diferentes, assim o *self* centraliza-se em si mesmo o que possibilita, inclusive, a defesa jurídica da propriedade privada:

A resposta de Locke é engenhosa . O que concede um título à propriedade privada , mesmo no estado de natureza, é o trabalho. Meu trabalho é sem dúvida minha posse; e ao misturar meu trabalho aos bens naturais, extraindo água, limpando florestas, arando o solo e colhendo frutos de meu labor que posso consumir e somente à quantidade de terra que posso cultivar e utilizar (TG, V, 48). O que adquiri dessa maneira posso contudo legar a meus filhos; o direito de herança é natural e precede qualquer codificação civil (Kenny, 2009. p. 227).

Com o nascimento da perspectiva do "self pontual", o indivíduo passa a ser concebido como um ser isolado e distinto do mundo que o cerca. Essa nova visão do "eu" como uma entidade separada do contexto externo propicia uma mudança significativa na forma como as pessoas entendem a posse. Com a ênfase na individualidade e na autonomia do *self*, surge a ideia de propriedade privada como um dos pilares centrais da vida cotidiana na sociedade moderna. Assim, a propriedade privada emerge como um conceito essencial que permeia todas as esferas da vida social e econômica, sendo difícil imaginar a era burguesa sem a presença marcante desse princípio fundamental.

Outrossim, como citado, John Locke (1973) defende a propriedade privada como direito natural baseado no trabalho e no direito de herança, precedendo as leis civis, o que torna evidente o estabelecimento de um fundamento sólido para a emergência e consolidação de tal conceito teórico-prático. Locke sustenta que o trabalho investido pelo indivíduo em recursos naturais confere-lhe um título legítimo sobre esses, o que reforça a importância do conceito de posse no contexto da autonomia e individualidade do *self*.

Assim, a concepção do "Self pontual" como uma entidade distinta do mundo exterior converge com a argumentação lockeana e destaca a centralidade da propriedade privada como um princípio essencial na estruturação das relações sociais e econômicas da modernidade.

Esse contexto muda não apenas a história do pensamento, mas também transforma nossas próprias relações ordinárias, pois a vida se desarticula do pensamento comunitária e se volta para a primeira pessoa:

É isso que distingue os autores clássicos dos que vieram depois de Descartes, Locke, Kant ou qualquer outro do mundo moderno. Voltar-se para si mesmo é agora voltar-se também e inevitavelmente para si na perspectiva de primeira pessoa - voltar-se para o self na forma de um self. É isso o que quero dizer com reflexão radical. Pois estamos tão impregnados dela que não podemos evitar a busca da linguagem reflexiva (Taylor, 2013. p. 229).

A emergência do eu reflexivo, centralizada na perspectiva da primeira pessoa, como uma característica distintiva do pensamento moderno, reflete uma transformação profunda nas relações humanas e na própria estrutura da sociedade. Ao deslocar o foco da vida comunitária para o indivíduo, a reflexão radical redefine não apenas o modo como concebemos o mundo, mas também como nos relacionamos com ele. Nesse sentido, a teoria contratualista de Rousseau, especialmente apresentada em seu livro "O Contrato Social" (1999), oferece uma visão profunda sobre a natureza do *self* e sua relação com a sociedade e a natureza. Para Rousseau, o *self* humano é fundamentalmente bom e livre, mas sua liberdade é constantemente restringida pela sociedade civilizada. Já no estado natural, o indivíduo era livre de amarras artificiais e vivia em harmonia com a natureza, de forma a seguir seus instintos e desfrutar de uma liberdade autêntica.

Em uma publicação anterior, "Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens", Rousseau mostra o momento que se deu início a essa problemática:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas bastantes simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado aos seus semelhantes: "Livrai-vos de escutar esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos, e a terra de ninguém!". Parece, porém, que as coisas já tinham chegado ao ponto de não mais poder ficar como estavam: porque essa idéia de propriedade, dependendo muito de idéias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de repente no espírito humano: foi preciso fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de idade em idade, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza (Rousseau, 2005, p. 61).

Dessa forma, Rousseau traz à tona uma visão oposta a John Locke. Como visto, para Locke a propriedade é um Direito natural que deve ser protegido como meio necessário a fim de que a liberdade possa ser efetivamente alcançada; já para Rousseau ela não é natural e nem necessária, ao contrário, é a responsável pelo início da desigualdade entre os homens e foi ela quem fez com que a liberdade, que era uma realidade no Estado de Natureza, fosse perdida com a origem da sociedade civil.

À medida que a sociedade se desenvolve, instituições como a propriedade privada e o governo são estabelecidas, o que acarreta em desigualdades e limita a liberdade natural do indivíduo. A busca pela propriedade privada leva à competição, ao conflito e à corrupção moral, alienando o *self* humano de sua vivência comunitária.

Dessa forma, Rousseau argumenta que a verdadeira liberdade só pode ser alcançada através da reconexão com a natureza e com o *self* autêntico. Em seu conceito de "*volonté générale*" (vontade geral), presente no capítulo III do Livro II do Contrato social (1999), ele propõe que a verdadeira liberdade reside na submissão das vontades individuais à vontade coletiva, ou seja, ao bem comum. Essa vontade coletiva, em última análise, reflete a harmonia natural que existia no estado de natureza, onde os indivíduos viviam em comunhão uns com os outros e com o mundo natural.

Assim, para Rousseau, a reconexão com a natureza não é apenas uma questão de retorno às origens, mas sim um caminho para recuperar a verdadeira liberdade e a autenticidade do *self* humano.

É através dessa reconexão que o *self* pode encontrar sua verdadeira essência e viver em harmonia consigo mesmo, com os outros e com o mundo ao seu redor. Então:

A vontade geral passa a existir quando "cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo" (CS I, 6). Esse pacto cria uma pessoa pública, um corpo coletivo e moral, o Estado ou povo soberano. Cada indivíduo é ao mesmo tempo um cidadão e um súdito: como cidadão ele partilha a autoridade soberana, como súdito deve obediência às leis do Estado. (Kenny, 2017, p. 332).

Esse pacto estabelece uma pessoa pública, representada pelo Estado, no qual cada indivíduo é simultaneamente um cidadão e um súdito.

Entretanto, Rousseau ressalta que a vontade geral não é necessariamente idêntica à vontade unânime de todos os cidadãos, pois esta última pode ser influenciada por interesses privados em detrimento do interesse comum. Como Kenny destaca:

Ela (a vontade geral) não é o mesmo que a vontade unânime de todos os cidadãos: Rousseau distingue a "vontade geral" da "vontade de todos". Uma vontade individual pode ir contra a vontade geral. "Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade

geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado, e não passa de uma soma das vontades particulares” (CS II, 3). Deveríamos dizer então que a vontade geral deve ser identificada com a vontade da maioria dos cidadãos? Não, pois as deliberações de uma assembleia popular não são de modo algum infalíveis: os votantes podem padecer de ignorância ou ser guiados por egoísmos individual. (p. 332)

Com isso, em Rousseau há uma individualização política do *self*, como bem entende Charles Taylor:

podemos considerar Rousseau um dos originadores do discurso do reconhecimento. Não digo isso porque ele use o termo, mas porque ele começa a refletir sobre a importância de respeito igual e, com efeito, lhe dá o caráter de fator indispensável à liberdade. Rousseau, como é bem sabido, tende a opor uma condição de liberdade-na-igualdade a uma condição caracterizada pela hierarquia e pela dependência do outro. Nesse Estado, você depende dos outros não simplesmente porque eles detêm poder político, ou porque você precisa deles para a sobrevivência ou o sucesso nos projetos que valoriza, mas sobretudo porque você anseia por obter sua estima. A pessoa dependente do outro é um escravo da “opinião” (Taylor, 2000 p. 255)

A partir das reflexões de Rousseau, percebe-se que a busca pela estima desempenha um papel fundamental na dinâmica social. Para ele, a dependência política entre os indivíduos está intrinsecamente ligada à busca por reconhecimento por parte do outro. Essa dinâmica cria uma hierarquia na qual os indivíduos competem não apenas por poder político, mas também por reconhecimento social, por isso a igualdade plena, tal qual existia no estado natural, é impossível na sociedade civil. Nesse mesmo sentido, em "Emílio" (Rousseau *apud* Taylor, 2000), sugere que mesmo na aparente relação entre escravos e senhores, ambos são, de certa forma, dependentes da estima mútua. O senhor sente uma espécie de prazer pelo simples fato de estar acima do escravo, o que o faz ser também um escravo dos seus desejos. Rousseau critica isso e, assim, em certa medida se aproxima do pensamento estoico como disserta Taylor (2000, p. 256), ao negar o prazer não natural e não necessário.

Na percepção dessa notável busca por estima, o autor francês faz o movimento de, novamente, trazer a reflexão para o interior do homem, pois a busca de estima é, no fim, uma busca por subjetivação:

Uma nova ética da natureza surge com o expressivismo romântico e dá esse passo.

Rousseau ampliou imensamente a esfera da voz interior. Agora podemos conhecer a partir de nosso interior, dos impulsos de nosso próprio ser, o que a natureza marca com significativo. E nossa felicidade suprema é viver em conformidade com essa voz, isto é, ser interinamente nós mesmos. [...]

Rousseau está na origem de grande parte da cultura contemporânea das filosofias de auto-exploração, assim como dos credos que fazem da liberdade autodeterminante e chave para a virtude (Taylor, 2013, p. 464).

Nessa seara, Immanuel Kant entra na história da filosofia como uma representação significativa do pensamento liberal. Kant aborda não apenas a importância do indivíduo e da liberdade, mas também a relação intrínseca entre a moralidade interna e as ações externas dos indivíduos. Nesse sentido, ele aprimora as ideias de Rousseau e destaca a necessidade de uma harmonia entre o mundo interno do indivíduo e suas manifestações fenomenológicas externas. Assim, conseguiu se aprofundar na compreensão não apenas dos fundamentos da ética, mas também do papel da razão na orientação das ações morais.

Kant fornece uma base firme, porém nova, à subjetivação ou internalização das fontes morais que Rousseau inaugura. A Lei moral é o que vem de dentro; não pode mais ser definida por qualquer ordem externa. Porém, tampouco é definida pelo impulso da natureza em mim, mas apenas pela natureza do raciocínio, pelo que poderíamos chamar de procedimentos do raciocínio prático, que exigem que se aja de acordo com princípios gerais (Taylor, 2013, p. 466).

Já Kant inicia uma jornada por uma justiça procedimental. Para o autor alemão a razão guia os atos humanos, então o *self* kantiano é uma criatura essencialmente racional e dessa razão devem partir todos os seus atos práticos. A razão legisla para si mesma, assim, cada um pode decidir sobre como agir na prática e é isso que cria a moral, nas palavras do autor “só as ações realizadas por dever têm valor moral, isto é, são próprias de uma boa vontade” (Kant, 2011, p. XXVIII). Taylor interpreta isso dizendo que:

Nosso reconhecimento de que a ação racional se situa infinitamente acima do resto do universo, porque só ela tem dignidade, traz consigo um espanto que nos capacita moralmente. **Na teoria de Kant, a ação racional é o bem constitutivo.**

Não desejo nem por um minuto minimizar a tremenda importância desse movimento de internalização do humanismo moderno, que já não reconhece bens constitutivos exteriores a nós. Ele envolve uma verdadeira revolução na consciência moral.

[...]

Como o mostra o caso kantiano, uma concepção inteiramente imanente do bem é compatível com o reconhecimento de que existe

algo cuja contemplação inspira nosso respeito, o qual, por sua vez, nos capacita. O que quer que cumpra esse papel desempenha a função de uma fonte moral; tem lugar análogo na vida ética dos kantianos à ideia do bem entre os platônicos (Taylor, 2014, p. 129. Grifei).

Kant estabelece uma conexão sistemática entre os fins que os seres humanos criam para si e os fins que utilizam para considerar a humanidade tanto em si mesmos quanto nos outros como fim em si mesma. Nesse processo, os seres livres estabelecem uma interligação por meio da criação de leis comuns, culminando no que ele denomina de "reino dos fins".

No pensamento kantiano, o Direito é definido como "o conjunto das condições por meio das quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o arbítrio de outro, segundo uma lei universal da liberdade" (Weber, 2013, p. 42 *apud* Kant, 1982, p. 337). Em outras palavras, o direito kantiano representa o limite racional acordado entre indivíduos livres para que possam conviver em sociedade. Assim, embora Kant seja liberal, é possível identificar uma aproximação com um ideal comunitário, uma vez que o indivíduo kantiano tem a liberdade de buscar sua própria vida de acordo com sua razão, desde que isso não viole a liberdade e dignidade de outros indivíduos. O *self* kantiano também possui uma noção de bem a ser seguida, sendo essa aquela que a razão determina, desde que não interfira na liberdade alheia.

Desta feita, Kant também apresenta uma visão teleológica, em que o fim humano é a própria liberdade. Nas palavras de Paul Guyer (2002, p. 184): "A lei moral exige um fim de valor absoluto, nomeadamente a liberdade humana, mas a liberdade humana não pode ser exercida sem fins mais particulares, os quais podem ser sugeridos apenas pela natureza".² Assim, para Kant, o fim que orienta as ações humanas é a liberdade, que se manifesta e se realiza ao seguir os fins sugeridos pela natureza racional.

Entre esses fins, se encontra a própria defesa da dignidade humana, pois ao se enunciar no imperativo categórico que a humanidade deve ser usada sempre como fim em si mesma e nunca como meio há uma defesa do coletivo como um desses fins sugeridos pela natureza.

² Texto original: *the moral law requires an end with absolute worth, namely human freedom, but human freedom cannot be exercised without more particular ends, which can only be suggested by nature.*

Ademais, Kant propõe em seu texto “A religião dos limites da simples Razão” (1993) o “reino dos fins”, entendendo nesse livro a necessidade de fins para a vida humana, bem como a necessidade de uma noção religiosa para que a moral possa se sustentar.

Essa concepção religiosa tem início com o que ele classifica como “Religião histórica”, que se refere à fé reconhecida e doutrinária, considerada positiva desde que não contradiga os preceitos da razão. Essa religião, segundo ele, conduz à “fé racional”, que atinge seu ápice na comunidade ética (Kant, 1993, p. 187), uma entidade livre e racional. Essa jornada culmina no que ele descreve como o “reino de Deus na terra”.

Para Kant o homem mesmo sendo livre possui uma vocação para pertencer a essa comunidade ética, pois essa é a vontade divina. Entretanto, é necessário uma espécie de conversão pessoal do humano para apagar o princípio mau que possui em si.

Nessa discussão sobre a origem histórica da visão subjetivista, a interpretação kantiana importa no tocante ao fato que ele ao mesmo tempo individualiza e universaliza a moral. Cada indivíduo legisla para si mesmo, mas com uma finalidade universal. O contrato social aqui é o meio pelo qual a liberdade pode ser vivenciada e nisso livre é o indivíduo capaz de seguir as leis universais.

Quando Habermas discute com Taylor em seu livro “A inclusão do outro”, dá continuidade a essa visão jurídica kantiana, mostrando de maneira clara como essa perspectiva ao mesmo tempo influenciou o Direito contemporâneo e a visão subjetivista do *self*.

Uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito. E tais autores só são livres enquanto participantes de processos legislativos regrados de tal maneira e cumpridos sob tais formas de comunicação que todos possam supor que regras firmadas desse modo mereçam concordância geral e motivada pela razão (Habermas, 2002, p. 242).

Por fim, após explorar a interiorização radical proposta por Descartes e a ênfase na razão como fonte de autoridade moral durante a modernidade, torna-se evidente que essas ideias pavimentaram o caminho para um novo paradigma filosófico que ecoou nas correntes de pensamento subsequentes, entre as quais

destaca-se o romantismo, movimento do final do século XVIII que reagiu à racionalidade excessiva da modernidade, de modo a valorizar a emoção, a intuição e a subjetividade como formas legítimas de conhecimento e expressão.

2.5 A herança romântica

Ao se compreender a transição da modernidade para o romantismo, percebe-se uma continuidade na valorização do *self*. Enquanto Descartes colocou o indivíduo no centro da investigação filosófica ao defender a primazia da razão, os românticos ampliaram essa perspectiva ao celebrar a liberdade criativa, a imaginação e a conexão com a natureza como elementos essenciais da existência humana.

Portanto, ao se adentrar no universo do romantismo, pode-se enxergar não apenas uma ruptura com o racionalismo rígido do cartesianismo, mas sim uma continuação da busca pela compreensão do *self* e do mundo ao seu redor, agora permeada por uma sensibilidade e uma abertura às dimensões subjetivas da experiência.

Perpetuando esse cenário filosófico do final do século XVIII e início do século XIX, o romantismo emergiu como uma estética que valorizava a expressão emocional, a individualidade e a busca pela autenticidade. Este movimento surgiu como uma reação ao racionalismo e à uniformidade cultural do Iluminismo, pois buscou resgatar a singularidade e a espiritualidade perdidas em meio à crescente industrialização e racionalização da sociedade europeia da época.

Nesse cenário, figuras como Johann Gottfried von Herder, aluno direto de Kant, desempenharam papéis centrais ao enfatizarem a importância das experiências individuais, das emoções e das tradições culturais específicas de cada povo. Herder argumentava que a verdadeira compreensão da humanidade só poderia ser alcançada através do reconhecimento e valorização das diferenças individuais e das particularidades culturais de cada sociedade (Ferreira Neto, 2018).

Assim, o romantismo alemão, ao destacar a subjetividade, a intuição e a valorização do eu autêntico, marcou uma mudança radical na forma como a sociedade e a cultura eram percebidas. Este movimento pode prosseguir com as reflexões iniciadas por pensadores como Immanuel Kant, pois ofereceu uma

nova perspectiva sobre a identidade humana e sua relação com a moralidade e a liberdade.

Portanto, o romantismo alemão representou um momento significativo na história do pensamento ocidental, não apenas na literatura, na arte e na música da época, mas também na filosofia. Taylor entende que isso fundou o ideal de “autenticidade” e Herder foi uma figura central para que isso acontecesse:

Herder passa adiante a ideia de que cada um de nós tem um jeito original de ser humano. Cada pessoa tem a própria “medida”, na sua maneira de dizer. Tal ideia entrou profundamente na consciência moderna. E também é novidade. Antes do final do século XVIII ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tinham esse tipo de significado moral. Há certo modo de ser humano que é o meu modo. Sou convocado a viver deste modo, e não imitando o de outro alguém (Taylor, 2011, p. 39).

O conceito de autenticidade ganha força com essa perspectiva, pois não apenas é desaconselhável adaptar-se às exigências da conformidade externa, mas também é impossível encontrar um modelo de vida fora de si mesmo. O caminho para a fidelidade pessoal passa a residir na autodescoberta e na expressão autêntica do eu interior. Ser fiel a si mesmo implica em ser fiel à própria originalidade, um processo de autodefinição que só pode ser articulado e descoberto internamente. Ao expressar essa singularidade, o indivíduo se define e encontra o seu “verdadeiro eu”:

Não apenas não devo encaixar minha vida às demandas da conformidade externa; não posso sequer encontrar o modelo pelo qual viver fora de mim mesmo. Apenas posso encontrá-lo dentro de mim. Ser fiel a mim significa ser fiel a minha própria originalidade, e isso é uma coisa que só eu posso articular e descobrir. Já articular isso eu também me defino (Taylor, 2011, p. 39).

Dessa feita, o século XVIII marca um ponto crucial na história humana, pois é nessa época que surge o ideal de autenticidade. Torna-se popular a ideia de que cada indivíduo deve se destacar e ser fiel ao seu próprio interior, ao em vez de imitar as outras pessoas. No entanto, essa noção, como será discutido nos capítulos seguintes, revela-se muitas vezes como uma ilusão vaga e superficial.

Nessa perspectiva, a transformação da arte reflete esse novo paradigma de maneira profunda e significativa. Anteriormente, a arte era amplamente vista como uma mimese, uma imitação da realidade, conforme proposto por

Aristóteles. Além disso, acreditava-se que a arte servia como um meio de transcendência, permitindo ao homem acessar as verdades eternas do cosmos, como defendido por Pitágoras, sobretudo através da música, entendida como uma manifestação pura da matemática; ou ainda, estabelecer uma conexão com o divino, conforme a perspectiva medieval, expressa no canto gregoriano. No entanto, no período pós-romântico, a arte é predominantemente concebida como um meio de expressão pessoal e individual.

Com o advento do Renascimento, o antropocentrismo tornou-se um ideal artístico presente até mesmo nas obras religiosas, resultando, por fim, em um processo evidente de secularização. Segundo Herder (*apud* Taylor, 2013, p. 485), o artista é equiparado a um deus criador que faz da arte sua expressão individual, única e criativa. Essa transformação radical na percepção da arte reflete a ascensão do individualismo e a valorização da subjetividade, mas não se limita a isso; ao contrário, continua a se expandir. Após o século XVIII, a ênfase na autenticidade e na expressão pessoal prosseguiu nos períodos subsequentes da história e moldou ainda mais não apenas a arte e a cultura, mas também a vida cotidiana.

Na Era Vitoriana, por exemplo, o ideal de autenticidade coexistiu com uma crescente preocupação com a moralidade e os valores tradicionais. No entanto, mesmo dentro desse contexto conservador, houve movimentos artísticos e literários que desafiaram as convenções da época e buscaram uma expressão mais livre e individual.

Taylor associa isso ao fato de que entre as heranças que recebemos do Iluminismo, a mais marcante, na perspectiva moral, foi a busca pela redução do sofrimento humano (2011, p. 505). Isso resultou na benevolência universal como meta por parte do sujeito, que agora se encontra livre e dotado de uma vontade autodeterminante, conforme proposto, de forma mais notória, por Kant em sua "Paz Perpétua". Como expresso no subtítulo desse escrito kantiano, tal meta é um "Projeto Filosófico" que, ainda que não seja alcançado, deve ser perseguido como ideal, uma premissa que também foi posta em prática. Entre os exemplos dessa prática pode-se citar as diversas Declarações de Direitos Humanos que buscaram implementar esse projeto de justiça universal (Taylor, 2011, p. 506) como uma realidade prática, culminando, posteriormente, na criação da própria ONU.

No momento seguinte, a “*Belle Époque*”, que coincide com o final da era vitoriana, se caracterizou como um período de grande efervescência cultural na Europa, caracterizado pelo otimismo, inovação e uma ênfase renovada na expressão individual, podendo ser considerado como a expressão máxima do projeto iluminista. Artistas como os impressionistas na pintura e os simbolistas na literatura exploraram novas formas de representação e subjetividade, na busca por capturar as nuances da experiência humana de maneira mais pessoal e emocional. Nesse sentido, como aponta Taylor (2011, p. 505), "somos continuadores dos românticos", pois seus ideais continuam a ser vistos ordinariamente.

Ainda que no período das guerras e entre guerras do século XX, desafios sem precedentes efervesceram para a arte e a cultura, tal continuidade do romantismo não se findou. A devastação e a instabilidade política estimularam uma reavaliação radical das convenções estéticas e sociais. Movimentos artísticos como o dadaísmo e o surrealismo surgiram como respostas diretas ao caos e à alienação da guerra, de modo a desafiar as noções tradicionais de arte e realidade e reafirmar, novamente, o valor subjetivo de cada indivíduo.

Pode-se ainda compreender que essa tendência de ruptura com as normas estabelecidas, o que enfraquece axiologicamente o Direito, e, por fim a busca pela expressão individual atingiu seu ápice no movimento da contracultura nas décadas de 1950 e 1960. A contracultura representou uma rejeição aberta das instituições e valores dominantes, promovendo a liberdade pessoal, a experimentação artística e a busca por uma sociedade mais igualitária e justa. Esse movimento foi marcado por uma série de eventos e manifestações culturais que desafiaram as convenções sociais e políticas da época. Um exemplo emblemático desse espírito foi o Festival de *Woodstock*, ocorrido em 1969 nos EUA, que se tornou um símbolo da liberdade individual. Esse evento massivo reuniu centenas de milhares de jovens em um ambiente em prol da paz, música e celebração, representando a concretização prática de um ideal de subjetividade autêntica que antes era apenas uma aspiração utópica.

Em suma, a valorização da autenticidade e da expressão individual tem sido um tema central na história da arte e da cultura desde o século XVIII até os movimentos mais radicais do século XX. Essa valorização moldou profundamente a forma como se percebe o mundo e o indivíduo se expressa

através da arte. No entanto, como demonstrado, essa trajetória em direção à visão subjetiva do *self* foi acompanhada por uma extensa jornada filosófica, cujas reflexões e debates contribuíram significativamente para a construção desse entendimento contemporâneo do *self*.

Assim, a autenticidade é um conceito muito novo na história humana. Como foi debatido, tal ideia era inimaginável aos gregos e aos medievais, mas, mesmo em pouco tempo, está em crescente enraizamento não apenas no discurso, mas nos atos práticos dos indivíduos, o que causa reflexos também nas relações jurídicas.

Os Direitos subjetivos emergiram como tema central de debate, o que Taylor não classifica nem como intrinsecamente positivo ou negativo, mas sim como um fato inegável. No entanto, a desarticulação do indivíduo de seu contexto social e cultural tem gerado desafios significativos, como apontado por autores contemporâneos, dentre os quais alguns como Kierkegaard se destacam nessa interpretação, segundo Taylor.

O *self* jurídico é fruto da articulação linguística de sua comunidade. Contudo, nesse cenário, muitas vezes ele se vê desarticulado dela. Uma face central disso é o distanciamento entre as leis e o discurso daqueles submetidos ao poder estatal, o que resulta não apenas no enfraquecimento da estrutura do Estado em si, mas também na deterioração das garantias fundamentais, incluindo as liberdades dos cidadãos. Essa desconexão entre o indivíduo e o sistema legal apresenta desafios significativos que serão explorados e compreendidos mais profundamente no capítulo seguinte.

3. OS LABIRINTOS ÉTICOS DA MODERNIDADE: o mal existente na ausência referencial do bem

Ao refletir sobre o dilema interno da existência de Deus, que não só simboliza a bondade infinita, mas é a própria manifestação do Sumo Bem, Santo Agostinho (1995) se confronta com a conhecida questão: como o mal pode existir se Deus é bom e tudo que existe veio dele? E ele responde a essa pergunta com a compreensão de que o mal não é uma entidade substancial e autônoma, mas sim a ausência do bem, evidenciada pela falta de sua presença efetiva.

Nesse contexto, o mal não é uma entidade independente, mas uma lacuna, uma ausência diante da presença existencial do Sumo Bem. Essa concepção esclarece a natureza supostamente dualista do universo e evidencia, novamente, a influência platônica em Agostinho, ademais tanto incita uma reflexão profunda na tradição filosófica sobre a relação entre o bem e o mal, bem como demonstra sua influência na existência humana, conforme discutido nesta pesquisa. O surgimento dessa perspectiva foi então de notável importância, pois ofereceu à tradição ocidental uma nova maneira de entender a coexistência do bem e do mal no mundo, e o papel que ambos desempenham na vida humana e nas relações sociais.

Entretanto, embora essa possa parecer uma concepção excessivamente abstrata, a fundamentação filosófica subjacente a essa construção conceitual do "mal" é notavelmente precisa. O Santo Doutor conclui que as coisas só podem se corromper porque possuem uma essência intrinsecamente boa; sem a presença inicial do bem, o mal não poderia surgir. Assim, se todo o bem que reside nas coisas fosse eliminado, elas deixariam de existir (Boehmer; Gilson. 2019, p. 146-147). Portanto, o bem, representado por Deus, é a força que possibilita a existência de tudo o que conhecemos. Esse entendimento produz, por fim, uma interconexão necessária entre a bondade e a própria existência humana e resulta, por fim, na busca necessária por uma ordem.

É nesse sentido que Agostinho entende que a comunidade deve ser ordenada e movida pelo amor, pois, para ele, é na ordenação do amor que advém a virtude. Dessa forma, todas as sociedades têm como objetivo comum a busca pela paz, e essa paz só pode ser alcançada através da ordem (Boehmer; Gilson. 2019, p. 146-147). Para esse autor, uma comunidade ideal é aquela na

qual seus membros se empenham coletivamente pela busca ordenada de uma vida virtuosa e o Direito é essencial nisso, pois norteia os atos dessa comunidade em direção ao bem que deve ser buscado.

3.1 A “Secular Age”

Como discutido no capítulo anterior, essa perspectiva de uma ordem cósmica universal foi gradativamente perdida à medida que a busca pela subjetivação do indivíduo moderno se intensificou. Como resultado desse processo, Taylor (2010) cunhou o termo “*Secular Age*” em uma de suas obras mais renomadas, que leva o mesmo título, *Secular Age*, com o objetivo de caracterizar a era histórica contemporânea.

Por consequência, compreender o conceito de *Secular Age* é necessário para se analisar a problemática tayloriana existente no conflito da visão liberal frente à visão comunitária do *self*, pois, como já fora debatido, na contemporaneidade não se busca mais, de maneira geral, nem uma ordem cósmica e nem outras formas de ordenação como a religiosa, o que resulta em um *self* que se encontra perdido de horizontes de significação axiológicos.

Assim, para Taylor uma sociedade Secular é aquela na qual a escolha de crer ou não em Deus se tornou apenas mais uma entre as outras escolhas rotineiras e pessoais possíveis, então vivemos:

a passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada (Taylor *apud* Smith, 2021, p.46).

Nesse cenário, a emergência da secularidade na modernidade representa uma mudança fundamental na forma como o *self* se articula e se relaciona com o mundo ao seu redor. Essa mudança se deu, sobretudo, para Smith (2021, p. 54) em sua interpretação de Taylor, por três transformações que aconteceram na passagem da mentalidade do medievo para a modernidade: a) a perda do pensamento metafísico, pois antes o cosmos operava de modo semiótico de forma a apontar para uma ordem que elevava o *self* para uma ordenação superior a si próprio; b) a mudança na compreensão anterior na qual a própria estrutura da sociedade estava fundamentada em uma ordem celestial superior a ela; e c) o desencantamento do mundo, que outrora era percebido como repleto

de presenças e significados que transcendiam sua autossuficiência. Essas transformações contribuíram para uma nova forma de conceber o *self* em sua relação com o universo, o que possibilitou a secularidade vir a se tornar um fenômeno responsável por moldar não apenas a esfera religiosa, mas também a percepção e a experiência humana como um todo.

É evidente que, antes da modernidade, havia uma clareza quanto ao caminho a seguir para ser virtuoso. Nesse sentido, Taylor, em uma entrevista ao Instituto Humanitas Unisinos (IHU), discute como de forma quase simultânea no mundo antigo surgiram quatro figuras que propuseram caminhos com uma finalidade universal de virtude a ser seguida, sendo eles: Confúcio; os profetas hebreus; Buda; e os filósofos gregos.

Como já visto, na antiguidade se destacou uma dessas quatro figuras, Aristóteles - o “produto final” da tradição filosófica clássica grega, já que é sucessor de Sócrates e de Platão -, que deixou um legado denso para a posterioridade ao propor a conformidade com a ordem natural como meio pelo qual o indivíduo poderia se alinhar ao ordenamento cósmico. No medievo, o caminho para a virtude seguiu os profetas antigos de Israel e passou a envolver a adesão aos mandamentos divinos, nesse contexto, a noção de ser cidadão se confundia com a própria identificação de pertencimento como membro da Igreja. No entanto, na modernidade, a clareza desapareceu. Não há mais um caminho definido e claramente certo na opinião pública para se tornar bom. A maneira pela qual um indivíduo se tornará virtuoso tornou-se mais uma entre as muitas escolhas em seu horizonte, e, com exceção das ações proibidas pelo Direito, até mesmo ser ou não ser bom tornou-se opcional.

Há um problema nisso, pois Taylor compreende que a vida humana não consegue ser plenamente vivenciada sem uma dimensão axiológica de significados. Nesse instante da história, o mundo pós-moderno³, passou a vigorar o que ele chama de “humanismo exclusivo”, visão que adota uma abordagem mais secular e naturalista e entra em conflito com o próprio romantismo debatido no capítulo anterior. Assim, “uma vez esvaída de crenças religiosas e metafísicas, restam-nos apenas os desejos humanos comuns, e

³ O pós-modernismo é uma forma utilizada por diversos autores para denominar o movimento cultural e intelectual que emergiu após a Segunda Guerra Mundial.

estes constituem a base do nosso humanismo moderno” (Taylor *apud* Smith, 2021, p.84).

Portanto, na transição para a era pós-moderna, observa-se uma profunda reconfiguração moral que acompanha a secularização da sociedade “a batalha entre o iluminismo e o romantismo” ainda vigora em nossa sociedade e um dos vários aspectos disso observado ordinariamente é a luta entre os de orientação tecnológica e os de orientação ecológica (Taylor, 1997, p. 529).

Nesse cenário, o *self* se encontra imerso em uma busca incessante por significado e autenticidade. Ele enfrenta um conflito intrínseco entre a busca pela autorrealização e a necessidade de um sentido normativo e ontológico para sua própria existência. Nessa nova ordem moral secularizada, o indivíduo se vê diante do desafio de conciliar suas aspirações individuais com as demandas de uma ética coletiva, em um contexto onde valores tradicionais muitas vezes se desvanecem em prol de uma liberdade interpretativa cada vez mais ampla. Assim, a era secular não apenas redefine as bases sobre as quais o ser humano constrói sua identidade e moralidade, mas também coloca em questão as noções preexistentes de dever e propósito, desafiando-o a encontrar um equilíbrio entre sua busca por realização pessoal e a necessidade de conexão com um sentido mais amplo de significado e pertencimento. É esse o cenário que o *self* se encontra.

3.2 Os três “Mal-Estares”

Em “A ética da Autenticidade” (2011), Taylor inicia sua discussão com o entendimento que a era moderna é vista como o “início do declínio” (p.11). Tal declínio são os três mal-estares que, como ele vai sustentar em sua argumentação, passaram a ser vividos de forma hodierna a partir de então.

O primeiro desses mal-estares que desarticularam o *self* é o individualismo. Entretanto, é importante ter em mente a ressalva que ao se examinar as obras deste autor torna-se evidente que ele não critica a liberdade em si mesma; pelo contrário, reconhece-a como uma conquista significativa em várias esferas da vida, mas o problema é que, em regra, os indivíduos não percebem como o individualismo traz consigo diversos males.

A ascensão da liberdade moderna ocorreu à custa da diluição dos horizontes morais que anteriormente conferiam sentido às interações sociais e

individuais. Esse declínio dos referenciais morais tradicionais resultou em um processo de desencantamento do mundo moderno, no qual as dimensões espirituais e éticas foram gradativamente eclipsadas pela autonomia individual. Assim, embora a liberdade privada seja celebrada como um valor fundamental, sua implementação desenfreada e desvinculada de um arcabouço moral mais amplo levou a um cenário de desencanto e fragmentação social:

A preocupação de que o indivíduo perdeu algo importante com os horizontes sociais e cósmicos maiores de ação tem sido expressa de maneira repetida. **Alguns têm escrito sobre isso como a perda da dimensão heróica da vida. As pessoas não possuem mais a sensação de um propósito maior, de algo pelo qual vale a pena morrer.**

[...]

As pessoas perderam a visão mais abrangente porque se centraram na vida individual. A igualdade democrática, diz Tocqueville, orienta o indivíduo para si mesmo, *“et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre coeur”*. ⁴Em outras palavras, **o lado sombrio do individualismo é o centrar-se em si mesmo, que tanto nivela quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre em significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade** (Taylor, 2011, p.14, grifei).

Desta feita, esse individualismo limita o horizonte valorativo da ação humana e possibilita que o segundo mal-estar possa vir à tona: a primazia da razão instrumental.

Muito próximo do ideal utilitarista, a primazia da razão instrumental é uma tendência que busca instrumentalizar a capacidade humana de raciocínio, de modo a aplicar o cálculo mais econômico dos meios a serem buscados para se atingir determinados fins. Nesse paradigma, a eficiência na obtenção de resultados passa a ser priorizada em detrimento de considerações éticas mais amplas, podendo levar a uma visão reducionista das relações humanas e sociais e, após a análise aqui construída da subjetividade, é lógico entender que esse momento da história humana tenha chego, afinal:

uma vez que a sociedade não possui mais uma estrutura sagrada, que os arranjos sociais e os modos de ação não estão mais fundamentados na ordem das coisas ou na vontade de Deus, eles estão, em certo sentido, “disponíveis”. Podem ser definidos tendo suas consequência voltadas para a felicidade e o bem-estar (Taylor, 2011, p.14).

⁴ Tradução livre: E ameaça finalmente encerrá-lo completamente na solidão de seu próprio coração. No texto original essa citação encontra-se também em francês.

A ordem de valores não está mais sedimentada nem no cosmos e nem na vontade divina, o bem estar tornou-se, na perspectiva tayloriana, a meta. Assim, o autor entende que as criaturas perderam o seu significado na hierarquia dos seres. Desta feita, o ser humano perde sua dignidade que antes era vista como prioritária entre todos os seres e tanto ele quanto as outras criaturas tornaram-se matéria prima e instrumento para serem usados em projetos ditados pela razão instrumental (Taylor, 2011, p. 14).

A vida humana, outrora valorizada como um fim em si mesma, passou a ser tratada como uma medida monetária, sujeita até mesmo à atribuição de valores tributáveis (Taylor, 2011, p. 15).

Taylor reconhece que essa mudança de perspectiva possui, em certo sentido, um caráter bom e libertador, pois permite uma maior flexibilidade nas escolhas individuais. No entanto, os efeitos colaterais desse paradigma são inegáveis e precisam ser discutidos.

O mal-estar gerado permeia não apenas as esferas individuais, mas também as estruturas políticas. Decisões são frequentemente tomadas com base em análises de eficiência e em uma equação fria de “custo-benefício”, relegando a ética e os valores humanos a um plano secundário. Assim, a instrumentalização da vida humana para fins utilitários não apenas mina sua dignidade intrínseca, mas também corrói os alicerces éticos sobre os quais a sociedade se sustenta, o que gera um profundo desencanto em relação aos ideais humanitários e à busca por um bem comum mais elevado.

Outrossim, a instrumentalização da vida humana e a prevalência da razão instrumental têm implicações profundas e multifacetadas no campo jurídico. A abordagem utilitarista, que busca maximizar o benefício e minimizar o custo, muitas vezes se reflete em políticas legais e decisões judiciais e relega a ética e os valores humanos a um segundo plano.

Já que não há mais nem um Direito natural cósmico e nem um divino, os indivíduos não possuem mais uma dignidade intrínseca a ser respeitada pelo simples fato de serem pessoas humanas.

Nesse vácuo axiológico, o enfraquecimento da teoria contratual da ética protestante permeia o mesmo rumo; o liberalismo em sua essência protege os indivíduos *per si e atribui* dignidade primeira tanto ao Direito à vida quanto a liberdade, mas esse esvaziamento de um horizonte de significados desnuda o

cidadão das proteções que outrora resguardavam sua dignidade. Como resultado, em certas legislações e contextos, a dignidade humana pode ser sacrificada em prol de objetivos pragmáticos ou econômicos se o Direito, como regra máxima e pura, positivar tanto. O que expõe que o positivismo puro pode ser problemático aos indivíduos ao os colocar em uma situação de vulnerabilidade ainda maior perante as forças do poder e da mercantilização da vida.

Assim, pode haver uma tendência das cortes em favorecer decisões que priorizam a eficiência da maximização quantitativa de determinado bem, inclusive monetário, em detrimento de considerações éticas e humanitárias. Essa inclinação pode se manifestar em diversas áreas do direito o que, em consonância com Taylor, reflete uma crescente instrumentalização da razão em detrimento da justiça e dos valores humanos, pois quanto se perde o referencial do bem, a justiça também é afetada.

Muitas vezes, os magistrados se veem compelidos a seguir essa lógica devido à rigidez encontrada no direito positivo rígido e esvaziado de caracteres principiológicos, que carece de um fundamento de valores éticos mais abrangente. Como resultado, acabam por se tornarem agentes de perpetuação desse sistema, contribuindo para a crescente instrumentalização da prática jurídica e para a perda de sua função primordial de garantir a justiça e a dignidade humana de forma articulada, pois não há mais um pano de fundo valorativo que o efetive a não ser sua imposição forte e ameaçadora. Sobre tanto, Taylor disserta que:

Essa sensação de ameaça é aumentada pelo conhecimento de que tal primazia não é apenas uma questão de uma orientação talvez inconsciente para a qual somos estimulados e atraídos pela era moderna. Como tal, seria difícil o bastante combatê-la, mas pelo menos talvez cedesse à persuasão. No entanto, também é claro que mecanismos poderosos da vida social nos pressionam nessa direção. Uma gerente independente, apesar da própria orientação, pode ser forçada pelas condições do mercado adotar uma estratégia maximizadora que acha destrutiva. Um burocrata, apesar de sua visão pessoal, pode ser forçado pelas regras sob as quais opera a tomar uma decisão que ele sabe ser contra a humanidade e o bom-senso (Taylor, 2011, p. 17).

Nesse cenário pós-moderno, a condição é repressora à própria liberdade que fora tanto buscada e almejada outrora, como veremos no terceiro dos “mal-

estares". Para debater isso, Taylor recorda a ideia de Max Weber para quem vivemos em uma "Jaula de Ferro".

Weber postulou que a sociedade está progressivamente sendo moldada por ações motivadas pela razão instrumental, o que criou uma espécie de "Jaula de Ferro" da racionalidade. Essa metáfora tem por finalidade demonstrar a pressão social que tal autor diz ser enfrentada pelos indivíduos, tanto externamente, proveniente dos outros, quanto internamente, oriunda de suas próprias expectativas, para agir de maneira estratégica e vantajosa para consigo mesmo.

Para Weber, a modernidade apresenta em si uma grande contradição: suas promessas de emancipação individual são realizadas por meio do processo de racionalização, o qual, por sua vez, acarreta no risco não previsto de transformar-se em uma nova forma de servidão. Essa problemática da formação de indivíduos autônomos e racionais se manifesta no paradoxo da liberdade em relação aos antigos sentidos religiosos e mágicos, agora substituídos pela submissão a uma nova "Jaula de Ferro" (Thiry-Cherques, 2009).

Diante disso, Taylor adota uma visão mais moderada e não adere a essas perspectivas excessivamente restritivas e pessimistas. Ele reconhece que, embora nossos graus de liberdade estejam profundamente afetados, não chegam a ser nulos (Taylor, 2011, p. 17) e, portanto, não concorda plenamente com essas teorias, embora reconheça sua contribuição significativa para o debate.

Dessa feita, é inegável que o desencantamento do mundo, que se intensificou desde a época romântica, fragmentou a humanidade de três modos: (i) internamente, uma vez que gerou a dificuldade do *self* interpretar-se a si mesmo; (ii) nas relações interpessoais, já que desarticulou a relação comunitária; e (iii) em sua conexão com o mundo natural (Taylor, 2011, p. 96). Nesse contexto, a sociedade impulsiona os indivíduos em direção a um atomismo e instrumentalismo, e o Direito, quando desprovido de um fundamento significativo, torna-se um agente central nesse processo. Isso ocorre porque o Direito, sendo coercitivo e prescritivo, molda o modo de vida que os cidadãos devem viver de maneira obrigatória para permanecerem como membros de determinado Estado. Assim, "um público fragmentado, dividido em suas

preocupações, está de fato à deriva do que parece ser um destino inelutável que leva em direção à dominância da razão instrumental” (Taylor, 2011, p.100).

Essa desarticulação é dificultosa para o respeito à dignidade da pessoa humana, pois:

somos agentes corporificados, vivendo em condições dialógicas, habitando o tempo de uma maneira especificamente humana, isto é, dando sentido a nossa vida como uma história que liga o passado qual viemos a nossos projetos futuros isso significa que, se pretendemos tratar de maneira adequada um ser humano, temos que respeitar essa natureza corporificada, dialógica e temporal (Taylor, 2017, p. 105).

Conforme discutido anteriormente, a trajetória em busca da subjetividade contribuiu significativamente para a defesa, valorização e emergência dos direitos individuais. No entanto, essa evolução também revela uma contradição. O individualismo, que é o primeiro dos três mal-estares modernos, abriu caminho para a ascensão da razão instrumental, o segundo mal-estar, que, por sua vez, resultou na erosão da liberdade prática e na dificuldade de efetivar os direitos subjetivos e aí reside para Taylor o terceiro desses mal-estares:

as estruturas e instituições da sociedade industrial tecnológicas restringem severamente nossas escolhas, que elas forçam tanto as sociedades quanto os indivíduos a atribuir um peso à razão instrumental que, em uma deliberação moral séria, nós jamais atribuiríamos, e que pode até ser altamente destrutiva. Um caso em questão é a nossa dificuldade em enfrentar até mesmo ameaças vitais oriundas de desastres ambientais à nossa vida, como a diminuição da camada de ozônio. **A sociedade estruturada em torno da razão instrumental pode ser vista como impondo uma grande perda de liberdade, no indivíduo e no grupo** - porque não são somente nossas decisões sociais que são moldadas por essas forças. **Um estilo de vida individual também é difícil de sustentar contra a inclinação natural** (Taylor, 2017. p. 18, grifei).

Este cenário permeado pela predominância da razão instrumental exerce uma pressão sobre a ação humana e torna a liberdade para a escolha plena do estilo de vida uma façanha cada vez mais inalcançável. Na continuidade do texto supracitado, Taylor ilustra essa questão com o exemplo das dificuldades enfrentadas por aqueles que vivem em determinadas cidades sem possuir um veículo próprio. Embora internamente possam preferir um estilo de vida sem depender de automóveis, as circunstâncias locais os compelem a necessitar de um. Isso resulta em uma restrição à sua liberdade que vai além desse aspecto.

Um outro exemplo disso é o fato que desde os primórdios da industrialização europeia houve uma coerção do povo em direção às áreas urbanas, sendo um dos exemplos mais proeminentes desse fenômeno a política dos "*enclosures*" na Inglaterra. Por meio dessa política, as terras que outrora eram propriedade comum dos camponeses que nelas habitavam e dali tiravam seu sustento tornaram-se privadas, sendo estes camponeses obrigados a dali se retirarem. Com isso, a população viu-se forçada a migrar para os grandes centros urbanos, o que os transformou em mão de obra barata para a indústria nascente que necessitava de operários. De igual modo, ainda que esses não quisessem, a razão instrumental os impulsionou a tais centros e a tais formas de trabalho.

Na contemporaneidade, a falta de segurança emerge como uma outra manifestação palpável desse fenômeno. Em grandes centros urbanos, é fácil observar que à medida que um indivíduo prospera economicamente, ele se encontra cada vez mais compelido a adotar medidas defensivas, como o recurso a muros, sistemas de segurança privada e outras formas de proteção presentes em condomínios e edifícios. Embora essas pessoas não necessariamente almejem essa condição de vida, as circunstâncias contemporâneas as coagem nessa direção. De modo adicional, frequentemente, membros das camadas mais abastadas sentem-se pressionados a ostentar determinado estilo de vida para se conformarem com os padrões estabelecidos por sua classe social, o que, de fato, os distancia de uma autenticidade genuína, induzindo-os a replicar modelos de vida previamente definidos.

Mas, uma das manifestações mais marcantes desse fenômeno, reside no próprio Direito enquanto sistema linguístico. Como será discutido de forma mais abrangente posteriormente e como já fora citado, o Direito desempenha um papel dual: por um lado, possibilita a proteção e defesa das liberdades individuais; por outro, impõe ao cidadão a normativa estatal sob a qual nasceu, independentemente de sua vontade. Aqueles que optam por desobedecer a essa normativa enfrentam sanções que limitam ainda mais sua liberdade. Portanto, paradoxalmente, para preservar a liberdade no sentido liberal dessa como uma negativa, é muitas vezes necessário renunciar parcialmente a ela, pois a não conformidade resultaria na restrição de uma parcela ainda maior dessa liberdade.

A visão atomista é então restritiva à própria liberdade, no tocante que quanto mais o *self* se fecha em si, mais limita sua própria ação. Assim, a autenticidade, como entende Taylor, não é, novamente, um problema em si, mas a forma pela qual está sendo buscada sim:

O mal-estar da modernidade está não na busca da autenticidade, mas na sua realização equivocada. Ao estar centrado numa vida egocêntrica, o homem moderno se limita a buscar o seu bem-estar. Cria-se, assim, um obstáculo à percepção de fins superiores aos do individualismo. Centrando-se em si mesmo o individualismo empobrece os significados de valor concernentes aos outros e à sociedade (Araujo, 2004, p.170).

Conforme se desarticulada da comunidade que está inserido, o *self* se perde de qualquer referencial, não possui mais uma gama de opções para buscar realizar e se mecaniza de forma a perder a dimensão axiológica de sua vida. Com isso, suas ações tendem a ser impulsivas e carentes de uma motivação consciente, o que o torna suscetível a influências ideológicas extremas, inclusive as autoritárias:

Fechado em si mesmo, o homem contemporâneo não encontra motivação para buscar o seu real *self*, isto é, sua autenticidade como pessoa. O domínio dos processos da racionalização das ações humanas também contribui para a mecanização da vida dos indivíduos, que se limitam a reproduzir formas comportamentais sem qualquer fundamentação significativa na instância dos valores morais (Araujo, 2004, p. 171).

Alasdair MacIntyre (2021, p.333), autor que possui proximidade teórica com Taylor, nesse sentido faz uma interessante interpretação da modernidade segundo uma percepção aristotélica. Ele argumenta que o bem de cada indivíduo está intrinsecamente ligado ao bem da sociedade em que está inserido. Portanto, um egoísta está fundamentalmente perdido, pois não reconhece onde reside o seu próprio bem. Sob essa ótica, nosso bem individual está interligado ao bem coletivo, uma vez que melhorias na sociedade refletem positivamente em nossas vidas privadas.

No entanto, à medida que o individualismo nessa perspectiva atomista se fortalece, o *self* torna-se cada vez mais indiferente ao bem-estar social, negligenciando o fato de que o declínio na qualidade de vida da comunidade inevitavelmente afeta também a sua própria vida. Na ausência de uma busca

compartilhada pelo bem comum, o mal-estar torna-se uma realidade concreta e palpável. Assim, o mal reside na ausência de um referencial do bem:

O perigo não é o controle despótico de verdade, mas fragmentação - isto é, um povo crescentemente menos capaz de formar um propósito comum e levá-lo adiante. A fragmentação surge quando as pessoas se veem cada vez mais atomisticamente, posto de outro modo, como cada vez menos ligadas a seus colegas cidadãos em projetos comuns e alianças (Taylor, 2011, p. 112).

Esse *self*, desarticulado na busca incessante por si mesmo, desvinculou-se dos laços que o conectavam aos outros membros de sua comunidade e, igualmente, perdeu de vista os significados subjacentes aos seus atos. Esse processo de alienação culminou em uma perda de identidade, deixando-o desconectado até de si mesmo, uma vez que suas ações são vazias de significados.

Isso pode reverberar em consequências mais abrangentes para a coesão social. Quando os integrantes de uma comunidade não se sentem mais interligados uns aos outros, a confiança e o sentimento de solidariedade tendem a diminuir, o que pode culminar em conflitos sociais e na deterioração do tecido social:

o indivíduo foi tirado de uma rica vida comunitária e agora entra, em vez disso, numa série de associações volúveis, mutáveis, revogáveis, destinadas muitas vezes apenas a finalidades extremamente específicas. Acabamos nos relacionando uns com os outros por meio de uma série de papéis parciais.

[...]

a sociedade atômica, instrumental, tanto enfraquece a vontade de manter essa liberdade como solapa os focos locais de autogoverno dos quais a liberdade depende crucialmente (Taylor, 2013, p. 641).

Taylor diz que Kierkegaard ao avaliar a transição do que ele chama de Estágio Estético para o Estágio Ético foi um autor que bem interpretou os problemas causados à comunidade por essa desarticulação do *self*, bem como os benefícios que o diálogo articulado gera a coesão social e, por consequência, ao próprio Direito.

Para Kierkegaard (*apud* Taylor, 2013, p. 74), a transição do estágio⁵ estético para o ético implica em uma mudança central no foco direcional da

⁵ Em sua filosofia Søren Kierkegaard divide a vivência humana em três momentos que denomina de “estágios” ou “estados”, sendo eles o Estado Estético, o Estado Ético e o Estado Religioso. Cada um desses é, segundo autor, superado em um momento repentino chamado “salto”.

existência humana. No Estágio Estético, o foco do indivíduo está nas aparências externas, na busca pelo prazer sensorial e na satisfação dos desejos imediatos. Nesse estágio, a vida é vivida de forma superficial, preocupando-se principalmente com as experiências sensoriais e com o que é externo e visível.

Em contrapartida, o Estágio Ético marca uma mudança desse paradigma, no qual o foco se desloca das aparências externas do Estágio Estético para a interioridade e a responsabilidade moral. Nesse estágio, a ênfase está na reflexão sobre o que é certo e justo, na consideração dos deveres e obrigações para com os outros e na busca pela autenticidade e integridade pessoal. É um estágio caracterizado pela consciência moral e pela busca por significado e propósito além das gratificações imediatas: “A diferença essencial entre o esteta kierkegaardiano e o ético está no compromisso deste último com uma narrativa de vida unificada”⁶ (Kemp, 2011).

Assim, a transição do Estágio Estético para o Ético é uma transformação na maneira como o indivíduo percebe e vive sua vida, que passa de uma busca por prazeres passageiros, superficiais e atomizados para uma busca por valores profundos e significativos, tanto internos quanto externos, tendo em vista uma percepção holística como fim. Tal transição permite ao indivíduo alcançar um nível mais profundo de compreensão de si mesmo e do mundo ao seu redor pois, nesse momento, passa a perceber sua vida como uma narrativa unificada entre vários *selves*, o que foi muito bem interpretado por MacIntyre (2021) e será debatido no próximo capítulo.

Taylor compreende em sua leitura de Kierkegaard que o interior do indivíduo que passa para o Estágio Ético foi transformado, ainda que externamente ele não tenha mudado e continue perfeitamente normal:

De certo modo, renunciamos a todas as coisas finitas quando renunciamos à atitude estética e passamos para a ética. Mas recebemos todas de volta, agora não mais como absolutas, como os determinantes de nossos objetivos finais, mas como relativas a nosso projeto de vida. Nenhum dos detalhes da vida muda. Vivemos agora para o infinito. Mas essa mudança é, em certo sentido, puramente interior (Taylor, 2013, p. 574).

⁶ Texto original: *the essential difference between the Kierkegaardian aesthete and ethicist is the latter's commitment to a unified life narrative.*

Tal passagem do Estético para o Ético oferece uma perspectiva transformadora ao *self*, e o eleva acima do desespero e da angústia ao reposicioná-lo em um contexto mais amplo. Anteriormente, no Estético, ele estava imerso em preocupações finitas, limitado a si mesmo, mas agora, no Ético, começa a compreender que sua identidade vai além disso. Assim, essa perspectiva oferece um primeiro passo na resolução do problema do atomismo até aqui debatido:

Ao escolher a mim mesmo, torno-me o que de fato sou, um *self* com uma dimensão infinita. Escolhemos nosso *self* real; tornamo-nos pela primeira vez um *self* verdadeiro. E isso nos faz sair do desespero. Ou melhor, aquilo com que agora nos desesperamos é o meramente finito. E , com essa escolha infinita e o desespero do finito, superando o temor. E por meio disso sentimo-nos pela primeira vez digno de ser amados e escolhidos. Por meio da escolha, alcançamos o amor-próprio, a autoafirmação (Taylor, 2013, p. 575).

Então, em Kierkegaard, a verdadeira liberdade e dignidade só podem ser alcançadas por meio de uma escolha autêntica e pessoal, que transcende as normas externas e as exigências da razão abstrata. A verdadeira realização moral reside na capacidade de fazer escolhas que expressem a singularidade e a autenticidade do *self*.

Esse *self*, de acordo com Kierkegaard, passa por uma significativa reconfiguração, na qual a metafísica cede lugar à ética, de forma a priorizar o próprio ato no tocante que o situa como inseparável ao mundo em que sua ação responde de forma direta, o que marca, assim, a transição do Estado Estético para o Ético (Kemp, 2011).

Nesse sentido, Taylor percebe que o “salto” do Estético para o Ético não ocorre porque erroneamente o *self* moderno deseja se separar do mundo “porque não queremos nos ver como parte do mal; desejamos elevar-nos acima dele, livrar - nos da culpa por ele (Taylor, 2013, p. 577)” enquanto que:

o que vai nos transformar é uma capacidade de amar o mundo e a nós mesmos, de vê-lo como bom apesar do que está errado. Mas isso só vai ocorrer se pudermos aceitar que somos parte dele, o que significa aceitar responsabilidade. Assim como “ninguém é culpado” é o slogan dos revolucionários materialistas, “somos todos culpados” é o slogan das figuras benéficas de Dostoiévski. Amar o mundo e a nós mesmos é, de certa maneira, um milagre, em face de todo o mal e degradação que ele e nós contemos. Mas o milagre vem a nós se aceitamos ser parte dele (Taylor, 2013, p. 577).

Diante dessa discussão, torna-se evidente a importância do *self* interpretar-se como uma parte intrínseca do mundo, uma vez que é desse cisma que surgem as problemáticas relacionadas ao atomismo até aqui discutidas. É necessário haver uma noção de bem a ser perseguida, um caminho para tornar-se virtuoso na comunidade, pois:

a mudança envolve algo como o reconhecimento da realidade como boa, mas isso ao mesmo tempo ajuda a trazer à luz essa bondade. Aceitar ser parte do mundo contribui para curá-lo [...] Tal como no Gênesis, **ver o bem faz bem**.

Poder-se ia dizer que ver o bem nos dá forças e que isso, por conseguinte, funciona como o que tenho chamado de fonte moral (Taylor, 2013, p. 580. Grifei).

Novamente, há uma necessidade de um referencial de bem a ser seguido e isso reflete de forma direta no Direito, pois se o *self* está cismado com o mundo passa a se distanciar dele e, por consequência, se distancia da normativa jurídica.

Assim, a desconexão social e a perda de um pano de fundo de significado nas comunidades contemporâneas têm implicações significativas no campo do Direito, o que afeta em diversos aspectos a justiça, bem como a aplicação da lei e a participação cívica. A sociedade está atomizada, os laços comunitários foram enfraquecidos e os valores compartilhados são menos evidentes frente a busca incessante por autorrealização:

Nosso entendimento normal de autorrealização pressupõe, porém, que algumas coisas são importantes além do *self*, que existem alguns bens ou propósitos cuja promoção tem significado para nós e, por esse motivo, pode dar o sentido necessário a uma vida realizada. Um subjetivismo total e inteiramente consistente tenderia ao vazio: nada contaria como realização num mundo em que literalmente nada fosse importante além da auto-realização. [...]

E as consequências públicas são ainda mais diretas. Uma sociedade de auto-realizadores, cujas associações são vistas cada vez mais como revogáveis, não pode manter a forte identificação com a comunidade política que a liberdade pública requer (Taylor, 2013, p. 648).

A falta de engajamento comunitário pode levar à histeria em relação aos direitos subjetivos e apatia quanto as responsabilidades cívicas, o que enfraquece a proteção legal dos direitos fundamentais. Além disso, a falta de solidariedade e confiança dentro da comunidade pode minar a aplicação eficaz da lei, uma vez que os cidadãos não veem mais um porquê de segui-las, o que

é um obstáculo para manutenção da ordem pública e até da prevenção da criminalidade, além disso, também pode perpetuar disparidades socioeconômicas e marginalizar ainda mais os grupos vulneráveis da sociedade.

Taylor (2013, p. 657) entende que deve haver um sentimento que motive os humanos a se verem como dignos de ajuda e de justiça, por uma questão valorativa:

Padrões elevados exigem fontes fortes, porque há algo moralmente corruptor e até perigoso em aceitar a exigência apenas por causa de um sentimento de obrigação não cumprida, de culpa ou de seu inverso, satisfação consigo mesmo. A hipocrisia não é a única consequência negativa. A moralidade enquanto benevolência obrigatória gera autoconfiança para os que não a cumprem, e uma depreciação dos impulsos de autorrealização, vistos como os muitos obstáculos erguidos pelo egoísmo que nos dificultam a satisfação dos padrões (Taylor, 2013, p. 658).

Assim, a participação política e a responsabilidade cívica também são afetadas pela desconexão social. É preocupante fazer o certo apenas por se sentir bem com isso, sem uma dimensão axiológica. É necessário uma motivação que vá além do *self*, pois, caso contrário, pode se criar uma projeção autoritária:

A ameaça da sensação de falta de valor também pode levar à projeção do mal no lado de fora; o mal, o fracasso, é identificado agora com algum outro povo ou grupo. Minha consciência está limpa porque me oponho a eles, mas o que posso fazer? Eles são o obstáculo à beneficência universal; precisam ser liquidados. Isto se torna particularmente virulento nos extremos do espectro político de uma forma que Dostoiévski explorou com uma profundidade sem paralelos (Taylor, 2013, p. 656).

Ademais, indivíduos que se sentem isolados e desinteressados na vida comunitária são menos propensos a se envolverem em atividades políticas, como votar ou se candidatar a cargos públicos. Isso pode minar a saúde da democracia e a representatividade dos processos políticos, de modo a prejudicar a governança eficaz e a tomada de decisões responsável, além de que, como supracitado, pode favorecer o surgimento de regimes autoritários.

Entende-se então que a desconexão social e a perda de significado têm profundas ramificações para toda a experiência social que também refletem no campo do Direito, pois desafiam os princípios fundamentais de justiça, equidade e participação cívica. Para enfrentar esses desafios, é necessário promover uma maior coesão social e fortalecer os laços comunitários, de modo a reconhecer a

importância dos valores compartilhados e da solidariedade na construção de uma sociedade justa e democrática e essa perspectiva de como “sobreviver à crise” com um apoio normativo e linguístico será abordada no capítulo seguinte deste trabalho.

4. VIRTUDE, COMUNIDADE E DIREITO: os horizontes de interpretação linguística do *self* jurídico

No livro “As fontes do Self” (2013), Charles Taylor faz um trabalho minucioso com o intuito de demonstrar que a subjetividade foi construída de maneira histórica, conforme fora discutido no primeiro capítulo deste trabalho. Assim, houve todo um processo ao longo da tradição do pensamento para que se pudesse chegar, por fim, ao ideal de autenticidade tal qual é conhecida e defendida nos séculos XX e XXI.

Esse contexto gerou diversos problemas, entre os quais ele destacam i) o individualismo; ii) a primazia da razão instrumental; e iii) a perda da liberdade. Todos são vertentes de um mal maior que é o atomismo, conforme demonstrado no segundo capítulo. Entretanto, essa realidade repercute em problemas jurídicos, pois:

Uma sociedade fragmentada é aquela cujos membros acham cada vez mais difícil identificar-se com sua sociedade política como uma comunidade. Essa falta de identificação pode refletir uma perspectiva atomista, na qual as pessoas acabam enxergando a sociedade como puramente instrumental. Contudo, ela também ajuda a arraigar o atomismo, pois a ausência de ação efetiva comum lança as pessoas de volta a elas mesmas (Taylor, 2011, p.116).

Essa realidade revela-se problemática para a própria democracia, conforme observado por Taylor (2011, p. 117). O sentimento de desespero que dela emerge culmina, em última instância, na alienação do indivíduo. Contudo, o Direito emerge como uma resolução efetiva para tal dilema. Como afirmou o autor, “Uma ação bem-sucedida pode trazer um senso de fortalecimento e, ao mesmo tempo, fortalecer a identificação com a comunidade política” (Taylor, 2011, p. 17). Assim, ao reconhecer o papel do Direito como mediador entre o indivíduo e a coletividade, pode-se vislumbrar uma via para superar o mal do atomismo e restaurar a conexão essencial entre o *self* jurídico e a comunidade.

Essa dinâmica decorre do fato das ações humanas serem essencialmente linguísticas. Outrossim, a linguagem, em sua essência, é um ato relacional, sempre em diálogo do *self* com o “outro”. Uma linguagem efetiva não existe sem um emissor e um receptor e ambos necessitam participarem da mesma cadeia de significados.

Nesse contexto, desdobram-se outros elementos essenciais a linguagem: a mensagem, que se manifesta na ação individual humana; o canal, representado pela comunidade que acolhe e interpreta essa mensagem; o código, que se materializa no Direito como sistema normativo e regulador; e, por fim, o referencial, ancorado na tradição da ética das virtudes daquela mesma comunidade.

Assim, o Direito transcende sua mera função regulatória e assume um papel vital na construção do *self* jurídico. Ele não apenas codifica normas, mas também reflete os valores, as virtudes e a identidade coletiva. É por meio desse intrincado entrelaçamento que o indivíduo encontra sua inserção na comunidade e, conseqüentemente, sua própria autenticidade e é por isso que um dos pontos centrais da teoria tayloriana é entender:

o retorno à antropologia como base para as ciências humanas, a crítica ao liberalismo procedimental, bem como as advertências em relação a alguns equívocos do multiculturalismo, as expressões humanas e o problema da linguagem designativa, os significados dos sentimentos morais, o homem como animal que se auto-interpreta, a reformulação do pensamento político-liberal são alguns exemplos das várias proposições que Taylor desenvolve ao longo dos seus textos, os quais têm como eixo metodológico a leitura hermenêutica-antropológica do fenômeno humano em sua expressividade histórico-cultural na esfera a ação. Desse modo, o **objeto de Taylor é o homem como animal que se auto-interpreta para dar sentido a si mesmo em sua vivência mundana (Araujo, 2004, p. 14, grifei).**

Então, para Charles Taylor, o homem é, essencialmente, um animal linguístico. Assim como a linguagem permeia nossa existência, ela também se entrelaça com o próprio Direito. Este último é frequentemente interpretado como uma forma de linguagem, um sistema codificado que molda a compreensão dos indivíduos sobre as normas e seus deveres enquanto cidadão.

Portanto, para desvendar a localização do *self* jurídico, é imperativo explorar as intrincadas relações linguísticas, pois o Direito não é meramente um conjunto de regras; é um discurso vivo, um diálogo constante entre indivíduos e comunidades. É nesse diálogo que o *self* encontra sua ancoragem axiológica, sua identidade e sua pertença à tessitura social.

4.1 A arquitetura da linguagem

É um paradoxo filosófico considerar alguém completamente desarticulado de sua comunidade, uma vez que o humano é simultaneamente criador e criatura

da linguagem. Embora a linguagem seja, de fato, uma criação humana, ao nascermos, muitos desses conceitos já estão inscritos no horizonte simbólico que nos cerca. Embora acreditemos dar nomes às coisas, na verdade, interpretamos a nós mesmos a partir desses nomes preexistentes.

Nesse contexto, nada é verdadeiramente novo. Cada pensamento, por mais revolucionário que pareça, emerge de dentro de uma comunidade. É como se as mentes fossem sedimentadas com conceitos pré-existentes, moldados pela linguagem compartilhada. Assim, a linguagem não apenas permite aos indivíduos articular suas ideias, mas também os conduz à autodescoberta. É por meio dela que o *self* se torna consciente dele mesmo. Desta feita, Taylor interpreta o “homem como animal que se auto-interpreta para dar sentido a si mesmo em sua vivência mundana” (Araujo, 2004, p. 14).

Para que o *self* possa se interpretar, é necessário que ele também interprete o mundo linguístico que existe além de si. O caminho não é unidirecional, do *self* para o mundo, mas sim uma interação constante entre o mundo exterior e o interior do indivíduo. Devido a isso, o cidadão atomista, aquele que se vê isolado e desconectado, não consegue compreender nem o próprio Estado em que vive, nem a si mesmo.

Em contrapartida a esse atomismo, como afirmou Araujo (2004, p. 26), “a linguagem nos leva à origem dos outros, isto é, de uma comunidade”. No diálogo com o mundo externo, o *self* começa a compreender a comunidade que deu origem às suas expressões. Assim, sua linguagem ganha voz e significado, pois, para comunicar, é essencial a presença do outro. Como bem destacou o autor:

Para que uma expressão se torne compreensível, é preciso que os outros participem de seu sentido. E para que isso aconteça, os indivíduos devem reconhecer tal expressão, inicialmente, naquilo que foi comunicado por meio de elementos linguísticos ou signos comuns a todos (Araujo, 2004, p. 27).

Desta feita, a busca pelo autoconhecimento transcende as fronteiras individuais e se insere no âmago da condição humana. A compreensão de si mesmo não ocorre em um vácuo. Ao observar, interagir e se relacionar com os outros, o indivíduo se espelha, se contrasta e se descobre. Através das experiências compartilhadas, das trocas interpessoais e da empatia, se desvenda camadas mais profundas de sua própria identidade. São as vivências externas que moldam o *self* interior:

A expressão é, antes de tudo, uma reação diante do nosso modo de sentir ou experimentar o mundo, ou ainda expressão da reação em face do mundo. O mundo não se limita às formas de expressão do homem, como formas significativas de sentimentos e vivências deste. No entanto, é por meio da expressão que o mundo pode se configurar em termos significativos, pois o real só pode surgir, como diria Ernst Cassirer, por meio de formas simbólicas elaboradas pelo homem. Taylor tenta esclarecer a expressão do eu como resultado de interpretações do mundo feitas pelo agente humano, mas como fonte expressa para que esta possa construir a sua própria identidade expressiva (Araújo, 2004, p. 29).

Nesse sentido, a construção da identidade se dá de maneira histórica. Em Taylor o indivíduo entende que a vida de cada indivíduo é como uma história sendo narrada, dentro da qual cada cidadão pode compreender as possibilidades de quem ele pode vir a se tornar e, assim sendo, inclina a sua vida para busca daquilo que considera ser o “bem”:

para ter uma identidade, precisamos de uma orientação para o bem, o que significa algum sentido de discriminação qualitativa, do incomparavelmente superior. Vemos agora que esse sentido do bem tem de ser incorporado à minha compreensão de minha vida como uma história em andamento [...]. Tem-se observado com frequência que encontrar o sentido da própria vida como uma história não é, como também no caso da orientação para o bem, um elemento extra opcional, que nossa vida também existe nesse espaço de indagações que só uma narrativa coerente pode responder. **Para ter um sentido de quem somos, temos de dispor de uma noção de como viemos a ser e de para onde estamos indo (Taylor, 2013, p. 70, grifei).**

Então, a noção individual desse “Bem” constitutivo possui prioridade sobre as ações práticas do sujeito, pois é ela que as guia. O indivíduo interpreta sua própria história e age de forma que faça sentido a sua própria narrativa na busca do que considera ser mais digno (Araujo, 2004, p.133).

Em Taylor há então uma interligação axiológica entre os indivíduos e nessa comunicação se encontram as relações jurídicas, pois essas relações depreendem-se do que ele denomina de “horizontes comuns compartilhados”:

Taylor reage construindo a imagem de um *self* que só se constitui pelo diálogo, mesmo conflituoso, com as identidades que o outro reconhece (*Idem*, p. 33). A resposta para a questão "Quem sou eu?" só pode ser encontrada se definido o lugar de onde falo, na rede familiar, no espaço social, na "geografia dos *status* e funções sociais", na minha relação íntima com aqueles que amo e, sobretudo, "no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual minhas relações definidoras mais relevantes estão sendo vividas" (2000a, p. 35). Em poucas palavras, **um *self* só existe numa rede de interlocução, por referência a uma comunidade (*Idem*, p. 36), definindo-se a identidade de cada um pelo horizonte em face do qual se posiciona.**⁸ E como esta

identidade vai se transformando ao longo da vida, sua integridade depende do modo como vai sendo narrada (Oliveira, 2006).

Apesar das diferenças, a sociedade pode prosperar em sua narrativa constitutiva rumo ao que uma mesma comunidade entenda como “bem” conforme reconheça quais sejam seus horizontes comuns compartilhados e, nesse processo, está o Direito. O indivíduo está inserido em meio a outros indivíduos e empreende suas ações de forma virtuosa em benefício daqueles que com ele em sociedade convivem. A virtude em Taylor, próximo a Aristóteles, é a ação voltada para o bem da comunidade.

Ademais, a normativa jurídica é compartilhada com todos os membros da mesma sociedade, independentemente de sua vontade. Entretanto, quando o *self* interpreta a si mesmo dentro de seu contexto e entende que aquelas normas são um bem constitutivo e não apenas coercitivo, ele busca segui-las, pois, assim, irá narrar através de seus atos sua virtuosa trajetória de vida, de forma a efetivar aquele bem que entende ser digno de ser buscado *per si* e que foi positivado no ordenamento jurídico que ele se encontra inserido.

Assim, pode-se compreender que o Direito se torna mais efetivo à medida que as normas positivadas adentram o horizonte constituído pelo conceito do que é um bem a ser seguido pelo indivíduo em sua busca por uma vida virtuosa. Quando essas normas são reconhecidas e passam a ter sua razão de existir como lógica compreendida pelos membros da sociedade, elas são menos propensas a serem transgredidas. Esse processo de reconhecimento contribui para aprimorar a convivência social, uma vez que as normas se integram organicamente à vida cotidiana, guiando as ações individuais e coletivas:

A sociedade constitui-se como comunidade no momento em que os indivíduos passam a considerar-se como participantes em um projeto comum de realização de uma determinada concepção de vida boa para os seus membros. Esta concepção de vida boa assume um caráter normativo pelo fato de os bens que a compõem (liberdade, saúde, etc.) serem afirmados como direitos. **As pessoas tornam-se partícipes da comunidade quando estão engajadas em um processo de garantir os mesmos direitos para todos.** Cada um deve respeitar nos outros os mesmos direitos que exige para si. A contrapartida se impõe: todos têm os mesmos deveres como membros da comunidade. Deste modo, a justiça social é que forma o laço constitutivo da comunidade, uma vez que a existência da comunidade, depende do fato de “todos”, como membros da comunidade terem “a mesma coisa”, isto é, os mesmos direitos e deveres, e não do fato de

estarem submetidos a um poder comum, ou habitar o mesmo território (Barzotto, 2010, p. 99. Grifei).

Então, a autointerpretação do ser humano ocorre quando ele relaciona seu entendimento com sentimentos e significados. Nesse processo, o conceito de bem está intrinsecamente ligado à identidade. Como afirmou Araujo (2004, p. 17), é no horizonte do homem, enquanto ser que se autointerpreta, que percebemos a conexão essencial entre o bem e a construção da identidade. Assim, a busca pelo bem não é apenas uma abstração filosófica; ela molda a compreensão de quem o *self* é e como ele se relaciona com o mundo

Nesse contexto, abstrai-se que o conceito de bem está interligado com relações conceituais que ocupam o cerne das preocupações teóricas relacionadas aos dilemas da ação moral do *self*. A ação moral é o desejo concretizado por meio da articulação linguística, por meio da qual o sujeito busca realizar os bens. Assim, a linguagem não apenas expressa valores, mas também molda a busca pelo que é moralmente correto e foi positivado pela normativa jurídica:

O bem reúne ao seu redor todas as relações conceituais que estão no centro das preocupações teóricas vinculadas ao problema da ação moral. É por meio dos hiperbens que o agente humano procura realizar o que lhe é mais digno, Taylor entende a ação moral como o desejo articulado linguisticamente do agente em busca da realização do bem (good), 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 nessa busca pela realização do bem é a própria identidade do *self* como agente moral (Araujo, 2004, p. 18).

4.2. O Comunitarismo e as virtudes

O comunitarismo pode ser entendido como uma escola de pensamento que se remete a tradição aristotélica e suas derivações presentes ao longo de todo o pensamento ocidental, com destaque para autores como São Tomás de Aquino e Hegel, mas tem como meta central:

(re)posicionar a comunidade como princípio político, alicerçando uma concepção contraposta ao dualismo público/privado, ao estatismo (exagerada confiança nas virtudes do Estado) e ao privatismo (excessiva confiança nas virtudes do livre mercado e da iniciativa privada) (Schimidt, 2015. p. 56).

Assim, a visão comunitarista bebe diretamente de fontes aristotélicas. Para o grego, o ser humano se realiza dentro da *Pólis*. Todos buscam a

eudaimonia, a realização na melhor vida que pode ser vivida, e é possível vivenciá-la na medida em que se busca as virtudes na vida em comunidade. Dessa feita, o simples fato de se buscar as virtudes já pode ser entendido como um meio de se ter uma vida virtuoso e digna em si, pois o justo as busca:

a justiça é uma virtude, ou seja, uma disposição de caráter que leva o homem a agir conforme a virtude. O comportamento acaba sendo moldado por uma norma estabelecida pela virtude. Submeter as paixões e vontade ao regime da virtude é um ato de justiça, pois o comportamento do homem será orientado pela virtude (Oliveira, 2009. p. 47).

O humano se inclina então, dentro dessa tradição, para a busca de uma vida que considere valer a pena ser vivida. Para isso, molda suas ações práticas, de forma a se guiar para a busca dos “bens constitutivos”, que são sempre buscados em comunidade junto aos “outros” que contigo convivem:

Penso ainda que a essas balizas teóricas deve-se agregar o que podemos chamar de filosofia da alteridade. Ao meu ver, a noção do self expressivo e encarnado que se compreende a partir de uma articulação e rearticulação das suas fontes morais rumo a um projeto de vida boa ainda não faz jus à questão da alteridade. De acordo com os autores que desenvolveram o tema da alteridade mais a fundo, o outro não pode ser objeto de uma pretensão de total entendimento ou assimilação. O outro sempre será a delimitação do limite no qual esbarra o logos e o seu esforço de enunciação. Diante do outro é preciso cultivar uma capacidade de deixá-lo ser sem que a sua realidade possa ser inteiramente compreendida. É o reconhecimento de uma diferença que não pode ser captada nos seus termos próprios e muito menos nos termos do sujeito que com ela se defronta, mas que mesmo assim deve ser acolhida (e não simplesmente tolerada). É o reconhecimento de que a falta nos é constitutiva, de que não há palavra ou formulação que possa substituir o rosto do outro, e de que, mesmo assim, devemos atender ao seu apelo e assumir nossa responsabilidade diante da sua exposição (Silva Filho, 2010, p.310).

Charles Taylor propõe um retorno à visão teleológica, semelhante àquela defendida por autores como Aristóteles e Hegel. Conforme visto no segundo capítulo, para Taylor os seres humanos precisam ter propósitos para suas ações; caso contrário, perdem-se na falta de direção. Essa busca por fins não apenas contribui para o bem coletivo, mas também para o bem individual do *self*.

Esses fins comunitários do *self* se dariam na busca coletiva pelas virtudes. Nesse sentido, o filósofo escocês Alasdair MacIntyre, autor que, como Taylor e Michael Sandel, é comumente referenciado como pertencente a tradição denominada comunitarista fez um importante estudo sobre as virtudes em seu livro “Depois da Virtude” (2007).

Nesse livro, ele investiga as origens históricas e conceituais da ideia de virtude, de modo a analisar como se deu sua escassez no mundo contemporâneo e, por fim, sugere abordagens para revitalizá-la dentro da ordem social.

Nesse sentido, MacIntyre faz um importante movimento de caráter aristotélico para entender as virtudes em três dimensões indispensáveis: i) virtude como prática; ii) como unidade de vida; e iii) e como tradição.

Nas palavras do próprio autor:

Minha explicação das virtudes passa por três estágios: um primeiro, que diz respeito a virtudes como qualidades necessárias para se alcançarem os bens internos às práticas; um segundo, que as considera como qualidades contribuindo para o bem de uma vida inteira. e um terceiro, que os relaciona à busca de um bem para os seres humanos, e cuja concepção só pode ser elaborada e possuída dentro de uma tradição social contínua (MacIntyre, 2007, p. 393).

Assim, diante da brevidade da vida humana, a história da humanidade só pode se concretizar através da busca comunitária das virtudes, pois estas se dariam a partir da busca de um bem interior que visaria, por fim, a adicionar algo de positivo para uma determinada tradição. A vida virtuosa constrói um bem interior ao indivíduo, mas também o faz querer o bem da tradição em que foi inserido, pois, caso haja reconhecimento, o *self* entende que ele pode se tornar quem ele é graças ao contexto linguístico construído a priori por outrem.

Ademais, o bem de sua comunidade interfere no seu próprio bem enquanto *self*.

Segundo Aristóteles, “em toda a comunidade parece haver algum tipo de justiça e também de amizade”. **A comunidade é o tipo de associação constituída em torno de um bem considerado comum a seus membros.**
[...]

A noção clássica de justiça, da qual derivará a concepção do direito subjetivo como justo, supõe uma antropologia e uma sociologia específicas. A pessoa humano, por ter a sociabilidade como elemento constitutivo de sua natureza, é um ser relaciona, isto é, ela só alcança sua plena realização em uma sociedade onde todos tenham todos os bens necessários à sua plena realização: o bem do outro é também o meu bem. Na expressão de MacIntyre, “o **meu bem como ser humano é o mesmo que o bem daquele que constituem comido a comunidade humana (...)** O egoísta é alguém que cometeu um erro fundamental acerca de onde reside seu próprio bem e por isso se auto-exclui das relações humanas. (Barzotto, 2010, p 64, grifei).

A comunidade possibilita que o amor grego “*filia*”, de amigos que querem o bem mútuo e entendem que esse é um modo de se buscar o próprio bem, possa existir.

O Direito se encontra nessa seara, sendo um fim coletivo para ser seguido pela comunidade, para que os indivíduos possam, assim, alcançarem um bem externo comum e melhor conviverem em sociedade. As normas de conduta são necessárias e o Estado justifica a sua própria existência na medida em que possibilita que os indivíduos possam em conjunto buscarem o bem comum e, em suas individualidades, buscarem sua própria realização segundo a vida que julgarem ser boa, desde que essa esteja em harmonia com o ideal de bem perseguido por aquela normativa.

Na antiguidade grega, a busca pelas virtudes comunitárias encontrava expressão na ação conforme o lugar determinado pelo cosmos. No medievo, essa busca se ancorava na ordem divina. Contudo, na modernidade, a vida passou a ser pautada pelo seguimento da ordem estabelecida por uma autoridade competente, como apontado por MacIntyre (2021, p. 205), ou seja, pelo ordenamento jurídico vigente.

Entretanto, a perda de um horizonte comum que justifique a existência desse ordenamento na chamada “*secular age*” está comprometendo a própria dignidade humana. A liberdade de ação prática, quando desvinculada de responsabilidades e ideais comunitários e fraternos, nos conduz à máxima instrumentalização do ser humano, conforme analisado por Taylor. Nesse contexto, o Estado assume um papel crucial: ele é necessário para viabilizar a busca das virtudes comunitárias e permitir que cada indivíduo concretize seu projeto de vida particular. A reflexão sobre o coletivo é fundamental para o crescimento do indivíduo e a comunidade é essencial no debate jurídico, pois:

Historicamente, a comunidade é anterior às outras esferas. Michael Taylor (1982) recorda que a humanidade viveu sem Estado e sem mercado ao longo de dezenas de milhares de anos; e nesse período, as comunidades foram a base da vida social, organizando a economia e os serviços indispensáveis a todos (Schimdt, 2015. p. 65).

Assim, a existência do Direito encontra sua justificativa na própria comunidade. O cidadão, ao se reconhecer como parte integrante do Estado normativo em que está inserido, assume o papel de *self* consciente de sua identidade e responsabilidades. Nesse contexto, a obediência às normas

positivadas não é mera imposição; é uma escolha consciente baseada na compreensão de que tal conformidade é essencial para a construção de uma vida virtuosa.

A virtude, como já fora analisada, é um farol interior, que guia o indivíduo em sua jornada. Ela transcende o mero cumprimento de regras; é a busca pelo bem comum e pela excelência moral. Quando o cidadão respeita as normas, ele não apenas se submete a um ordenamento jurídico, mas também contribui para a harmonia da comunidade. A virtude, portanto, não é um fardo, mas uma oportunidade de realização pessoal e coletiva.

Dessa feita, a justificação do Direito reside na necessidade de preservar a virtude e a dignidade humanas. O ordenamento jurídico não é uma abstração distante ao *self*, é o tecido que sustenta sua convivência enquanto agente humano que busca viver em comunidade de modo virtuoso.

4.3 O Direito e a comunidade

O filósofo Pierre Aubenque, em seu artigo intitulado “Aristóteles era Comunitarista?” (2004), promove um debate importante sobre como pode-se entender o que é uma comunidade.

A priori, ele diz que poderia-se entender que “o território aparece como a primeira condição da unidade e da identidade de uma comunidade. A comunidade política é, em primeiro lugar, a partilha de um território” (Aubenque, 2004, p.9). De fato, a comunidade política emerge da partilha de um espaço territorial, no entanto, essa dimensão territorial não esgota a compreensão do que é uma comunidade, para defini-la é necessário algo a mais.

Então, de igual modo, poderia se pensar que a pertença a determinada etnia é o que faz do indivíduo cidadão, mas isso também não é o bastante:

Aristóteles examina esta questão na Pol. III, 3, 1276a 33: “É preferível que a cidade seja composta de um só povo (ethnos), ou de vários?” Mas ele não atribui muito importância à questão, pois é claro que os indivíduos que povoam uma cidade nascem e morrem, que há, por conseguinte, uma renovação contínua, que entretanto não afeta a continuidade da cidade. Dir-se-á, então, que, em todo o caso, a filiação deveria constituir o critério de pertença a uma comunidade determinada? Mas Aristóteles ironiza sobre o que chamaríamos hoje a lei do sangue, segundo a qual é cidadão o que é nascido de dois pais eles mesmos cidadãos. Este critério é, a rigor, inaplicável, pois em qual avô ou bisavô parar? Seria necessário remontar ao infinito para provar a cidadania de qualquer cidadão que seja, o que reduz ao absurdo a

regra da filiação: “Não é possível aplicar também aos primeiros habitantes ou aos fundadores de uma cidade, a definição do cidadão como nascido de um cidadão e de uma cidadã” (III, 2, 1275b 32-34). (Aubenque, 2004, p. 10).

As próprias cidades gregas, em certo sentido, desempenhavam um papel crucial nessa definição de cidadania. Por um lado, procuravam identificar como cidadãos aqueles que possuíam laços étnicos com a cidade. Por outro, as cidades também se envolviam no processo de naturalização de estrangeiros, como aconteceu com o próprio Aristóteles. No entanto, essas medidas não eram suficientes para conferir pleno status de membro da comunidade. A verdadeira cidadania implicava não apenas a pertença à cidade, mas também a participação ativa em suas funções específicas. Apenas aqueles capazes de exercer o *lógos* de forma ética, agindo livremente em prol do bem-estar da comunidade política, eram considerados parte da "comunidade de cidadãos", conforme observado por Aristóteles. Portanto, a cidadania não era meramente um direito instituído pela cidade e sua constituição (*politeía*), mas uma atividade intrinsecamente humana, fundamental para a estabilidade e identidade da pólis.

Assim, “a cidadania não é fundada sobre a raça, mas sobre a lei” (Aubenque, 2004, p. 11). Ser membro de uma comunidade está intrinsecamente ligado com o respeito que o indivíduo tem ao seu ordenamento jurídico e “o que faz a unidade, e mesmo a identidade própria de uma comunidade, é sua constituição (*politeia*)” (Aubenque, 2004, p. 11). No pensamento aristotélico, comunidade, bem e Direito estão interligados, ideia que Taylor é um continuador:

Taylor busca dar nova roupagem à ideia que Aristóteles, logo no início da *Ética a Nicômaco*, demarcou: a de que todas as atividades humanas visam a um bem. As fontes morais são, assim, formas de bem que se evidenciam hierarquicamente nas avaliações fortes e na identidade narrativa construída através do esforço constante de articulação e rearticulação dessas fontes (Silva Filho, 2010, p. 304).

Nesse contexto, vem à tona o conceito criado por Taylor de avaliações fortes e avaliações fracas.

As avaliações fortes são juízos de valor profundos e fundamentais que moldam nossa compreensão de quem somos e nosso lugar na sociedade. Elas estão enraizadas tanto verticalmente, em nossa biografia individual, quanto horizontalmente, nas normas culturais e valores compartilhados. Essas avaliações transcendem meros desejos pessoais e refletem nossa identidade

moral e existencial. Por exemplo, quando se afirma que a liberdade é um valor supremo ou que a igualdade é essencial para a justiça, estamos expressando avaliações fortes. Taylor argumenta que essas avaliações são fundamentais para a construção da identidade e para a participação ativa na vida pública, então “agir de forma responsável será, para Taylor, ter como base uma avaliação forte” (Araujo, 2004, p. 87).

Por outro lado, as avaliações fracas são mais contingentes e situacionais. Elas estão relacionadas a preferências, desejos e escolhas que podem variar conforme as circunstâncias. Avaliações fracas não têm a mesma profundidade moral das avaliações fortes. Por exemplo, preferir um determinado sabor de sorvete ou escolher um filme para assistir são avaliações fracas. Embora importantes para a vida cotidiana, essas avaliações não definem nossa identidade de maneira tão significativa quanto as avaliações fortes, assim “Na avaliação fraca, para algo ser julgado como bom (*good*) é necessário somente que seja desejado. Não há, assim, o comprometimento com as formas valorativas que podem constituir o próprio desejo” (Araujo, 2004, p. 87).

A distinção entre avaliações fortes e fracas tem implicações profundas para a política e o Direito. A verdadeira cidadania, segundo Taylor, não se baseia apenas em direitos legais ou em pertencer a uma comunidade, mas também na capacidade de expressar e defender avaliações fortes. Participar ativamente na esfera pública envolve debater e moldar o destino da sociedade com base nessas avaliações morais e culturais:

Na realidade, tais escolhas não são escolhas, mas sim expressões da própria identidade do self que se apresenta por meio desse formato. O que Taylor quer provar é que o humano, em sua identidade, não age meramente por impulsos ou motivações circunstanciais. Sua escolha não é resultado de um impulso, mas da expressão identitária do agente, pois ele qualifica o que adverbialmente é bom para sua existência plena (Araujo, 2004, p. 87).

Nesse contexto, a ação moral, quando fundamentada em uma avaliação forte, confere primazia ao que é bom em detrimento do que é meramente correto (Araújo, 2004, p. 141) e isso está intrinsecamente ligado com a dignidade da pessoa humana.

Para Charles Taylor (2013, p. 16-17), a própria dignidade humana estabelece o pano de fundo que define o bem para o agente humano. O respeito

à vida, à integridade, ao bem-estar e até mesmo à propriedade alheia são exigências morais reconhecidas como fundamentais. Esses direitos não são meras convenções, mas sim princípios primordiais. Assim, ofender um direito é também uma transgressão moral, pois vai além das normas sociais e atinge a essência da dignidade humana. A compreensão desses fundamentos é essencial para a construção de uma ética sólida e para a promoção do respeito mútuo na convivência social.

É com base nesta ideia de dignidade humana que Taylor situa também seu pensamento político. Ora, se a realização da dignidade se encontra na afirmação da identidade da pessoa, associada por sua vez às suas configurações morais, o não-reconhecimento desta identidade nas interações sociais revela-se como uma forma de opressão (Silva Filho, 2004, p. 304).

Dessa forma, negar o Direito equivale, em essência, a negar a própria dignidade da pessoa humana. Essa afirmação encontra respaldo na análise histórica, uma vez que regimes autoritários frequentemente buscam minar o sistema jurídico. Um ditador almeja um Direito enfraquecido, pois a normativa legal atua como um contraponto ao poder opressivo exercido por líderes autoritários e é capaz de, em vários sentidos, freá-los.

Por isso, pode-se dizer que o Direito não apenas estabelece limites para ações opressivas, mas também influencia o pensamento e a prática da população, de forma a contribuir para a preservação da liberdade e da justiça e impedir que tais ideais evoluam rumo ao poder constituído. Dessa maneira, um positivismo jurídico sólido e restrito também não é suficiente para conter a ação autoritária; é necessário um fundamento axiológico que o justifique.

Assim, reconhecer o Direito por meio da busca das virtudes comunitárias equivale a reconhecer a própria dignidade humana. Por essa razão, os comunitaristas entendem que o bem possui primazia frente à justiça, uma vez que, sem uma referência de bem a ser seguido, a própria justiça se encontra em risco, conforme discutido no segundo capítulo desse trabalho.

em Charles Taylor a promoção da dignidade de uma pessoa está diretamente relacionada à articulação e à rearticulação das suas fontes morais a partir de uma avaliação forte, ou seja, obter clareza quanto às próprias configurações morais permite que o sujeito afirme a sua identidade e pleiteie seu respeito e reconhecimento, núcleo mesmo do respeito à sua dignidade. Ora, uma pessoa que se guia apenas por avaliações fracas, realizadas ao sabor das conveniências e desejos momentâneos, estimuladas pela lógica utilitarista fortemente arraigada

nas instituições do Estado e do mercado, está longe, na verdade, de afirmar sua própria dignidade (Silva Filho, 2004, p. 318).

Nesse contexto, Habermas, em seu livro "A Inclusão do Outro" (2004), especialmente no capítulo oitavo, engaja-se em um diálogo crítico com Taylor, sobretudo no que tange a filosofia do Direito. Sua abordagem visa aprofundar a compreensão das questões levantadas por Taylor na relação entre Direito, comunidade e subjetividade:

Essa interpretação do sistema dos direitos continua sendo paternalista, porque corta pela metade o conceito de autonomia. Ela não leva em consideração que os destinatários do direito só podem ganhar autonomia (em sentido kantiano) à medida que eles mesmos possam compreender-se como autores das leis às quais eles mesmos estão submetidos enquanto sujeitos privados do direito (Habermas, 2002, p. 234).

Essa crítica é concisa e faz sentido tendo em vista a obra de Taylor, uma vez que ele realmente é crítico e contrário a visão procedimentalista de governo e nesse ponto os autores discordam. Entretanto, quando se analisa a obra dos dois como um todo, percebe-se que eles possuem uma certa congruência.

Um pouco mais adiante do supracitado texto, Habermas escreve que:

Uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito. E tais autores só são livre enquanto participantes de processos legislativos regrados de tal maneira e cumpridos sob tais formas de comunicação que todos possam supor que regras firmadas desse modo mereçam concordância geral e motivada pela razão. Do ponto de vista normativo, não há Estado de direito sem democracia (Habermas, 2002, p. 243).

Isso não se distancia, em suma, do entendimento de Taylor. Para o autor canadense, como já fora visto, a ação humana possui um fundo linguístico, o *self* está em diálogo com o meio em que está inserido e nisso é visível a influência hegeliana, pois:

Para Hegel, não há um hiato entre vida e consciência como ocorre com as teorias dualistas. Existe uma continuidade entre essas duas instâncias que permite o surgimento de uma unidade funcional entre as coisas e o homem (Araujo, 2004, p. 60).

Em Hegel, o particular está em constante diálogo com o universal. É famoso o seu excerto em que diz que "A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si uma Outra; quer dizer, só é como algo

reconhecido” (Hegel, 1988, p. 126). Ou seja, o reconhecimento subjetivo do indivíduo só é possível se feito em diálogo com o mundo externo, daí percebe-se a influência de Hegel na filosofia de Taylor, pois o *self* necessita do diálogo com a comunidade:

Aprendendo o processo conceitual hegeliano do desenvolvimento da consciência subjetiva, Taylor consegue preparar as bases para esclarecer a questão da expressividade. A atividade do Espírito (*Geist*) configura a estrutura da expressão do agente, pois é ela que formula a compreensão adequada para manifestar o desejo.

O desejo acaba sendo o elemento original para alavancar o processo de reconhecimento de si da consciência subjetiva, apesar de o seu caráter inicial ser puramente irrefletido (Araujo, 2004, p. 62).

Nesse sentido, Habermas percebe que Hegel não foi o primeiro filósofo moderno, mas o primeiro que pensou a modernidade como um problema. Tal premissa nos leva a entender que, de fato, ao fazer o processo de interpretação do pensamento moderno Taylor deveria passar por Hegel, pois:

Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade; em razão disso é necessário retornar a Hegel se quisermos entender o que significou a relação interna entre modernidade e racionalidade, que permaneceu evidente até Max Weber e hoje é posta em questão. Temos de reexaminar o conceito hegeliano de modernidade para podermos julgar se é legítima a pretensão daqueles que estabelecem suas análises sobre outras presíssimas (Habermas, 2000, p.8)

E Taylor, por sua vez:

Em sua leitura da filosofia de Hegel, como investigação que tenta formular um modo adequada para revelar os objetos produzidos pela consciência no seu processo de autoconhecimento. É na maneira como está sendo elaborada a formulação da atividade reflexiva que podemos perceber o grau amadurecimento da consciência subjetiva. Taylor nos chama a atenção em relação às formulações conceituais e simbólicas, consideradas por Hegel aquelas em que a expressividade da subjetividade consegue realizar de forma mais adequada o reconhecimento de si mesmo (Araujo, 2004, p. 62-63).

Assim, no contexto da teoria do Direito, percebe-se que, apesar das diferenças, há uma congruência entre Habermas e Taylor no que tange à ética do reconhecimento. Ambos, em última análise, desejam uma abordagem que valorize a dignidade e a subjetividade dos indivíduos. Essa convergência se manifesta e é visível nessa busca por compreender e considerar a complexidade das relações jurídicas.

A consciência fenomenológica, tal como delineada por Hegel, também encontra eco na abordagem de Taylor. O *self* de Taylor articula suas ações com base em sua própria compreensão, avaliando as qualidades dessas ações segundo critérios valorativos (Araújo, 2004, p. 68). Dessa forma, busca agir de modo que faça sentido a si mesmo.

Portanto, tanto a ética do reconhecimento quanto a consciência fenomenológica representam pilares fundamentais para a compreensão e a construção do Direito, de modo a promover uma visão mais humanizada e contextualizada das relações jurídicas. Taylor, nas páginas finais das “Fontes do Self” (2013, p.662) conclui que o que é necessário é um humanismo, mas não qualquer humanismo, mas sim um “humanismo sóbrio”.

Essa busca é totalmente benéfica ao Direito. O Direito é uma expressão da linguagem e “um item linguístico só tem o significado que tem contra o pano de fundo de uma linguagem inteira (Taylor, 2003, p. 148)”, esse pano de fundo do Direito é a moral social, afinal, as normas jurídicas emergem desse contexto, refletindo os valores e princípios compartilhados pela comunidade e quando não tem esse fundo valorativo, os indivíduos acabam por buscá-lo em outros meios o que beneficia, por exemplo, a ascensão de pensamento autoritários, como já fora debatido.

A ação humana, por sua vez, é uma manifestação externa do *self*, e o Direito se configura como seu campo de atuação. Axiologicamente, as garantias e deveres da ação social do indivíduo são delimitadas pelo ordenamento jurídico.

Dessa feita, o diálogo entre o particular e o universal é essencial para a efetivação do Direito. Quando o indivíduo compreende o ambiente linguístico que o cerca, as normas positivadas ganham sentido. Um Direito verdadeiramente compreendido é menos propenso a ser transgredido, pois o *self* reconhece que seguir aquelas normas é um bem a ser efetivado. Assim, a comunidade como um todo é beneficiada, e a busca pessoal por uma vida virtuosa também encontra respaldo.

A busca incessante pelas virtudes comunitárias revela-se um meio efetivo para a concretização do próprio Direito. Quando estabelecemos padrões elevados, é imperativo que esses padrões encontrem respaldo em fontes sólidas. Afinal, como bem percebe Taylor:

Padrões elevados exigem fontes fortes, porque há algo moralmente corruptor e até perigoso em aceitar a exigência apenas por causa de um sentimento de obrigação não cumprida, de culpa ou de seu inverso, satisfação consigo mesmo. A hipocrisia não é a única consequência negativa. A moralidade enquanto benevolência obrigatória gera autoconfiança para os que não a cumprem, e uma depreciação dos impulsos de autorrealização, vistos como os muitos obstáculos erguidos pelo egoísmo que nos dificultam a satisfação dos padrões (Taylor, 2013, p. 658, grifei).

Assim, ao cultivarmos as virtudes que fortalecem a comunidade, não apenas beneficiamos a sociedade como um todo, mas também promovemos uma busca pessoal por uma vida virtuosa. O Direito, nesse contexto, encontra sua razão de ser na harmonia com a comunidade e é assim que o *self* jurídico é construído.

5. CONCLUSÃO

Por meio de uma análise minuciosa e criteriosa da tradição do pensamento, constata-se que a edificação do subjetivismo jurídico não ocorreu de forma precipitada ou simplista. Pelo contrário, emergiu como resultado de um processo histórico e colaborativo que envolveu diversos pensadores e eventos relevantes que correlacionam diversas eras da história da humanidade. Essa construção gradual e multifacetada contribuiu para moldar a compreensão contemporânea sobre o posicionamento do *self* no âmbito jurídico.

Remontando às origens da filosofia do Direito, encontra-se vestígios desse subjetivismo jurídico em diferentes períodos e culturas. Desde as antigas civilizações até os movimentos renascentistas e iluministas, a noção de que o indivíduo possui direitos e deveres inerentes ganhou espaço progressivamente, mas realmente emergiu junto ao ideal de subjetividade em um momento muito recente: na modernidade.

Nesse sentido, o discurso em prol de incentivar as pessoas a “serem autênticas” é uma tendência recorrente, especialmente na pós-modernidade. No entanto, é importante reconhecer que essa ênfase na autenticidade é relativamente recente, como supramencionado. Ao explorar diferentes épocas e culturas, percebe-se que a autenticidade não era uma preocupação central para todos os indivíduos de todas as eras.

Na Grécia Antiga, por exemplo, a vida dos cidadãos era moldada pelo ordenamento do cosmos. A harmonia com o universo e a obediência às leis naturais eram prioridades. Os medievais, por sua vez, viviam de acordo com a vontade divina, aceitando sua realidade como parte de um plano maior. A autenticidade pessoal não era uma busca ativa; a conformidade com os padrões estabelecidos era suficiente para esses indivíduos.

A virada rumo à valorização da autenticidade ocorreu gradualmente, impulsionada por filósofos e eventos históricos. Santo Agostinho, ao buscar Deus em seu interior, deslocou o foco do pensamento externo para o interior. Taylor (2013 p.176) sutilmente percebe que esse movimento permitiu que, no início da modernidade, Descartes explorasse não apenas a existência de Deus, mas também todo o conhecimento a partir de seu interior.

John Locke, por sua vez, defendeu a ideia de direitos naturais e a liberdade individual como fundamentais para a formação de sociedades justas. Ele também introduziu o conceito de “*self* pontual” (Taylor, 2013 p. 210) e destacou a identidade individual. Já Rousseau (1999), em seu “O Contrato Social”, explorou a relação entre o indivíduo e o Estado, refletindo pragmaticamente sobre a soberania popular e o respeito e importância da subjetividade.

Posteriormente, no romantismo alemão, sobretudo com Herder (Taylor, 2011, p. 39), a busca pela autenticidade atingiu seu ápice. O subjetivismo tornou-se um ideal a ser seguido, e a expressão genuína dos sentimentos e experiências pessoais ganhou um novo destaque.

No advento da modernidade, eventos como a Revolução Francesa (1789) e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão marcaram a transição concreta dessas ideias e pensamentos para a prática político-jurídica. Esses eventos reforçaram de modo prático a ideia de que os direitos individuais devem ser protegidos pelo Estado e que a justiça deve considerar a perspectiva do indivíduo.

Com a codificação legal, exemplificada pelo Código Napoleônico, pode-se dizer que houve a consolidação e concretização de princípios subjetivos no Direito. Esses princípios incluíam a igualdade perante a lei e a inviolabilidade dos direitos pessoais. Tal código legal francês promulgado em 1804, estabeleceu uma base legal uniforme para a França, influenciando posteriormente outros sistemas jurídicos em todo o mundo.

No entanto, o subjetivismo jurídico não é isento de críticas. Questões como a tensão entre direitos individuais e o bem comum, bem como a necessidade de limites para evitar abusos, devem ser debatidas e isso justifica a importância de se ler e debater autores como o Charles Taylor.

Taylor, assim como Hegel, um dos seus referenciais teóricos, pensou a modernidade como um problema a ser questionado e o Direito para se efetivar necessita dessa discussão.

É evidente que os três “mal-estares” (Taylor, 2011) - o atomismo, a primazia da razão instrumental e perda da liberdade - são realidades à sociedade e ignorá-los em nada contribui para sua superação.

O papel do filósofo não é, em si, resolver problemas, mas ele ao menos deve ter a perspicácia de utilizar seu olhar atento aos detalhes da realidade que passam despercebidos à maioria dos indivíduos para identificar questões que devem ser debatidas.

Esse olhar atento é especialmente relevante em uma sociedade na qual os indivíduos possuem uma percepção atomizada que não observa o todo e uma razão que se preocupa com questões puramente instrumentais.

Assim, o filósofo deve apontar aos outros ramos do pensamento, inclusive ao Direito, problemas que devem se preocupar. Afirma-se que toda ciência tem suas raízes na filosofia, mas, à medida que essas disciplinas ganham autonomia, não devem negligenciar a necessidade contínua de reflexão filosófica para identificar e abordar novos problemas relevantes.

O Direito, como ramo fundamental da organização social, não pode se isentar dessas reflexões, mas deve enfrentar os desafios da modernidade de maneira consciente e responsável.

Quando o indivíduo se distancia de sua comunidade e constroi uma vida atomizada, ele tende a se afastar das questões coletivas. Nesse cenário, o cidadão está propício a seguir normas apenas quando estas lhe trazem benefícios pessoais imediatos, o que o faz negligenciar seus deveres jurídicos, pilar essencial ao Estado, por isso percebe-se que todo o ordenamento sofre quando o atomismo se faz presente.

À medida que o *self* se desvincula do Estado, também se distancia da normativa jurídica, tornando essas regras indiferentes.

O citado atomismo, no aspecto jurídico, emerge como um modo de discurso e ação que acaba por valorizar a supremacia do indivíduo em relação ao grupo. Nesse contexto, o indivíduo é visto como um ser completo em si mesmo, naturalmente livre e desvinculado de responsabilidades sociais. No entanto, essa visão contraditória separa o direito da liberdade, o que demonstra o terceiro dos “mal-estares” percebidos por Charles Taylor, a perda da liberdade, uma realidade, pois cria um abismo entre o “ser” e o “dever-ser”.

O indivíduo pode acabar por reivindicar sua liberdade sem amparo real no Direito, ignorando que o direito é intrinsecamente social. Essa lógica da exceção, que celebra privilégios como direitos especiais, fragmenta o tecido social e anula o espaço público como elemento essencial da cidadania e, devido a isso, é um

bom meio para que discursos autoritários possam emergir, afinal, se não há um bem comunitário que sirva de referencial a ser seguido, o *self* pode se inebriar com os mais diversos discursos que estejam disponíveis.

Portanto, é imperativo, em prol do próprio ordenamento jurídico, que se estabeleça um arcabouço axiológico enraizado na tradição da comunidade. Esse referencial ético proporciona aos indivíduos uma base sólida para discernir o que é um ato virtuoso e, assim, podem direcionar suas aspirações em direção aos bens compartilhados por essa tradição comunitária das virtudes. Dessa feita, a normatividade jurídica transcende o âmbito individual e encontra sustentação na riqueza cultural e nos valores coletivos.

Um Direito sem uma perspectiva axiológica é por demais frágil. É certo que há diferenças em todas as sociedades e essas devem ser respeitadas, mas há também bens comuns que devem ser valorizados. É necessário que os membros de um mesmo Estado se unam por aquilo que reconheçam ser um bem e transcendam o atomismo rumo a uma perspectiva fraterna.

Se o *self* se identifica como membro de uma comunidade, ele busca seguir o seu ordenamento, não simplesmente por ser obrigado a isso ou porque esse é o certo a ser feito, mas porque entende que aquilo é algo bom de se fazer e que o levará a uma vida virtuosa

Conclui-se então que o *self* jurídico foi construído ao longo de uma extensa trajetória temporal e não apenas em atos separados. Ele não pode sequer interpretar-se a si mesmo de forma apartada da comunidade, pois é na linguagem e nos valores compartilhados por essa comunidade que pode se interpretar. O atomismo pós-moderno, ao buscar a autonomia radical do indivíduo, revela-se insuficiente nesse contexto rumo ao autoconhecimento e a autenticidade. Afinal, é no diálogo com o outro, na tessitura das palavras e na trama dos significados jurídicos e linguístico, que o *self* se reconhece.

Os problemas do Direito são comumente comentados, inclusive entre a própria opinião popular. De igual modo, a busca pela origem desses problemas deve ser ainda mais procurada, por isso o debate crítico e teórico, como esse que se apresentou nessa pesquisa, é essencial para o bem do próprio ordenamento e dos indivíduos que o formam.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. Confissões. 4. ed. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO, Santo. O Livre Arbítrio. 3ª ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Bosco. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARAUJU, Paulo Roberto M. de Araujo. CHARLES TAYLOR: Para uma ética do reconhecimento. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola.
- ARISTÓTELES. Aristóteles: obra jurídica. Tradução: Carlos Rodrigues. São Paulo: Ícone Editora, 1997.
- AUBENQUE, Pierre. Aristóteles era comunitarista? Trad. Agemir Bavaresco (UCPel) e João Hobbus (UFPel). Dissertatio. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas-Departamento de Filosofia, n. 19-20, 2004.
- BK. BK', JXNV\$ - Continuação de um sonho (Visualizer). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kXi-eu1g6dU&ab_channel=BK%27>. Acesso em: 13 abr. 2024.
- BOEHMER, Philothey; GILSON, Etienne. História da Filosofia Cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa. 13 edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- FERREIRA NETO, Orlando Marcondes. O pensamento histórico do jovem Herder: crítica ao Esclarecimento e a formação da nação (1765 - 1774). 2018. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/T.8.2019.tde-21022019-094947. Acesso em: 2024-04-15.
- FERRY, Luc. Aprender a viver: filosofia para os novos tempos. 1.ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- GUYER, PAUL. Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics. The Journal of Value Inquiry 36: 161-186, 2002. 2002 Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.
- HABERMAS, Jürgen. A Inclusão do Outro: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.24
- HABERMAS, Jürgen. Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, George W. F. Fenomenologia do Espírito. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HERMANO ROBERTO THIRY-CHERQUES. Max Weber: o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. Revista de administração pública, v. 43, n. 4, p. 897-918,

2009. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/rap/a/rFvYFthDCqtFKqPZVBydTsh/>>. Acesso em: 13 mar. 2024.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS – IHU. Secularização e o papel do cristianismo hoje. Desafios e perspectivas. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=mpNhm0iVC60&t=2366s&ab_channel=InstitutoHumanitasUnisinos%E2%80%93IHU>. Acesso em: 10 mar. 2024.

KANT, Immanuel. A Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Edições 70: Lisboa, 1993.

KANT, Immanuel. A religião nos limites da simples razão, Edições 70: Lisboa. 1993.

KEMP, Ryan. Making Sense of the Ethical Stage: Revisiting Kierkegaard's Aesthetic-to-Ethical Transition. *Kierkegaard Studies Yearbook*, v. 2011, n. 2011, p. 323–340, 2011. Disponível em:

<<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110236514.323/html>>. Acesso em: 16 mar. 2024.

LOCKE, J. Segundo tratado sobre o governo. Tradução E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril cultural, 1973. Coleção “Os Pensadores”. Loyola, 2002.

MACINTYRE, Alasdair. Depois da virtude: u estudo sobre teoria moral. Tradução: Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas: Vide Editorial, 2021.

MORENTE, Manuel Garcia. Fundamentos de Filosofia: lições preliminares. 5a ed. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

O SENHOR DOS ANÉIS: O RETORNO DO REI. Direção: Peter Jackson. Produção: Barrie M. Osborne, Fran Walsh, Peter Jackson. Roteiro: Fran Walsh, Philippa Boyens, Peter Jackson. Baseado em “The Return of the King”, de J.R.R. Tolkien. Elenco: Elijah Wood, Ian McKellen, Liv Tyler, Viggo Mortensen, Sean Astin, Cate Blanchett, entre outros. Nova Zelândia/Estados Unidos: New Line Cinema, 2003. DVD.

OLIVEIRA, I. DE A. R. DE. O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, p. 135–145, fev. 2006.

ROUSSEAU, Jean Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 61.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. O Contrato Social: princípios do direito político. Tradução de Antônio P. Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. A Repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor: algumas projeções para os Direitos de

Personalidade. Seqüência Estudos Jurídicos e Políticos, Florianópolis, v. 29, n. 57, p. 285–298, 2010. DOI: 10.5007/2177-7055.2008v29n57p285. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2008v29n57p285>. Acesso em: 6 abr. 2024.

TAYLOR, Charles. Argumentos Filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.23 de mai. de 2019.

TAYLOR, Charles. A ética da autenticidade. São Paulo: É Realizações: São Paulo, 2011.

TAYLOR, Charles. As fontes do self: A construção da identidade moderna. (Trad. Adail U. Sobral e Dinah de Azevedo de Abreu). 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TAYLOR, Charles. Uma Era Secular. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

WEBER, Thadeu. Direito e justiça em Kant. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD) 5(1): 38-47 janeiro-junho 2013.