

Psicologia em Pesquisa

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/psicologiaempesquisa>

A visão crítica de Charles Taylor à formação da subjetividade moderna

Charles Taylor's critical view of the formation of modern subjectivity

La visión crítica de Charles Taylor sobre la formación de la subjetividad moderna

Felipe Henrique Canaval Gomes¹ & Reinaldo Furlan²

¹ Universidade de São Paulo. *E-mail:* felipecanaval@live.com *ORCID:* <https://orcid.org/0000-0002-0271-5304>

² Universidade de São Paulo. *E-mail:* reinaldof@ffclrp.usp.br *ORCID:* <https://orcid.org/0000-0003-2117-3886>

RESUMO

Partindo do conceito iluminista de “natureza humana”, o filósofo canadense Charles Taylor busca desconstruir as concepções antropológicas que inauguraram a modernidade, pois, a seu ver, a noção a sustentar esse cenário desconsidera diferentes formas de produção de identidades. Nessas teorias, a subjetividade é representada em vista de um cenário moral que normaliza a concepção de agente útil-maximizador. Repensar esse cenário é o ponto de partida para recontar a história da subjetividade moderna, aproximando os saberes da filosofia, história e psicologia.

PALAVRAS-CHAVE:

Subjetividade; Modernidade; Antropologia filosófica; Charles Taylor.

ABSTRACT

Starting from the Enlightenment concept of “human nature”, Canadian philosopher Charles Taylor seeks to deconstruct anthropological conceptions that inaugurated modernity. In his view, the notion that sustains this scenario disregards different forms of identity production. In these theories, subjectivity is represented in a moral framework that normalizes the conception of a utility-maximizing agent. Rethinking this scenario is the starting point to recount the history of modern subjectivity, bringing together the knowledge of philosophy, history, and psychology.

KEYWORDS:

Subjectivity; Modernity; Philosophical anthropology; Charles Taylor.

RESUMEN

A partir del concepto iluminista de “naturaleza humana”, el filósofo canadiense Charles Taylor busca desconstruir las concepciones antropológicas que inauguraron la modernidad ya que, desde su perspectiva, dicha noción desconsidera las diferentes formas de producción de identidades. En tales teorías, la subjetividad fue concebida de acuerdo con un escenario moral que normaliza la concepción de un agente maximizador de la utilidad. Repensar este escenario es el punto de partida para contar la historia de la subjetividad moderna, aunando los saberes de la filosofía, la historia y la psicología.

PALABRAS CLAVE:

Subjetividad; Modernidad; Antropología filosófica; Charles Taylor.

Informações do Artigo:

Felipe Henrique Canaval
Gomes

felipecanaval@live.com

Recebido em: 31/03/2022

Aceito em: 17/06/2022

A modernidade é o grande problema da obra de Charles Taylor, filósofo canadense e professor emérito da Universidade McGill de Montreal. Quando ele abre um de seus últimos livros, *Imaginários sociais modernos* (2004, p. 1, tradução nossa³), recapitula sua trajetória acadêmica salientando que a modernidade é “o problema número um” das ciências sociais, pois ela tem sido entendida como um “amálgama, historicamente sem precedentes”, de novas formas de saber e de produção, de novos modos de organizar a vida social e individual, e ainda responsável pela emergência de uma série de “novos” mal-estares.

De modo geral, a leitura de Taylor (1989, 2004, 2007, 2014) da modernidade e de seus efeitos refere-se a uma versão que ele define como “dominante” (*master*), uma visão que a descreve, principalmente, pelos seus aspectos mais positivos. Trata-se de uma concepção que a representa sob a perspectiva do progresso: pelos

³ Todas as traduções dos originais em inglês, de Taylor e de outros autores citados, são nossas.

avanços sociais, econômicos e tecnológicos das sociedades ocidentais dos últimos três séculos, dando ênfase também para as conquistas éticas, morais e políticas, supostamente frutos dos valores centrais dessas sociedades, notadamente a liberdade, a autonomia e emancipação. Os autores dessa corrente descrevem a modernidade como uma história do desenvolvimento capitalista sobre as formas medievais de produção, dos avanços das liberdades individuais sobre a autoridade pública e os costumes, da razão e da ciência sobre a religião e o misticismo e, mais recentemente, dos direitos humanos sobre os regimes autoritários. Tal corrente defende que as formas modernas de organização social possibilitaram uma apreciação genuína dos aspectos fundamentais da “natureza humana” (*human nature*), isto é, de seus atributos mais essenciais, que estariam acima de qualquer outro particularismo cultural, visto tratar-se de uma abordagem racional, acima dos tribalismos e dos comunitarismos das compreensões pré-modernas da compreensão do agenciamento humano, como a explicação científica da mente e do comportamento humano, alegadamente superior às perspectivas não modernas da subjetividade humana. Em síntese, a modernidade forneceria uma perspectiva universalista e culturalmente neutra do comportamento humano.

No entanto, Taylor (1989, 2004, 2007, 2014) assevera que esse tipo de história abrangente sobre a modernidade carrega consigo uma série de concepções sobre os saberes antropológicos que ela supostamente explica de maneira isenta de valores culturais (como essa de mente e comportamento, a que acabamos de nos referir), fazendo com que o discurso da modernidade se confunda com sua própria definição de ser humano, seus atributos centrais e seus valores mais caros.

Nas páginas a seguir, a partir da obra de Taylor, apresentaremos um quadro dessas narrativas sobre a formação da modernidade, tendo como enfoque o pano de fundo dos saberes antropológicos presentes nessas narrativas. Assim, além de ser uma introdução à obra de Taylor, sobretudo para leitores do campo da psicologia, da história, da antropologia e de outras ciências sociais e humanas, nossa proposta é mostrar que sob aquelas teorias da modernidade é possível encontrar várias assunções antropológicas, referentes à concepção da natureza humana, que se confundem com o próprio discurso da modernidade.

Para conduzir este trabalho, analisamos as teorias dominantes via o conceito tayloriano de “identidade” (*identity*), oferecendo um estudo sobre o pano de fundo moral da compreensão moderna de subjetividade.

Para construirmos tal quadro, dividimos o artigo em três seções. Na primeira, fazemos uma apresentação de sua “antropologia filosófica” (*philosophical anthropology*), isto é, sua hermenêutica do comportamento humana e seus principais conceitos. A seguir, qualificaremos o que ele entende ser o núcleo das teorias da modernidade, as denominadas “teorias dos estágios” (*stadial theories*), e os desafios internos que elas apresentam. Por fim, na última seção, apresentamos as principais críticas do filósofo a essas teorias, centradas principalmente no que ele define como “estórias de subtração” (*subtraction stories*), brevemente indicando no final como tal leitura crítica pode servir para uma abordagem renovada de compreensão da modernidade.

A Hermenêutica do Comportamento Humano e o Problema do Naturalismo

Uma maneira de introduzir a obra de Taylor é buscar seu objetivo geral, os conceitos e noções mais fundamentais que o autor vem desenvolvendo ao longo de sua obra. Assim, se iniciarmos pela sua tese de doutoramento, *A explicação do comportamento* (1964), podemos observar que nela o filósofo tratou de uma ampla perspectiva de revisão das ciências via um enfoque que denominou de “antropologia filosófica”.

Partindo da polêmica sobre a conceituação e o estudo das “ciências do comportamento humano” (*sciences of human behaviour*), Taylor (1964) afirma que existem pelo menos dois campos teóricos e metodológicos antagônicos em disputa. De um lado, há os que defendem, direta ou indiretamente, que as características fundamentais do comportamento humano e dos seres vivos em geral são “fundamentalmente diferentes dos processos que são estudados pelas ciências da natureza” (p. 1). Esse campo é dominado pelos estudos humanísticos, pelas artes, estudos literários e culturais, antropologia, história, psicologia humanista etc. De outro, há os defensores dos métodos das ciências naturais, representados, principalmente, pelo behaviorismo e a psicologia cognitiva, mas também com ressonâncias na sociologia, na economia e nas ciências políticas positivas oriundas da tradição da filosofia política liberal e em compasso com algumas vertentes da filosofia da natureza. Tal corrente defende que “não há nenhuma diferença em princípio entre o comportamento dos organismos animados e qualquer outro processo da natureza”, que podem ser explicados “pelas leis relativas dos eventos

físicos” (p. 3), como seriam a biologia, a física e a química.

Taylor (1964) defenderá a primeira posição e nas obras seguintes a definirá como hermenêutica⁴, afirmando que todas as ciências humanas devem se referir, num grau ou outro, à visão geral de um “humanismo” (*humanism*) filosófico que reconhece que a existência humana não é simplesmente um objeto da “natureza”, e que para os seres humanos existem formas de vida mais ou menos elevadas, mais ou menos desejadas, e mais ou menos dignas de respeito do que outras, critérios esses que não são apreciados pelas ciências de tipo natural.

O traço distintivo de sua antropologia filosófica, então, é o reconhecimento de que, diferentemente dos processos estudados pelas ciências da natureza, nos fenômenos humanos é preciso reconhecer uma dimensão teleológica que não existe em outros domínios do saber. Enquanto as ciências da natureza pressupõem que os elementos essenciais do saber científico são acessíveis por critérios de observação empírica objetiva, o comportamento, a vida e a ação humanas só podem ser devidamente estudados se se compreende que eles estão orientados por um “‘sentido’ intrínseco” (*intrinsic ‘meaning’*) (p. 3) aos dados da observação objetiva. Em outras palavras, o comportamento humano é guiado por dimensões de valor e sentido, e essas dimensões precisam ser reconhecidas e estudadas pelos métodos das ciências humanas, cujo percurso é diferente daquele das ciências naturais. As ciências humanas precisam, portanto, lidar com categorias da existência humana que envolvem não apenas fenômenos naturais, ou, como se reporta na linguagem neokantiana, a dimensão objetiva do *ser*, mas também as expectativas presentes nos fenômenos, particularmente a dimensão do *dever-ser*, isto é, o sentido e o valor a que o comportamento se reporta.

Na coletânea de artigos *Papéis filosóficos* (1985a), Taylor retoma os principais temas da tese de doutoramento, defendendo que para entender qualquer “ciência do homem” (*science of man*), é preciso antes passar a vista às teses fundamentais do comportamento, da vida e da ação humanas, enquanto pressupostos que sustentam a teoria sobre o conhecimento desses fenômenos. Nessa coletânea, Taylor aponta também para o conjunto de ambições que se encontra sob a aplicação nas ciências humanas do método das ciências da natureza.

⁴ Hermenêutica tayloriana não é simplesmente uma continuação da teoria de Dilthey, mas visa recolher seus pontos mais promissores, embora mantenha algumas ressalvas. Nesse sentido: Taylor, C. (1980). Understanding in human sciences. *The Review of Metaphysics*, 34(1), 25-38.

A característica comum dessas ambições é o que ele denomina de “naturalismo” (*naturalism*), o projeto guarda-chuva de submeter a compreensão da vida e da ação humana aos cânones das ciências da natureza. No livro anterior, sua investigação se focara principalmente na psicologia, mas agora Taylor trata mais largamente de outras ciências humanas, como a sociologia, a ciência política e a teoria do direito.

De modo geral, o naturalismo é um tópico corrente da filosofia da ciência. Hilton Japiassu (1975) explica que o termo usualmente se refere a um conjunto de críticas às concepções científicas de ciência, as quais pretendem submeter a capacidade investigativa de todas as ciências às formas e aos “cânones ditados pela física e pela matemática” (p. 73). Ora, na leitura de Taylor (1985a), a projeção do naturalismo aplicado às ciências humanas apresenta um duplo aspecto.

Por um lado, as ambições do naturalismo giram em torno dos ideais de um “atomismo” (*atomism*) de matriz social. Mais precisamente, trata-se de uma espécie de “cultura política” (*political culture*) individualista, centrada na moderna figura do indivíduo moralmente autônomo e politicamente desligado das antigas concepções pré-modernas de hierarquia social, mas também fruto de teorias políticas e morais que alegam não haver espaço no estudo da vida social, coletiva e mesmo no Estado, para argumentos que envolvam os sentidos e as vivências compartilhadas por instituições e práticas comuns. Essas teorias individualistas são, muitas vezes, oriundas da tradição do contrato social que “herdaram uma visão da sociedade como, em certo sentido, constituída por indivíduos para realização de fins que são primordialmente individuais” (Taylor, 1985b, p. 187). Por outro lado, e este nos parece o ponto mais original de sua leitura, elas funcionam também como uma “motivação metafísica”, a saber, um ideal de libertação de qualquer constrição moral, alicerçado em uma linguagem de autonomia e emancipação, ideal que se apoia em uma “imagem” de agente humano, descrito a partir de um determinado tipo de poder comportamental. Tal poder seria a capacidade de libertar-se de qualquer visão impositiva de padrão de comportamento, isto é, de uma ordem moral ou de valores cuja fonte ou *locus* normativo se localizaria externamente ao sujeito. A essa visão moral ele denomina de ideal de “desengajamento” (*disengagement*):

O ideal de desengajamento define certa noção de liberdade – tipicamente moderna –, como a habilidade de agir por conta própria, sem interferência ou subordinação de uma autoridade externa. O que define sua própria noção peculiar de dignidade humana, ligada intrinsecamente à liberdade. E estas, por sua vez, estão ligadas aos ideais de eficácia, poder, imperturbabilidade, que, apesar de todos seus vínculos com os ideais anteriores, são originais da cultura moderna (Taylor, 1985a, p. 5).

Dessa forma, os agentes humanos são concebidos como capazes de traçar linhas divisórias precisas entre o sujeito e o mundo, o que se expressa com as separações entre a mente e o corpo, o eu e o outro, o sujeito e o objeto, o sonho e a realidade, ou, simplesmente, o sujeito e o mundo. Ora, além de nos separar ou proteger enquanto sujeitos de todas as formas de ordem exterior nas quais somos, a visão naturalista prega ainda que só somos verdadeiramente livres e autônomos quando “nos libertamos de uma sensação confortável, porém ilusória, de imersão na natureza e reificamos o mundo ao nosso redor” (Taylor, 1989, p. 12). O naturalismo é, desse modo, também uma linguagem daquilo que os modernos entendem como a realidade essencial, e na qual se destaca o que eles reconhecem como sendo um agente humano pleno, um indivíduo desengajado tanto do mundo moral e das instituições coletivas, quanto da natureza e da vida corpórea. Trata-se, portanto, de uma linguagem da identidade moderna, ainda que equivocada sobre a antropologia humana, de como os modernos entendem-se como agentes humanos livres e autônomos. O que interessa a Taylor é, sobretudo, mostrar que a influência do naturalismo se deve, então, não à verossimilhança das descrições empíricas sobre sujeitos e a sociedade, ou humanos e o mundo natural, mas às imagens de *self* que propicia. Não por acaso, o naturalismo tem forte impacto na filosofia moral contemporânea.

Em *Fontes do self* (1989), o filósofo afirma que as filosofias da moral de feição naturalista se caracterizam por abordarem a moralidade de maneira estreita, perdendo de vista as “conexões cruciais” entre o pano de fundo das intuições morais e espirituais com as instituições da vida comum. Retomando Iris Murdoch (1971), ele alega que há nessas teorias apenas considerações sobre o que é certo ou errado fazer, e nada sobre o que é bom ser, não havendo nenhum “espaço conceitual para a noção do bem como o objeto de nosso amor ou lealdade” (Taylor, 1989, p. 3). A racionalidade prática estaria reduzida e instrumentalizada a concepções procedimentais, e qualquer

investigação sobre a conexão entre ação humana e compreensão da nossa “identidade” (*identity*), interdita.

Segundo Taylor (1989), “identidade” são as noções, as ideias, as imagens, as linguagens e formas de expressão⁵ do que é ser “um agente humano, uma pessoa ou um *self*” (p. ix). Essas diferentes noções articulam as concepções “de que os seres humanos são capazes de algum tipo de vida superior” (p. 25), isto é, de que são portadores de um tipo de vida que é merecedora de respeito, de dignidade, de proteção e que deve ser preservada. Ou ainda, se tal vida é digna, merecedora de atenção, se ela mostra um exemplo a ser seguido, ou se é uma vida decadente e depravada. Tais noções são fundamentais para se entender quem é o outro com quem eu interajo, mas também quem sou eu, e como eu me reconheço nesse mundo em que existo. Minha identidade e aquela que eu atribuo aos outros é “definida pelos compromissos e identificações que fornecem a estrutura ou o horizonte no qual posso tentar determinar, caso a caso, o que é bom, ou valioso, ou o que deve ser feito, ou o que endosso ou me oponho”. Em uma metáfora espacial, ele a descreve como sendo “o horizonte dentro do qual sou capaz de me posicionar” (p. 27). A possibilidade de sermos um sujeito, ou um *self*, encontra-se vinculada, então, à capacidade de nos vincularmos *de facto* a esses ideais morais.

Ideais morais, assevera Taylor (1989), são distinguíveis em fortemente avaliados e fracamente avaliados, isto é, alguns ideais são mais desejados do que outros, de modo que nos reportamos a eles como exigindo, demandando ou até mesmo nos obrigando a tal compromisso. A identidade é, então, a orientação moral do comportamento humano, já que nos comportamos em vista de compromissos e identificações morais. Essas orientações estão dispostas em uma comunidade, isto é, elas não estão simplesmente dadas *a priori*, mas são partilhadas, comunicadas e escrutinadas intersubjetivamente entre os *selves*. A razão disso está no uso comum da linguagem para a definição e expressão do que é ser um sujeito.

Não obstante, é justamente contra esses últimos pontos que a tradição naturalista explicitamente se volta: “Isso se tornou um ponto importante, porque não apenas a tradição filosófico-científica, mas também uma poderosa aspiração moderna à liberdade e à individualidade conspiraram para produzir uma identidade que

⁵ Para Taylor, linguagem não é apenas descrição ou caracterização do mundo, mas, primordialmente, a maneira por meio da qual um agente se enuncia ou se expressa como agente, o que ele denomina, respectivamente, de visão constitutiva da linguagem. Nesse sentido: Taylor, C. (2016). *The language animal*. Harvard University Press, cap. 1.

parece ser uma negação disso” (Taylor, 1989, p. 35), isto é, de que as disposições sobre a nossa identidade são morais e que podem existir apenas em uma comunidade de *selves*. Embora a concepção de sujeito que emerge do naturalismo não seja uma negação categórica de que o *self* só existe em meio a outros *selves*, ela obstrui o acesso a um dado importante da constituição da identidade, acrescenta o filósofo. Em outras palavras, sua ideia é de que o maior equívoco do naturalismo é defender que é possível ser um agente humano pleno, capaz, e responsável sem referência às dimensões de valores intersubjetivamente partilhados.

Assim, diferentemente de algumas correntes da psicologia e da sociologia que definem o *self* como consciência corporal, como “autoimagem” ou como estima social, para Taylor (1989) nossa identidade enquanto *self* se define pela orientação de nossa vida segundo orientações morais. A possibilidade de sermos um *self* encontra-se, desta forma, associada à capacidade de nos vincularmos *de facto* a ideais morais, que apresentam um *status* mais forte que outros objetivos, de modo que nos reportamos a eles como exigindo, demandando ou até mesmo nos obrigando a tal compromisso. Ele denomina de “bem” (*good*) os compromissos ou apelos fundamentais dessas orientações morais⁶.

Fontes do self (1989) não é, pois, apenas um livro sobre filosofia moral, porque trata dos fundamentos filosóficos da compreensão do comportamento humano, dos sentidos que atribuímos às nossas vidas e das linguagens que articulam e sustentam nossas posições no mundo, vinculados à formação das noções de identidade do sujeito humano ao longo da história. A relação essencial que se estabelece ao longo da obra é entre comportamento humano e linguagens morais vinculadas em torno da noção de identidade. Como seu autor destaca desde a introdução, essas relações precisam ser entendidas em uma perspectiva histórica, a fim de que possam servir de “ponto de partida para uma compreensão renovada da modernidade” (p. ix).

A Narrativa Dominante da Modernidade

Taylor (2004, 2007, 2014) explica em alguns de seus livros e em uma palestra, a narrativa dominante (*master*) sobre a formação da modernidade, aquela que é mais comum ou mais aceita, é a história da

⁶ Conforme aduz Paul Ricoeur (1998), Taylor faz referência direta ao conceito aristotélico de “bem viver” (εὐδαιμονία). Na obra de Taylor, o legado de Aristóteles e Platão é resultado da influência da obra da filósofa Iris Murdoch, sobretudo, via *The sovereignty of good* (1971). Para uma aproximação entre Taylor e Murdoch, confira: Taylor, C. (2011). Iris Murdoch and the moral philosophy (pp. 3-23). In C. Taylor. *Dilemmas and connections*. Harvard University Press.

modernização, vinculada às transformações econômicas e sociais, às conquistas e avanços que conduziram ao progresso da humanidade ocidental nos últimos trezentos anos.

Tal visão da emergência da modernidade se cristalizou a partir do século XVIII, propagandeada, inicialmente, por um dos principais nomes do iluminismo escocês: Adam Smith. A ideia que ele defendia era que a história humana deveria ser entendida em “estágios” (*stages*) de desenvolvimentos, particularmente traçados em diferentes etapas de produção econômica. As transformações econômicas seguiriam um caminho de desenvolvimento comum a toda humanidade, independente de quaisquer aspectos culturais. O modo como os seres humanos produziam os meios de vida poderia ser classificado, então, em uma ordem sucessiva de estágios, em que cada etapa seria sucessiva e necessária à anterior (Taylor, 2004, 2007, 2014).

O primeiro estágio se caracterizaria pela produção econômica socialmente organizada em atividades rudimentares e predominantemente nômades (Taylor, 2004, 2007, 2014). Tratar-se-ia da caça, da pesca e coleta, que seriam os principais meios de subsistência das primeiras organizações sociais humanas. Aqueles que dominassem as técnicas de agricultura avançariam para a próxima etapa, marcada pelo surgimento das primeiras comunidades humanas sedentárias, das grandes civilizações e impérios e pelo aparecimento da guerra. Por último, e apenas no século XVIII, uma série de mudanças pautadas na consolidação do comércio como principal atividade econômica levaram ao surgimento de um novo estágio: o da sociedade comercial, em que o comércio toma o lugar outrora predominante da agricultura e da guerra como os principais meios de produção. Em destaque, o que marcaria os diferentes estágios, explica Taylor (2007, p. 101), não seria o que hoje denominamos diferenças culturais, mas, na visão daqueles pensadores setecentistas, seriam propriamente “conquistas” em relação ao fundo comum da natureza. Os conquistadores europeus pensavam que a “civilidade” das sociedades comerciais estava à disposição dos povos ameríndios como a água ou o ar:

Uma imagem fundamental era a civilidade como o resultado do adestramento, ou da domesticação de uma natureza [humana] bruta, originalmente selvagem. Isso é o que está por trás do notável etnocentrismo de nossos ancestrais. Eles não viam sua diferença, digamos, dos ameríndios, como uma relação entre duas “culturas”, como afirmaríamos hoje, mas antes entre cultura e natureza. Somos treinados,

disciplinados, formados, e eles não (Taylor, 2007, p. 101).

O civilizado e o selvagem surgiram do ponto comum da “natureza humana” e ainda carregam seus vestígios. Eles podiam, portanto, ser entendidos por seus avanços. A organização da produção econômica seria a medida do distanciamento desse ponto original. Desse modo, as imagens de sujeitos, suas identidades, visões de mundo e, mais propriamente, até mesmo nosso vocabulário antropológico estaria disposto contra um fundo comum da natureza, pois o ser humano são indivíduos de uma mesma espécie (Taylor, 2004, 2007, 2014). O argumento de fundo seria açambarcar, via uma manifestação determinada de ser humano, características supostamente universais.

Nas sociedades agrárias europeias, as identidades foram construídas em torno do imaginário da guerra. Ser um guerreiro e participar de um confronto era a posição mais honorífica daquelas culturas. Ali, a guerra tinha uma dupla função: tanto, ativamente, como fonte de recursos extraordinários à vida comum, quanto como forma de proteção e manutenção da comunidade via ação defensiva em face das ameaças externas. A guerra era uma atividade vital às sociedades agrárias, e o guerreiro ocupava um posto privilegiado no seio dessa cultura. Mas, então, uma nova forma de organização societária começa a surgir (Taylor, 1989, 2007, 2014).

Taylor (2007) explica que:

Até 1800, um país ‘civilizado’ é um que pode assegurar a paz interna continuamente, e no qual o comércio substituiu amplamente a guerra como a principal atividade da qual a sociedade política se ocupa; ou pelo menos compartilha a preeminência com a guerra (p. 101).

Na troca de bens, conduzida de forma pacífica e ordeira, estava a ênfase da etapa comercial. Para esse estágio, a guerra seria uma situação catastrófica, porque iria de encontro ao modo de produção e intercâmbio entendido como ideal. Enquanto nas sociedades agrícolas a ação do guerreiro era privilegiada, nas sociedades comerciais outro tipo de agir humano era requerido, um que produzisse os meios de vida preferencialmente pelo trabalho e que valorizasse as ações dos “seres racionais e sociáveis, destinados a viver juntos respeitando a vida e a liberdade uns dos outros” (Taylor, 2007, p. 129).

Em resumo, uma das características das sociedades comerciais seria a troca e a produção pacífica e ordeira, o que garantiria um crescimento econômico contínuo. Antes, nas sociedades agrárias, havia tanto período de prosperidade quanto de crise, estes, aterrorizadores o bastante para colocar em risco a continuidade de uma civilização inteira. Por vezes, a destruição decorrente da guerra e da fome era seguida por novos períodos de prosperidade, mas que não rompiam o ciclo de crise e guerras. A sociedade comercial, por sua vez, era vista como capaz de manter o ciclo de contínua prosperidade econômica: sua organização social privilegiava a atividade do trabalho em detrimento da ação guerreira, e, por conseguinte, todos os elementos da vida ordinária, inclusive privados, em detrimento de uma vida dedicada à guerra. Portanto, haveria uma diferença de *locus* privilegiados de atuação: a vida do agente do trabalho smithiano estava, em geral, consumida por ocupações ordinárias, e mesmo privadas, centradas no lar, ao passo que o foco de atuação do agente moral era a vida pública (Taylor, 2004, 2007, 2014).

Em conjunto, as duas características assinalariam uma maior e melhor interação entre os seres humanos em comparação com o modelo anterior, tanto porque se desaconselhavam as relações destrutivas da guerra, na medida em que os negócios do comércio iam se espalhando pelo mundo, quando ficaria atestado que o novo modelo de produção propiciava interações mais ricas e proveitosas, capazes até mesmo de superar as fronteiras transpostas pelas sociedades agrário-guerreiras. Ademais, o agente da sociedade comercial tinha a vantagem de se sentir em casa mesmo estando em qualquer lugar do mundo, porque sua ação era orientada no sentido de entender-se com os demais, e não os confrontar, como era o caso do guerreiro. Como resultado de seu estágio superior, a sociedade comercial seria mais aberta e inclusiva. O *ethos* da nascente sociedade comercial estava ligado às noções fundamentais do Direito Natural e, diferentemente da imagem aristotélica da *pólis*, a sociedade comercial era atomística, constituída por “(...) indivíduos que vêm a instituir uma entidade política sobre um fundo moral preexistente e com certos objetivos em vista” (Taylor, 2004, p. 3).

O fundo moral a impulsionar tais transformações eram as alterações na imagem de vida superior, com a ascensão daquilo que Taylor (1989) denominou de “vida cotidiana” (*ordinary life*), isto é, “(...) aos aspectos da vida humana referentes à produção e reprodução, ao trabalho e a produção de coisas necessárias à vida e à nossa

existência como seres sexuais, incluindo o casamento e a família” (p. 211). Aquilo que, para Aristóteles, seriam apenas atividades estruturais da vida boa, para os modernos seriam o *core* da vida moral. Como é sabido, para o filósofo grego, o verdadeiro bem viver estava na política e na filosofia. Mas os iluministas escoceses viam isso como um desperdício das capacidades humanas, numa mistura de diletantismo e arrogância.

Na *Teoria dos sentimentos morais* (1759/2009), Adam Smith salienta que as qualidades do homem ordeiro e laborioso seriam melhores porque a própria “natureza” nos fez admirar a distinção da fortuna, em vez da virtude e a sabedoria, as excelências do guerreiro antigo. Segundo o autor, isso se deveria ao fato de que uma ordem social seria mais estável quando se baseasse no respeito a distinções mais facilmente distinguíveis. Em complemento, na *Riqueza das nações* (1776/1977), ele põe a ênfase da natureza humana nas habilidades de “comerciar, barganhar e trocar” (*truck, barter, and exchange*) (p. 29), defendendo que a natureza humana se manifestaria nas ambições individuais dos agentes econômicos. Deixadas livremente, tais ambições seriam capazes de promover benefícios coletivos que redundariam num bem-estar geral.

Outro pensador igualmente influente no círculo dos iluministas foi David Hume, que defendeu o avanço moral dos “novos” comerciantes em vista dos “antigos” guerreiros. Em *Uma investigação sobre o entendimento humano* (1748/2007), Hume afirma que as excelências dos homens das sociedades agrárias, sobretudo a virtude e a sabedoria como colocada pelos pensadores gregos, eram “abstrações” das preocupações mais cotidianas e fundamentais de reprodução da vida. Voltando-se contra o alegado racionalismo dos antigos, sua teoria moral buscou nos valores da vida cotidiana e do trabalho seus fundamentos, e identificou nos sentimentos, e não na razão, a base para uma nova perspectiva ética. Em *Tratado da natureza humana* (1739/1888), ele postulava que a simpatia e o altruísmo seriam a melhor forma de nos relacionarmos uns com os outros. Seu argumento era de que a benevolência e a generosidade humanas procediam de uma simpatia imediata para com os outros ao nosso redor, mas que também extrapolam devido a uma preocupação generosa com toda nossa espécie, e cresceria para além do círculo familiar e comunitário e tornar-se-ia, eventualmente, global, isto é, uma simpatia que sentiríamos por toda humanidade.

Nessas redações, destaca Taylor (2007), aquelas excelências típicas do agente guerreiro das sociedades agrárias foram sobrepujadas por noções que tinham como cerne as qualidades do agente ideal da sociedade comercial. As novas excelências eram, no sentido que lhes atribuíam os iluministas, uma etapa mais complexa e mais elaborada daquela que se havia aplicado até então para as sociedades agrárias. No entanto, ele salienta que ao classificar as formas de vida em vista de estágios de produção econômica, aqueles pensadores estariam buscando articular a emergência das sociedades comerciais sob uma noção de pré-estabelecida de progresso e de natureza humana. O filósofo canadense repetidamente destaca que essas proposições acarretaram em pressuposições particularmente problemáticas sobre o agente humano, ou, na terminologia tayloriana, o *self*.

A começar, Taylor (2007, 2014) aponta para a imagem fundamental da sociedade comercial: a concepção de que produção e troca pacífica faziam parte da natureza humana, como se fosse uma essencialidade, e não um acidente, a relação entre agenciamento e atividade econômica. E, juntamente com isso, também subsiste a noção de que o avançar em etapas dos meios econômicos é potencialmente gerador de novas formas de interações sociais, entendidas como cada vez mais genuínas porque centradas na figura do indivíduo, livres, portanto, da tutela da coletividade. À “revolução comercial” se tributa uma nova forma de sociabilidade, para além das relações de dependência da sociedade agrária centradas na família e na comunidade, em vista da qual liberariam os agentes de produção das limitações impostas pela coletividade.

Todavia, segundo Taylor (2007, 2014), Smith, Hume e outros iluministas pensavam que a sociedade moderna se caracterizava pela ênfase econômica na produção e troca pacífica, a teoria não parecia ser tão coerente quando buscava provar que a ética dos valores e do trabalho era superior à ética da vida guerreira. Eles tinham uma ideia persistente de que uma sociedade não se manteria independente apenas cultivando a ética do trabalho e da vida burguesa, e que seria necessário ainda certa disposição ao ideal guerreiro, isto é, que houvesse cidadãos dispostos ao último sacrifício de defender a continuidade da sociedade livre. Contemporâneo a esses autores, Ferguson (1767/1995) alegava que uma sociedade política não se manteria moral e socialmente coesa apenas em vista de tal *ethos*. Mais do que os outros, ele estava convencido da importância do ideal guerreiro, retomando, assim, a tradição do republicanismo de Maquiavel e da Renascença, a fim de que houvesse cidadãos

precavidos contra alguns vícios da sociedade moderna, sobretudo a luxúria e “efeminação” (*effeminacy*), contra as formas de corrupção que ameaçavam as virtudes simples e masculinas do cidadão-soldado. Uma crítica constante desse autor é de que a sociedade comercial, ao fragilizar as virtudes republicanas, acarretaria num equilíbrio frágil entre as conquistas do novo estágio e a ameaças de retrocessos, de caos e anarquia.

Segundo Taylor (2007, 2014), daí, surge um dilema recorrente nas obras daqueles pensadores: se a vida guerreira era um traço das sociedades agrárias, por que ela ainda seria necessária em um ulterior estágio mais avançado?

A Hermenêutica da Modernidade

Em um breve artigo relatando sua experiência junto aos Tives, um grupo etnolinguístico da África Ocidental, a antropóloga Laura Bohannan (1966) conta sua tentativa de ler e explicar-lhes a peça *Hamlet*, de Shakespeare. Ao início da experiência, ela acredita que “a natureza humana é a mesma em todo o mundo”, e, por isso, acredita que os conflitos apresentados na peça são universais, independentes de barreiras culturais. No entanto, logo de início, ela se depara com dificuldades de tradução e contextualização. Na cultura dos Tives não há equivalente para descrever os fenômenos sobrenaturais que aparecem ao longo do texto. Ela não consegue explicar, por exemplo, o que é um fantasma (o que prejudica bastante a compreensão do enredo), e certas noções finas da cultura ocidental, como a diferenciação entre estudioso e feiticeiro, que passam ao largo no vocabulário dos Tives. Ao tratar certos elementos da cultura ocidental fora do seu devido contexto, Bohannan conclui que sua pretensão inicial de apresentar a “universalidade” de Shakespeare não levou em conta as particularidades daquela cultura africana.

De maneira semelhante, a crítica do filósofo canadense às teorias dos iluministas escoceses ressaltará tal descompasso.

Segundo Taylor (2014), o problema das teorias dos estágios não é, necessariamente, que a relação entre um estágio e outro seja causal, como se em um estágio anterior já houvesse, *a priori*, os pré-requisitos para a sua superação. Mas quando determinados elementos são tidos como consequências necessárias das transformações no modo de produção, isso produz uma leitura bastante equivocada dos fenômenos históricos, porque canoniza

uma determinada transformação, em especial, a da moderna sociedade europeia, como a rota obrigatória para o desenvolvimento de outras sociedades. O problema inicial dessas teorias é que elas são etnocêntricas, isto é, elas pressupõem um determinismo e uma condicionalidade incompatíveis com as complexidades das transformações históricas. Então, depois que se põe de lado o apelo à universalidade das teorias dos estágios, resta ainda perscrutar a plausibilidade dessas teorias dentro das transformações que aconteceram nas sociedades ocidentais.

Taylor (2007, 2014) alega que, em a *Riqueza das Nações*, Smith partiria de uma caracterização reducionista dos atributos da ação humana. Nessa versão, os seres humanos sempre estiveram engajados nas atividades de “comerciar, barganhar e trocar”, mas, no início, isso estava limitado a alguns poucos vizinhos e a troca de algumas poucas mercadorias. O próprio Smith (1777/1776) destaca que com a implantação dos mercados vão acontecendo trocas em maior escala, e, na medida em que os mercados são ampliados, mais e mais coisas são trocadas e mais e mais pessoas participam das trocas. Eventualmente, isso chegaria a um ponto em que o livre mercado se estabeleceria como a lógica das relações interpessoais, permitindo que cada um conseguisse os meios de sua própria manutenção por meio de trocas ou pela venda de seus serviços. Tal lógica poderia ser tida, inclusive, como uma ameaça às relações baseadas na família ou na comunidade. A tendência a trocar e negociar seria responsável por romper barreiras entre as diferentes sociedades, propiciando um tipo de comportamento inclusivo e aberto que supostamente estaria na base da economia moderna.

Tal leitura ainda é também bastante influente para além da economia, assevera Taylor (1964, 1985a, 1985c, 1985d, 1985e, 1985f, 1995), sobretudo, porque ela fornece os pressupostos filosóficos de diversas ciências de orientação naturalista, notadamente em algumas correntes da psicologia, como o behaviorismo e a psicologia cognitiva.

Ademais, sob a perspectiva da subjetividade, Taylor (1991, 2004) afirma que as teorias dos estágios abordam uma das grandes conquistas da modernidade: vivemos em uma civilização no qual as pessoas possuem o direito de escolherem por si mesmas o tipo de vida que querem levar, que religião querem seguir, que valores decidem abraçar etc., e uma série de liberdades que nossos antepassados pré-modernos se quer poderiam imaginar. Não obstante, tal versão da subjetividade centrada no “agente” e não nos “objetos”, isto é, uma

subjetividade centrada nos poderes de agência e não nos bens à disposição do agente, pode produzir um cenário de confusão, ou mesmo de apatia, uma desorientação, tipicamente moderna, em que nos sentimos esvaziados de nossos propósitos existenciais e nos tornamos apenas sujeitos aptos a cumprir tarefas. Essa instrumentalização é uma das fontes dos mal-estares contemporâneos.

Em todo caso, para os iluministas escoceses, a nova subjetividade rompia com uma espécie de consolidação das formas de desigualdade e dominação que se manifestava por intermédio de uma estrutura social sacralizada. Nas sociedades pré-modernas, explica Taylor (2004), a identidade estava associada ao *locus* do agente na hierarquia social, na qual os sujeitos não conseguiam imaginar a si mesmos para além dela. Era-se, por exemplo, cavaleiro, nobre, camponês, monge etc., e não havia nenhuma orientação culturalmente forte de subjetividade centrada na figura do indivíduo. A esse fenômeno da identidade social pré-moderna, ele denomina de “incrustação social” (*social embeddedness*) (p. 54): as identidades se constituíam a partir de seu pertencimento em um todo social que as englobava, de tal forma que as ações socialmente relevantes eram resultado da ação da coletividade ou de certos agentes socialmente validados, como o pároco, o cavaleiro, o rei etc. A tradição do pensamento econômico iluminista buscou, no entanto, salientar certa ruptura, configurando a economia como um sistema cujos mecanismos de regulação eram autônomos da sociedade. E, tal qual autonomizaram a economia da política, aqueles pensadores buscaram também liberar a ação individual da coletiva e, assim, a subjetividade da identidade coletiva.

“Incrustação” é um conceito desenvolvido por Karl Polanyi (1944/2001) que visa destacar que, diferentemente do que pensavam os economistas clássicos, a produção econômica não era autônoma da política, da religião e das outras relações sociais, mas, pelo contrário, subordinada às suas lógicas. Como vimos na seção primeira, para Taylor (1989) a identidade é sempre “relacional”, isto é, ela é sempre orientada por uma comunidade de *selves* que partilham, intersubjetivamente, uma dimensão de sentidos sobre o que é o bem viver. Então, apenas com a emergência do imaginário social nascente das sociedades modernas é que foi possível postular uma concepção de subjetividade socialmente atomista e subjetivamente desengajada. A visão sobre a subjetividade moderna que ia se consolidando era mais do que uma petição de princípio sob a ontogênese do

humano, isto é, sua origem *associal* constituída por princípios presentes na “natureza humana”, mas também, como antecipamos na exposição sobre o naturalismo, uma leitura metafísica sobre o comportamento humano, que atribuía à imagem da ação individual um primado simbólico sem precedentes sobre a ação coletiva.

No entanto, Taylor (2004, 2007, 2014) acredita que o ponto mais incongruente das teorias dos estágios se deve àquilo que ele denomina de “estórias de subtração” (*subtraction stories*). Elas apresentam duas facetas fundamentais e, como o deus romano Janus, elas são tanto “estórias” do futuro, da modernidade como um projeto e uma promessa de progresso, quanto “estórias” do passado, daquilo que acontecia e da qual a modernidade emergiu ou se libertou. Mais precisamente, elas são “estórias” de como o crescimento econômico, a industrialização, o desenvolvimento da ciência e da tecnologia etc., que supostamente teriam minado o contexto anterior pré-moderno, contam o processo de modernização, mas são também “estórias” do mundo pré-moderno, cuja característica fundamental era a inibição de algum aspecto da condição humana que era entendido como atemporal. Nesse sentido, as estórias de subtração são:

(...) histórias da modernidade em geral, e da secularidade em particular, que as explicam pela perda, ou abandono, ou libertação dos seres humanos de certos horizontes restritivos, ilusões, ou limitações de conhecimento anteriores. O que emerge deste processo – modernidade ou secularidade – deve ser entendido em termos de características da natureza humana subjacentes, que sempre estiveram presentes, mas que eram impedidas pelo que agora se põe de lado (Taylor, 2007, p. 22).

As estórias de subtração assumem que há um conjunto de tendências do comportamento humano, como o individualismo e a ação econômica, que são perenes e eternas, e defendem que estaria em conformidade com a natureza humana a eliminação de certas constringências sociais e coletivas. O que se veria emergir nos estágios ulteriores, então, são aquelas tendências em sua forma mais perfeita e livre de intervenções (Taylor, 2007, 2014).

Em uma versão muito simples das estórias de subtração, aponta Taylor (2014), os seres humanos são, “por natureza” (*by nature*), “agentes útil-maximizadores” (*util.-maximizing agents*), mas que ao longo da história das civilizações tiveram essa característica cerceada por algum arranjo cultural, como o despotismo e o autoritarismo das formas pré-modernas de organização política e social. Então, esse aspecto supostamente

“natural” do agenciamento humano precisou ser evidenciado pelo “*ethos*” da sociedade moderna, cuja principal característica seria remover qualquer limitação à emergência dessa tendencial natural dos seres humanos. Mas tal aspecto precisou ser evidenciado pelo *ethos* individualista da sociedade moderna, que teria removido os entraves sociais e coletivos à total potencialização tendência do comportamento humano.

No ocidente, afirma Taylor (2014), existem várias dessas estórias de como alguns desenvolvimentos modernos, por exemplo, de como a partir da emergente mobilidade social e geográfica dos últimos três séculos os europeus puderam cruzar os oceanos e se estabelecer nas Américas, ou também de como as pessoas mudaram do campo para as cidades e ascenderam a posições econômicas mais estáveis, rompendo com as antigas distinções sociais, e agora são mais livres etc. Há também uma série dessas estórias, nas quais a modernidade é concebida como uma sequência de desenvolvimentos e de superação de obstáculos culturais, sociais, políticos e econômicos, até o grau de maior liberdade atual. A ideia subjacente é de que esse é um processo no sentido de se conformar à natureza humana, isto é, todas aquelas concepções em torno de um individualismo instrumental dos primeiros modernos deixam de ser uma narrativa de surgimento da modernidade e são universalizados, como se não fosse parte apenas da história da emergência de um determinado tipo de identidade e agenciamento em algumas sociedades europeias a partir do século XVIII etc., mas como se fosse um caminho de desenvolvimento econômico que todas as sociedades deveriam passar e, igualmente, um processo de amadurecimento do comportamento humano, da sociabilidade coletiva ao predomínio das relações individualistas, inserido no fundo comum da natureza humana.

Isso nos traz ao cerne da crítica de Taylor (2007) às teorias dos estágios: a transição de um estágio para outro, por exemplo, da sociedade agrícola da Europa feudal para a sociedade comercial do século XVIII, não pode ser vista como a progressão de alguma tendência humanas a sua forma mais pura ou inalterada, mas como a construção de uma nova forma de entender o que devemos desejar ou sobre o que são os bens da vida humana, isto é, uma nova forma de conceber a identidade, uma em que se destaca a “indubitável primazia do indivíduo na moderna cultura ocidental” (p. 157). Os pensadores iluministas tenderam a assumir que o indivíduo é um dado anterior e isolado da vida comum, de tal forma que a constituição da subjetividade fosse apenas

autorreferenciada, e não estivesse associada a contextos mais amplos, como a comunidade e a cultura em que vivemos:

O erro dos modernos é tomar essa compreensão do indivíduo tão como certa, que é considerada “naturalmente” nossa primeira autocompreensão. Tal qual no pensamento epistemológico moderno em que supostamente primeiro produzimos uma descrição neutra das coisas, para em seguida “adicionarmos” os “valores”, aqui nós nos deparamos primeiro como indivíduos, e só depois nos tornamos conscientes dos outros e das formas de sociabilidade. Isso torna fácil entender o surgimento do individualismo moderno como uma espécie de estória de subtração: (...) o que emerge é o sentido subjacente de nós mesmos como indivíduos (Taylor, 2007, p. 157).

Ao retomando o conceito de Polanyi de “incrustação social”, o sentido da subjetividade dos modernos reflete as transformações sociais do período, e não uma suposta natureza humana. A leitura da formação da subjetividade moderna proposta pelo filósofo canadense ressalta que:

(...) precisamos distinguir entre o modo formal e material de incrustação social (...). No nível formal, estamos sempre inseridos socialmente; aprendemos nossas identidades no diálogo, sendo introduzidos em uma determinada linguagem. Mas no nível material, o que podemos aprender é ser um indivíduo, ter nossas próprias opiniões (Taylor, 2007, p. 157).

Em conjunto, o quadro de incrustações formais e materiais são tanto novas formas de organização da vida social, como também novas formas de produção de saberes sobre a produção da subjetividade. Os iluministas escoceses centraram a visão do *self* e as características sobre o comportamento humano na ação humana isolada, baseada em uma leitura atomista da sociedade e, com isso, converteram a produção das subjetividades nas sociedades modernas em um processo de naturalização dos atributos dos agentes econômicos pensados isoladamente.

Em tom crítico a essa visão, Taylor (1985g) propõe que os estudos das ciências do comportamento humano retomem os conceitos fundamentais da antropologia filosófica, isto é, de que o humano precisa ser considerado não apenas como um agente de escolhas instrumentais, mas também como *self*. O estudo do

comportamento em suas mais diversas ciências (história, psicologia, antropologia, sociologia etc.) deveria partir de uma espécie de “psicologia da história” (*psycho-history*), como o são alguns dos trabalhos de Erik Erikson, isto é, um estudo sobre a imbricação entre noções psicológicas e os significados intersubjetivos que configuram a identidade dominante em uma determinada época.

Conclusão

O Ponto Cego da Subjetividade Moderna

Taylor afirma que a modernidade pode ser entendida como um “amalgama” de transformações, em que diversas leituras são possíveis. Dentre elas, a que mais se destacou é aquela que trata dos efeitos econômicos, a que narra o desenvolvimento das sociedades europeias, de medievais e predominantemente agrícolas para sociedades capitalistas e comerciais. Em síntese, mostramos que a crítica de Taylor a essa visão alega que a concepção de “natureza humana” presente nessas leituras, abordadas sob o conceito guarda-chuva de teorias dos estágios, desconsidera as diferentes formas de produzir e imaginar a subjetividade para além de certa identidade de agente econômico.

Apresentando o trabalho de Taylor, vimos que o desenvolvimento econômico de algumas sociedades ocidentais possibilitou uma transformação nas formas de compreensão do que é um agente humano e quais são suas potencialidades. O humano foi pensado cada vez mais liberto das instâncias sociais, “desincrustado” da coletividade e da sociedade. *Pari passu* à leitura da expansão dos mercados, também existiu uma compreensão do agente humano como, naturalmente, útil-maximizador. A leitura dominante da modernidade acoplou a modernização a uma visão atomista e desincrustada de identidade humana. Ela ressaltou esses aspectos em decorrência de qualquer outro elemento da formação da subjetividade moderna, desvinculando os objetivos de nossas identidades do quadro geral da história, da cultura e da sociedade e os inserindo apenas no interior dos agentes econômicos.

Todavia, Taylor alega que faz parte do comportamento humano buscar orientar-se pelos compromissos e identificações que formam nossa identidade como agentes modernos, embora para as teorias dominantes da modernidade, esses elementos da vida subjetiva parecem estar em uma espécie de ponto-cego da análise do

comportamento humano, já que são marginais em relação à compreensão econômica. O que se propõe, então, é recusar a naturalização dos pressupostos filosóficos das ciências do comportamento humano: ao invés de partir de conjecturas naturalistas, é indispensável partir de uma investigação histórica sobre as transformações na compreensão do que é ser uma pessoa, um agente ou um *self*, isto é, como, naquelas sociedades, surgiu e quais são as imagens, os discursos, as linguagens etc., da identidade moderna.

Por fim, devemos salientar que Taylor entende que a produção das subjetividades está ligada aos compromissos e identificações morais, que, analisados em conjunto, formam as imagens de identidade presentes em determinados períodos históricos. Esses compromissos passam pelo posicionamento do sujeito em temas fundamentais, isto é, a característica de ser um *self*, mas também pela inserção na sociedade, no cosmos, pela orientação religiosa e espiritual de uma época. E, como todo fenômeno histórico, elas nunca se mantêm estanques, mas estão continuamente em mudança.

Referências

- Bohannon, L. (1966). Shakespeare in the bush. *Natural History*, ago./set. 1966. Recuperado em 21 dezembro, 2021 de <https://www.naturalhistorymag.com/picks-from-the-past/12476/shakespeare-in-the-bush>
- Ferguson, A. (1995). *An essay on the history of civil society*. Cambridge University Press. (Original publicado em 1767).
- Hume, D. (1888). *Treatise of human nature*. Oxford University Press. (Original publicado em 1739).
- Hume, D. (2007). *An inquiry concerning human understanding*. Oxford University Press. (Original publicado em 1748).
- Japiassu, H. (1975). *O mito da neutralidade científica*. Imago.
- Murdoch, I. (1971) *The sovereignty of good*. Routledge.
- Polanyi, K. (2001). *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Beacon Press. (Original publicado em 1944).
- Smith, A. (1977). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. University of Chicago Press. (Original publicado em 1776).
- Smith, A. (2009). *The theory of moral sentiments*. Penguin Books. (Original publicado em 1759).
- Taylor, C. (1964). *The explanation of behavior*. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Taylor, C. (1980). Understanding in human sciences. *The Review of Metaphysics*, 34(1), 25-38.
- Taylor, C. (1985a). Introduction. In C. Taylor. *Philosophy and social science* (pp. 1-12). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985b). Atomism. In C. Taylor. *Philosophy and social science* (pp. 187-210). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985c). Peaceful coexistence in psychology. In *Human agency and language* (pp. 117-138). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985d). How is mechanism conceivable. In *Human agency and language* (pp. 164-186). Cambridge University Press.

- Taylor, C. (1985e). Cognitive psychology. In *Human agency and language* (pp. 187-212). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985f). Neutrality in political science. In *Philosophy and social science* (pp. 58-90). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985g). Interpretation and sciences of man. In *Philosophy and social science* (pp. 15-57). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1995). Overcoming epistemology. In *Philosophical arguments* (pp. 1-19). Harvard University Press.
- Taylor, C. (2004). *Modern social imaginaries*. Duke University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2011). Iris Murdoch and the moral philosophy. In *Dilemmas and connections* (pp. 3-23). Harvard University Press.
- Taylor, C. [Berkley Center]. (2014). *Charles Taylor lecture: The master narratives of modernity*. [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=m95ck7A2Ooc>.
- Taylor, C. (2016). *The language animal*. Harvard University Press.