

Fontes Religiosas do Self: a Subjetividade Moderna a partir da Herança Axial

[Religious Sources of the Self: Modern Subjectivity from the Axial Heritage]

José Carlos Rodrigues Júnior*; Rebecca Reseck Wanderley Dias**

Resumo: No presente artigo objetivamos tematizar a concepção de *identidade pessoal* a partir de uma articulação histórica fundada na noção de *era axial*. Com esta estratégia desejamos perseguir um objetivo duplo, a saber: (i) explicitar o conceito de era axial como eixo histórico importante para a cultura ocidental, tendo como foco as mudanças no papel da religião na sociedade; e (ii) traçar uma certa imagem constitutiva da *identidade pessoal* moderna a partir de tal perspectiva histórica. Desse modo, argumentamos que a identidade pessoal do sujeito moderno tem raízes em uma certa reconfiguração dos modos de experienciar a religião, resultando em um *desencaixe* do indivíduo em sua sociedade e numa crescente necessidade por autorrealização. A partir disso, ambicionamos oferecer o esboço de uma alternativa de abertura para compreensão e assimilação dos discursos originários em seu contraste com a cultura ocidental.

Palavras-chave: Identidade Pessoal. Era Axial. Religião. Charles Taylor.

Abstract: In the present article we aim to thematize the conception of *personal identity* from a historical articulation based on the notion of axial era. With this strategy, we want to pursue a double objective, namely: (i) to explain the concept of the *axial age* as an important historical axis for Western culture, focusing on the changes in the role of religion in society; and (ii) to trace a certain constitutive image of modern *personal identity* from such a historical perspective. In this way, we argue that the personal identity of the modern subject is rooted in a certain reconfiguration of the ways in experiencing religion, resulting in a *disembedding* of the individual in his society and a growing need for self-realization. Then, we aim to offer an alternative opening for the understanding and assimilation of the original speeches in its contrast with the Western culture.

Keywords: Personal Identity. Axial Era. Religion. Charles Taylor.

*Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: jcarlos.rodrigues.jr@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7247-5839>.

**Mestranda na Universidade de Brasília (UnB). E-mail: reseckrebecca@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7372-4750>.

Introdução

Não é inesperado, tampouco um exagero, dizer que a identidade ocupa um lugar central nas reflexões filosóficas dos mais diversos tipos e nos mais diversos campos. E mais, as formas de definição e estabelecimento do estatuto da *identidade* dentro de um determinado campo do pensamento, determinam, em grande medida, a maneira pela qual o próprio pensamento se estrutura. Ora, justamente por sua grande importância é que a concepção de *identidade* é articulada de diversos modos ao longo da história. E aqui reside nosso interesse: desejamos levantar a possibilidade de interpretar tal conceito sob a égide de tais transformações. Mas, no caso particular do presente artigo, discutiremos tal tema sob o recorte da concepção de *identidade pessoal*, com o intuito de pensar novos horizontes em discussões éticas e política que se vinculam a tal tema.

Uma das contribuições que julgamos interessante a respeito das transformações históricas em torno da *identidade* foi formulada por Karl Jaspers sob o nome de *era axial*¹. Instaura-se no século XX um debate acerca do que seria esse período histórico enquanto marco que define uma modificação dos modos de vida. Ou seja, supõe-se uma diferença drástica entre sociedades pré-axiais e pós-axiais que resultam em concepções distintas de identidade pessoal. No que tange as primeiras, nota-se duas coisas fundamentais: não há uma diferenciação entre a religião e a sociedade, de modo que aquela se comporta como eixo da vivência dos indivíduos em torno de uma compreensão coesa do mundo; e a identidade é articulada enquanto substrato de tal compreensão e vivência sócio-ritual. Já nas sociedades pós-axiais vemos o deslocamento da religião enquanto eixo, para uma instituição complementar em meio a outras tantas. Isso abre certo espaço para que o indivíduo possa articular para si novos modos de vida, tornando-se ser de auto-determinação², isto é, *aquele que define para si próprio sua compreensão de mundo e como habitá-lo*.

Considerado isto, destacamos o modo como orientaremos as etapas de nosso trabalho: primeiramente, definiremos o conceito de axial, apresentando a interpretação Charles Taylor sobre o tema. Em seguida, passaremos a analisar como

¹ Talvez não tenha essa sido sua intenção primordial, pois visava uma nova compreensão histórica da modernidade europeia que que fugisse a um eurocentrismo. Ainda assim, podemos notar que tal transformação histórica possui reverberação na formação das identidades dos sujeitos nos espaços sociais, indicando uma relação dinâmica entre todo e parte no que tange ao processo de socialização que passa a dar cada vez mais ênfase no papel individual.

² Não defendemos que o sujeito moderno seja absolutamente auto-determinável, de modo que a influência social e cultural persiste, porém sua formação é cada vez mais difusa e em posse de uma certa autonomia calcada na racionalidade, característica fundamental de uma sociedade pós-axial.

o próprio Taylor articula uma compreensão da identidade moderna calcada no processo de autorrealização. Por fim, argumentamos que tal identidade é uma herança da era axial, podendo ter interessantes reverberações nos estudos de sociedades complexas como a brasileira, pelo fato de possuir uma diversidade cultural que ultrapassa a mera divisão pré e pós axial.

1. O conceito de era axial

Há uma compreensão de que Jaspers intencionava dar uma interpretação acerca do sentido da história. A obra, *The origin and goal of history* (1953), na qual que o filósofo articula o conceito de *axial* refere-se justamente a isso, tendo como mote os eventos catastróficos da Segunda Guerra Mundial. Mas, sua proposta pressupunha o afastamento do eurocentrismo, coisa que permeava diversos trabalhos até então. Deveria haver alguma forma de explicar o advento do mundo moderno que não passasse exclusivamente pela Europa, mas que ela própria devesse ser um produto de um processo mais geral. Sua proposta ganha destaque particular devido à forma como interpreta a história sob a perspectiva de uma era axial, isto é, sob uma chave de compreensão que demarca uma modificação significativa na vida humana e social.

Nesse ínterim, Hans Joas busca rastrear as influências que guiam Jaspers em sua articulação do axial, assumindo a tese de que a era axial é, antes de apenas um processo histórico de mudança social, um discurso acerca das mudanças religiosas na experiência humana. A princípio alguns levantaram a influência de Georg Simmel, Hegel e Agostinho, que certamente estão presentes na obra de Karl Jaspers, entretanto, será Lasaulx e Max Weber os principais contribuintes para a formulação do conceito de era axial. Ambos percebem uma relação entre um novo comportamento religioso e profundas transformações sociais. Analisemos o primeiro.

Lasaulx foi um filósofo e estudioso da história das religiões, que por sua ousadia em avaliar o cristianismo sob um prisma não exclusivista tem sua obra proibida pela igreja da época, “[s]ua principal ambição acadêmica era reconstituir uma perspectiva cristã na escrita da história universal” (JOAS, 2012, p. 14), que se contrastava com um movimento crescente de separação entre a historiografia ancorada em dados empíricos e o discurso teológico:

Lasaulx e outros pensadores românticos assumem uma nova compre-

ensão “organicista” da história que os permitiria revitalizar a antiga unidade entre teologia e historiografia – não por um retorno, porém, à afirmações dogmáticas ou fundadas pela bíblia, mas de uma maneira empiricamente defensável. (JOAS, 2012, p. 14)

Dessa forma, estabelece-se um modo de explicação da religiosidade como produto de um processo orgânico da vida humana. Isso significa que o advento de uma religião deve suceder a um processo específico que dê condições para tanto. Por exemplo, a concepção de uma fé pressupõe um período de dúvidas, assim como uma certeza surge de um questionamento. Todo processo histórico será interpretado pela dinâmica de nascimento, desenvolvimento e decaimento.

Entretanto, o cristianismo se mostra uma religião revelada, o que a suspende das formas “orgânicas” que habitam a história, fazendo com que sua presença seja revitalizada continuamente já que ela faz parte do eterno e não do tempo natural. O que resulta disso é que o fenômeno da secularização pelo qual passa a Europa é visto por Lasaulx como um decaimento da cultura que, por se desvencilhar de um eixo religioso, tende à decadência.

A questão central para nós é que Lasaulx interpreta a emergência do cristianismo precedida por um período histórico no qual coincidentemente encontramos diversos *reformadores* da religião no mundo antigo. As transformações religiosas e sociais são tremendas, ao mesmo tempo em que, de alguma maneira, sincrônicas, revelando a intuição desse pensador acerca de um período fundamental que proporciona as condições para o cristianismo florescer.

Quanto a Max Weber, a influência se mostra mais explícita em sua sociologia da religião, na qual articula a ideia de *desencantamento do mundo* a partir do que ele considera a *era dos profetas*. Esse é um período de muita importância para ele devido às drásticas transformações religiosas: de religiões fundamentadas em experiências mágicas e xamânicas para religiões de salvação/libertação. As primeiras como uma articulação dos indivíduos em relação às forças que habitam o mundo e podem ser controladas para diversos fins e sentidos, havendo ali uma conexão entre o ser humano e o sagrado. Já as últimas como *ações sacramentais* que definem uma experiência de serviço para com uma realidade absolutamente transcendente ao mundo. Aqui podemos contrastar a experiência xamânica de diversas religiões do mundo antigo com o Nirvana em vertentes budistas, o Reino dos Céus para os cristãos, a libertação para vertentes do universo hindu, entre outras. O processo de desencantamento

da cultura não se dá de uma hora para outra, mas certamente possui um início, que será localizado justamente no período suscitado por Lassaulx.

O período de 800 e 200 a.C parece ser um período chave para esses autores enquanto um eixo histórico de profundas mudanças no mediterrâneo e grande parte do oriente, que nos alcançam e ajudam a configurar nossas identidades e modos de vida. A emergência de uma religiosidade transgressora no seio de um contexto já sedimentado e historicamente instituído passa a ser constante, o que vai configurando um fenômeno interessantíssimo para nosso objeto de estudo: a religião vai, paulatinamente, deixando de ser o eixo organizador da sociedade para se constituir como uma instituição oriunda de visões e vivências transcendentais. O resultado disto, como veremos adiante, será uma nova concepção de indivíduo e sociedade que nasce na era axial, mas que passa por um longo processo de desenvolvimento.

Contudo, como bem lembra Robert Bellah, um dos mais importantes teóricos do período axial: “qualquer conversa acerca de uma era axial é uma autobiografia cultural – a era axial é axial por conta daquilo que ela significou para nós” (BELLAH, 2005, p. 89). Por isso, é importante ressaltar que ao se falar de uma era axial, como proposta por Karl Jaspers, deve-se precisar muito bem que tipo de história é essa. Já que os povos africanos e ameríndios não parecem ser contemplados por esse movimento, a princípio, seu movimento histórico pode ser outro, seus eixos também. A identidade e a sociedade originadas da era axial são, portanto, contingentes face a outras possibilidades na trajetória humana.

1.1 A interpretação de Charles Taylor

A questão que está em aberto, e que diversos autores discutem sobre, é o *fundamento* de tal eixo histórico, ou melhor, seu princípio de orientação. É nesse sentido que analisaremos a interpretação de Charles Taylor a respeito desse tema. O filósofo canadense se coloca no debate a partir de um artigo publicado em 2012, no qual reflete sobre a característica mais proeminente discutida por diversos estudiosos: o advento da *transcendência*.

O autor inicia o texto tentando definir o conceito de *transcendental* que se adequa a tal contexto. Esse é o ponto de partida para organizar a compreensão de tal eixo histórico, o que nos leva a diversas conceituações a respeito do que

deve ser considerado transcendente, e suas sutis diferenças acarretam interpretações difusas que se contrastam no debate. Por isso, Charles Taylor faz um breve levantamento das possíveis interpretações desse conceito³.

Primeiramente, transcendental pode significar aquilo que vai além dos limites, tanto sociais como cosmológicos. Em segundo, alguma coisa que, por seu distanciamento, pode operar uma crítica. Além disso, uma terceira possibilidade é entendermos o transcendente como um pensamento de segundo grau, isto é, reflexão, o que se adequa perfeitamente às outras duas definições. Todas essas se conectam, mas possuem suas especificidades que tendem a modificar drasticamente os caminhos para o desenvolvimento de uma teoria a respeito da era axial.

Dessa forma, a tese de Taylor se coloca de maneira mais precisa: o transcendental, no contexto axial, se refere a uma modificação radical daquilo que é considerado o “bem” face ao *desencaixe do indivíduo* em relação a sua sociedade. Seu argumento é de que haveria mudanças marcantes entre as experiências religiosas de sociedades pré e pós axiais: o caráter coletivo da experiência religiosa perde força, enquanto a concepção de bem se transforma de um modo centrado no florescimento humano no mundo para uma *autorrealização* ligada a uma realidade cada vez mais transcendente a esse mundo.

Nas religiões arcaicas,⁴ há uma compreensão de que existe uma relação ambígua com o sagrado, visto a existência de deuses e forças que não necessariamente estão “do lado” da humanidade. Por isso, há a necessidade constante de “alimentar os deuses” por meio de rituais coletivos. E tal processo tem como finalidade o estabelecimento de um *florescimento* da vida humana no mundo, fenômeno que se pauta na maneira como aquela sociedade compreende o que seria florescer enquanto seres humanos.

É preciso compreender que as sociedades chamadas de pré-axiais têm a re-

³Isso revela uma tensão no interior desse período entre aspectos transcendentais e mundanos, que podemos considerar também pelas categorias de transgressão e normatividade. A essas duas concepções, que podem ser consideradas mais problemáticas, argumentamos que o surgimento característico de reformadores da religião propunha um clima de tensão entre o contexto no qual emergiam, e suas propostas divergentes quanto a vivência ética, epistemológica e religiosa. Eisenstadt (2012) relaciona, com outras palavras, essa relação acerca da dialética entre o processo institucional das intuições axiais, isto é, a irrupção de novas ideias que se contrapunham às instituições vigentes, organizando uma nova institucionalização de tais ideias, caracterizando o aspecto reformador desse movimento histórico.

⁴A partir de Robert Bellah, muitos outros se apropriaram do termo “arcaico” para designar as religiões antigas, pré-axiais, possibilitando uma generalização coesa a respeito de tal fenômeno. O termo se refere literalmente ao seu significado: primordial. Ou seja, se refere àquelas experiências mais anteriores, primordiais, e não por isso, piores ou obsoletas.

ligião como eixo organizador, configurando a *ordem social, cosmológica e o bem humano*. Essas dimensões não se separam da religiosidade da comunidade, pelo contrário, é a religião que dá coesão a elas. O argumento de Taylor gira em torno do desencaixe do indivíduo em sua sociedade, e para tanto será preciso compreender de que maneira tal fenômeno pode ser possível.

O pensamento do filósofo busca explicitar o colapso da vida religiosa tradicional a partir da irrupção de movimentos reformadores, que promovem uma reorganização nos três níveis, ditos no parágrafo anterior, no qual a religiosidade exercia influência. Iniciemos com a dimensão social.

A vida social de tais comunidades é inseparável da religião. Cada ação, cada atitude de um sujeito em seu contexto social está imerso numa compreensão de mundo específica, que nós, modernos, chamamos de religião. Mas, essa divisão parecerá meramente artificial para um povo arcaico, na medida em que não há religião, mas uma sociedade radicalmente assentada em um conjunto compartilhado de crenças e práticas. Portanto, não faz sentido separar a dinâmica social daquilo que chamamos de religiosidade.

E, podemos chamar a atenção para fato da experiência religiosa de tais povos não ser uma coisa individual, privada ou íntima. Inversamente, “nos primórdios da religião, nós nos relacionávamos com Deus principalmente enquanto sociedade” (TAYLOR, 2012, p. 31), de modo que as ações mais significantes de um indivíduo eram sua participação ritualística, seu contato com o sagrado feito junto a seus semelhantes. Ou seja, se consideramos relevante para nossa identidade as memórias e experiências vividas, podemos asseverar que os eventos mais significativos são altamente formadores dessa identidade. No caso dos povos arcaicos, em geral, tais eventos se davam nos rituais, na integração do todo social em torno de uma ação direcionada ao sagrado.⁵

A religião também definirá constitutivamente a cosmologia daquele povo, a ordem das coisas no mundo e seu sentido. A geografia, os objetos, a natureza, os animais, etc., todos são permeados pelo sentido que a religião arcaica dá a

⁵Não negligenciamos o fato de que mesmo em tais sociedades era estabelecido uma noção de hierarquia entre os indivíduos pautado na “proximidade” em relação ao sagrado, o que aprofundava certas desigualdades. Contudo, este fato, que ressalta um certo valor individual, não contradiz o fato de que a religiosidade é operada radicalmente pela sociedade e não enquanto contato íntimo de um indivíduo com o sobrenatural. Por exemplo, se tomarmos o caso do xamã, que possui um canal de comunicação e vivência com os espíritos e forças da natureza, ainda assim, ele é uma exceção no contexto da comunidade, além de que essa capacidade extraordinária só existe enquanto articulação com sua comunidade. Isto é, mesmo que certo indivíduo se destaque em relação aos demais, ainda assim ele está radicalmente embutido na matriz social, não se apartando dela, como um substrato.

cada coisa. O indivíduo não se relaciona apenas com outros sujeitos de sua comunidade, mas também cria profundas conexões com tudo a sua volta, pois não estabelece uma relação de sujeito-objeto com o mundo, mas a natureza como um todo se apresenta como algo similar ao que podemos entender como sujeito. O mundo que cerca o indivíduo pulsa, com energias, forças, seres ancestrais, deuses e espíritos de toda ordem, o mundo está vivo de uma maneira estranha para o sujeito moderno. Sendo assim, o mundo *faz parte* da identidade dos sujeitos pré-axiais de forma muito mais constitutiva.

Enfim, a concepção de bem para os pré-axiais, a terceira dimensão norteadas pela religiosidade antiga, designa o florescimento humano no mundo. Charles Taylor nos diz que há uma tentativa constante em se buscar o “bem” e afastar o “mal”, considerando aquele como saúde, prosperidade, felicidade, e esse como doença, morte, angústia etc. Isso revela que a religião antiga se remete a um certo tipo de florescimento da vida, e em geral, um estado de vivência que não concerne apenas a uma pessoa, mas a todos da comunidade. Essa é uma característica de suma importância, pois a sociedade pré-axial é concebida como um corpo, um todo, que se articula por seu eixo religioso constantemente sustentado pelos indivíduos.

Tal florescimento é alcançado na própria vida, no próprio mundo. E, ainda que possamos falar de uma vida após a morte nessas religiões, ela não se caracteriza como uma realidade infinitamente melhor. Pelo contrário, “aquilo que persistia era geralmente pensado como uma ‘sombra’, algo como um corpo não substancial e sombrio que desce para a escuridão debaixo da terra. Nesse submundo, a identidade individual continuava, mas sem nenhuma vida real” (HICK, 2018, p. 67). Na melhor das hipóteses, vemos uma vida além-morte que mantém o mesmo status que a vida terrena, e raramente vemos alguma concepção mais elevada ou otimista⁶. No fim, as religiões pré-axiais possuem um caráter conservador, mantendo a vida distante do caos e próxima de uma estabilidade que permita a manutenção da comunidade.

A concepção de bem, portanto, tende a ser uma manutenção do *status quo* da comunidade, na medida em que se determina o que é bom. Os próprios ritos de passagem, apesar de evidenciarem uma passagem, uma mudança radical na

⁶Em boa parte dos casos “as únicas pessoas cujo destino se pensava às vezes que poderia ser diferente desse – e a exceção enfatiza o caráter conservador da imagem como um todo – eram os reis e chefes. Isso porque as diferenças de *status* prevalentes nesta vida eram geralmente tidas como algo que continuava na vida além-túmulo” (HICK, 2018)

vida individual de um membro da comunidade, existem como forma de manter a ordem vigente. A compreensão básica do rito é, em geral, suspender o tempo natural e assumir uma vivência no tempo mítico de um passado primordial, uma ordem das coisas que deve ser retomada. Essa prática, bastante comum nas religiões arcaicas, tinha como intenção tanto purificar a comunidade ou alguém, quanto não se afastar de um certo tipo de vida que deve ser mantido (ELIADE, 2019). Assim, podemos concluir que o bem para tais sociedades se traduz no *florescimento da vida humana no mundo e com o mundo*, entendendo que isso só é possível na associação do indivíduo tanto em sua comunidade, quanto com o mundo a sua volta, abarcando toda a cosmologia articulada religiosamente.

A era axial promove uma revolução, transformando as três dimensões fundamentais da vivência humana: social, cosmológica e do bem humano. Segundo Taylor, a mudança se funda em uma nova compreensão da posição da divindade em relação ao ser humano, que antes era caracterizada pela ambivalência, e passa a ser vista como sumamente boa. Isso pode ser traduzido como uma realidade que, no fundo de sua verdade, é absolutamente benigna e bem-aventurada em relação à humanidade. O que não nos faria ver a vida nesses moldes é a ilusão que nos prenderia ao mundo. Ou seja, o mundo deixa de ser o fundo no qual iremos nos realizar, é preciso *superá-lo* ou *transformá-lo* em vista de uma realidade transcendental infinitamente melhor. Podemos ver isso na Índia com Buda, no mediterrâneo com os patriarcas hebreus, com os filósofos na Grécia, e em menor medida na China com Confúcio e o taoísmo.

Por isso, considera-se que a religião passa de um estado magístico/xamânico para um de salvação ou libertação. Por exemplo, não faz nenhum sentido dizer, em um contexto pré-axial, sobre a necessidade do indivíduo se libertar. Libertar de que? Ao contrário, os indivíduos almejam uma vida estável dentro das conformidades estabelecidas culturalmente (lê-se religiosamente), contexto em que a libertação só pode ser entendida como um estado precário que deva ser reestabelecido dentro do que se espera de uma vivência saudável no mundo, como por exemplo, o advento de doenças ou pragas. Enquanto isso, no contexto axial, surge um ímpeto de alçar uma realidade superior e infinitamente melhor do que a vivida.

Faz sentido, nesse ponto, dizer que o movimento axial promove um espírito revolucionário, que almeja transformar a vida, ao invés de conservá-la. Assim, o budista busca o Nirvana, algumas vertentes hindu o Moksa, o judeu o reino de Deus, o filósofo a verdade una, e mesmo na China em que o confucionismo

ou o taoísmo almejam transformar os modos de vida vigente, direcionado por uma compreensão distinta da que estava colocada.

Porém,

as religiões axiais não afastam de fato a vida religiosa antiga. Elas não mudam totalmente, de uma vez, a vida religiosa de uma sociedade inteira. Mas, abrem novas possibilidades de um desencaixe da religião: buscando a relação com o divino ou o superior, o que irá revisar drasticamente as noções correntes de florescimento, ou até mesmo indo além delas, e podendo ser realizada pelos próprios indivíduos, e/ou em novos tipos de socialização, apartada da ordem sagrada estabelecida. (TAYLOR, 2012, p. 37)

A transgressão, em maior ou menor grau, operada por figuras reformadoras no período axial tende a relativizar o espaço da religião na comunidade. E, o resultado disso, conclui Taylor, é que nas sociedades pós-axiais, herdeiras desse eixo histórico, passam a fomentar uma relação mais individual com a religião. Os grandes rituais são substituídos pelo esforço individual em se ligar ao sagrado. A reconfiguração social, que antes era entendida como um grande todo, no qual cada ser humano se comporta como uma parte profundamente integrada a sua matriz cultural, para uma que é formada pela *reunião de indivíduos*. Em outras palavras, não se trata mais de um conjunto social pautado num eixo estável que sustenta as individualidades em seu entorno, e no qual estas trabalham para sua manutenção, mas uma sociedade constituída por indivíduos que não necessariamente compartilham a mesma compreensão de mundo, a mesma ética ou propósitos.

O desencaixe do indivíduo, parte fundamental do argumento de Taylor, acontece justamente quando a religião deixa de ser esse eixo de uma sociedade e passa a ser uma instituição entre outras, prevalecendo apenas como possibilidade particular dos sujeitos⁷. Tal fato se tornou possível, segundo a interpretação de Taylor, porque: o status da realidade sobrenatural, divina ou sagrada deixou de ser ambíguo em relação à humanidade, passando a estar do lado do

⁷Ainda que uma religião constitua comunidades centradas em seus princípios, nessa mesma comunidade há uma diversidade de perspectivas acerca dela própria, e precisará ainda ocupar o espaço público com outras comunidades parcialmente ou totalmente distintas.

bem humano. E, esse próprio bem passa para um patamar infinitamente melhor, transcendendo ao próprio mundo. Como vimos anteriormente, o ímpeto transformador do período axial promove uma reforma profunda nas dimensões sociais, cosmológicas e do bem humano. A religião que antes era a matriz formadora das relações e identidades de um povo, é relativizada, deixando um vácuo que constituirá no espaço possível para que o próprio indivíduo possa repensar seu lugar no mundo⁸. Ou seja, através desse distanciamento do indivíduo com uma matriz comum haverá maior capacidade do sujeito para o pensamento de segunda ordem, reflexão, e não o contrário. Não é porque o sujeito reflete que ele poderá então questionar ou articular uma nova compreensão do mundo, antes, um espaço se abre justamente pelo enfraquecimento de um eixo norteador das ações, permitindo a revisão e crítica do indivíduo em torno de si mesmo, da sociedade e do mundo a sua volta.

Cada indivíduo passa a negociar no espaço público sua compreensão de mundo, seu ideal de florescimento, sua identidade. A herança axial é interpretada por Taylor como o advento do individualismo e de sua busca por autor-realização como condição para o bem, já que ele concerne apenas a si mesmo e não mais ao coletivo, colocando sob o sujeito toda a responsabilidade de formar-se enquanto tal. Essa proposição não é fraca, pois no mundo pós-axial, caracterizado pelo desencaixe indivíduo-sociedade, cada um *deve* participar do meio enquanto *alguém original*, operando uma mediação *autêntica* que permita novamente esse encaixe, que, em tese, seria responsabilidade de cada um. E, ainda que a sociedade forneça ferramentas que ela própria entenda como importantes para ajudar o indivíduo a “se encaixar”, sempre há uma margem bastante larga para uma atuação individualizada. Ora, é justamente este último traço que se torna determinante na interpretação de Taylor para uma análise da formação da noção de identidade pessoal na modernidade no seio do processo de socialização.

⁸ Isso não significa que a sociedade se tornou um caos, no qual os indivíduos não se reconhecessem em nada, perdendo toda coesão social possível. Na verdade, como bem explica Taylor: “esse ‘mundo’ continuava sendo uma matriz imersiva, e provia uma estrutura inescapável para a vida social, *incluindo aqueles indivíduos que a negavam*” (TAYLOR, 2012, p. 38, destaque nosso). A questão é que o eixo articulador da sociedade passa a ceder espaços para a revisão individual em vários níveis, provocando o que era uma novidade: a possibilidade de mudanças constantes na estrutura social e psicológica dos indivíduos.

1.2 A identidade moderna a partir do enquadramento axial

Pensar o problema da *identidade* no escopo que nos interessa implica revisitar a “virada subjetiva” que configura um dos principais traços da nova dimensão ética e política posta pelo advento da sociedade democrática na modernidade, com destaque para a constituição de uma particular forma de *identidade pessoal*, bem como para a posterior discussão em torno do problema de sua inserção no âmbito social e político.

O primeiro ponto a ser destacado nesse sentido é a relevância e alcance da noção de *dignidade humana* enquanto fruto da importante transformação de uma sociedade sustentada por identidades “socialmente derivadas” em direção a uma sociedade sustentada por uma política de exigência de *igual dignidade*. Ou em outras palavras: a mudança de um sistema de concessão de respeito desigual, no qual a distribuição deste fundamenta-se nas diferentes posições e atividades socialmente estabelecidas em direção a um sistema no qual todos os seres humanos merecem igual respeito devido a uma marca compartilhada da espécie: *a dignidade*.⁹ De fato, a noção de *igualdade na dignidade* não só emerge com grande compatibilidade em relação à sociedade democrática, como também reivindica a ideia segundo a qual o *reconhecimento igual de todos* por todos lhe é essencial enquanto princípio de regulação individual e social, enquanto nova forma possível de interação regulada por valores compartilhados.

O destaque do papel do reconhecimento de todos por todos enquanto nova via para se pensar a intersubjetividade deve, contudo, ser considerado de modo mais detido a partir de sua relação com o advento de uma nova noção, a de *identidade pessoal*, que se apresenta, de modo mais evidente, ao final do século XVIII. Para compreender esta particular forma de identidade pós-metafísica, faz-se necessário analisar sua fundamentação em um também novo ideal emergente nas discussões morais do período – o *ideal de autenticidade*. Em outras palavras, compreender a categoria da *identidade* a partir de seu registro moral e ético depende, em grande medida, de uma investigação em torno da formação da *identidade pessoal* no seio do *ideal de autenticidade*. Esta não é, con-

⁹E aqui poderíamos citar Kant como importante expoente do destaque dado à dignidade partilhada por todos, uma vez que identifica a característica fundamental dos seres humanos digna de respeito no fato de esses serem agentes racionais, que possuem a capacidade de dirigir a própria vida através de princípios: “A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, *mas em virtude da ideia da dignidade de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá*”. (KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 77)

tudo, uma tarefa simples, dada a extensão e complexidade que as discussões em torno da identidade moderna, bem como de suas implicações morais e éticas, tomaram no século passado (Cf. RAWLS, 1971; MACINTYRE, 1981, 1988). Assim, com o intuito de circunscrever nossa análise, bem como introduzir um ponto de referência consistente ao debate ora apresentado por esse estudo, darei destaque à reflexão de Charles Taylor sobre o tema, marcadamente em *As fontes do self: a construção da identidade moderna* (1989), *A ética da autenticidade* (1991) e *A política do reconhecimento* (1995). Tais obras são marcadas pelo cuidadoso esforço de Taylor em delinear propriamente as bases filosóficas do ideal de *autorrealização e autodeterminação* de si, bem como seu alcance no contexto de um pensamento político mais amplo.

N'A *ética da autenticidade*, Taylor mobiliza a discussão em torno da identidade moderna a partir de três eixos principais denominados por ele de três tipos de “mal-estar da modernidade”, a saber, *individualismo*, a *racionalidade instrumental* decorrente do “desencantamento do mundo” e suas implicações no *registro político*. Por individualismo, Taylor compreende a possibilidade, sob a forma de liberdade, de determinar suas próprias escolhas – *liberdade como autodeterminação*. Para que a individualidade assim se estabelecesse foi necessário o descrédito de horizontes morais prévios fundados em certa noção de ordem cósmica, e, com isso, a rejeição do significado “mágico” das coisas. O que, para Taylor, conduz ao segundo eixo: o “desencantamento do mundo”, atrelado à emergência da *razão instrumental*, isto é, o tipo de racionalidade articulada em torno do cálculo econômico de recursos em prol de um determinado fim – a máxima eficiência enquanto valor do sucesso. Aqui, com o descarte das ordens morais anteriores, o que entra em questão enquanto objetivo social é a felicidade e o bem-estar dos indivíduos, o que nos conduz ao *registro político* e às consequências para a vida comunitária advindas do *individualismo* e da *razão instrumental*.¹⁰

Esses três eixos são, para o autor, desdobramentos equívocos do *ideal de autenticidade*, e é por meio da análise de tal traço equívoco que Taylor conduz sua análise da *autenticidade* enquanto complexa forma híbrida, que opera, sobretudo, não só como meio de compreensão da particular formação da identidade moderna, mas, sobretudo, como importante lente de aumento por meio da qual

¹⁰Para Taylor, a estrutura institucional e econômica fundamentada na razão instrumental acaba por, paradoxalmente, restringir a liberdade social tanto do grupo, quanto do indivíduo, uma vez que os força a avaliar por meio da eficiência elementos que precisariam ser vistos por outro metro, tais como os efeitos sociais na natureza, ou ainda a extrema desigualdade de distribuição de riqueza. (Cf. TAYLOR, 1991, p. 18)

se pode observar importantes discussões contemporâneas.

A *ética da autenticidade* é algo relativamente novo e peculiar à cultura moderna. Construída, indica Taylor, a partir de formas anteriores de individualismo, como, por exemplo, o racionalismo desengajado de Descartes, que demanda que cada pessoa pense com *autorresponsabilidade de si mesmo*; ou ainda o individualismo de Locke, que busca tornar a pessoa e sua vontade prioritárias em relação à obrigação social. Ao mesmo tempo, a autenticidade está, em muitos sentidos, em conflito com essas formas prévias, uma vez que é crítica tanto à racionalidade desengajada quanto ao atomismo que não reconhece laços comunitários. Uma das formas de descrever seu desenvolvimento é observar a noção oitocentista segundo a qual o ser humano é dotado de um *sentido moral*, isto é, de um *sentimento* que concerne ao que é certo e errado. Essa ideia posiciona-se como alternativa da noção geral, e de muitas formas diversa, de que a moralidade está vinculada a um cálculo, a uma atitude instrumental, seja mediada por recompensas ou punições divinas, seja pela dinâmica das interações sociais; e com ela se funda uma moralidade que parte da interioridade, *a moralidade como uma “voz interior”*. Ou, como sugeriria Rousseau, segundo Taylor, a moralidade como a voz da natureza em nós – *o sentimento (ou consciência) moral* opera e importa enquanto meio de orientação para o adequado agir. A noção de autenticidade se desenvolve a partir de um deslocamento dessa ideia original em direção ao horizonte ético que viabiliza *um ser humano verdadeiro e pleno*.¹¹

A origem da plenitude e veracidade de nossas vidas encontra-se em nosso *interior*, e essa configuração da representação de si constitui parte da virada subjetiva característica à cultura moderna. A popularidade que o pensamento de Rousseau obteve nesse contexto é, para Taylor, um caso emblemático na modernidade, não porque o filósofo genebrino tenha inaugurado, propriamente, o *ideal de autenticidade*, mas por ter articulado algo que já estava pairando sobre a modernidade (Cf. MARSHALL, 1972, p. XII). Ou seja: Rousseau articula uma ideia latente de um modo enfático, sob a chave do que Taylor bem denomina *liberdade como autodeterminação*, a saber, a ideia segundo a qual eu sou livre quando determino para mim mesmo o que me concerne ao invés de me abandonar a influências externas. *Autodeterminação* consiste no rompimento

¹¹“Na concepção original, a importância da voz interior estava em nos dizer a coisa certa a fazer. Estar em contato com os sentimentos morais importa nesse caso como o meio para o fim de agir do modo certo. O que chamo de deslocamento da ênfase moral advém quando estar em contato com os próprios sentimentos assume uma significação moral crucial e independente. Isso passa a ser algo que temos que realizar para ser seres humanos verdadeiros e plenos”. TAYLOR, 2000, p. 243.

de coações externas, um poder (ou não) fazer e agir de tal e tal modo concebido previamente pelo indivíduo. Ao mesmo tempo, a *autodeterminação* o particular exercício e realização de liberdade do humano, e isso porque o humano não só tem a *capacidade e possibilidade* da liberdade sob a forma de *autodeterminação*, como também reconhece tal possibilidade de, e por isso pode se aperfeiçoar. É daqui que surge um modelo de representação capaz de significar em geral aquilo que a modernidade passa a conceber como próprio ao que é, no humano, ético: livre arbítrio ou liberdade da vontade.¹²

O forte conceito de “subjetividade” que surge dessa interioridade moralmente determinada, condição para a *liberdade como autodeterminação*, pode, contudo, ser obscurecida pelas paixões que emergem de nossa dependência dos outros. Daí que, seguindo Rousseau, nossa recuperação moral depende do contato íntimo e autêntico com nosso próprio ser. A partir dessa nova preocupação, a importância e ênfase moral na necessidade de estar em contato com os próprios sentimentos desloca-se e ganha uma forma alternativa, qual seja, a de que estar em contato com os próprios sentimentos é algo necessário para a *autorrealização* do ser humano, o assim chamado ser humano pleno e autêntico. E aqui algo importante é sublinhado por Taylor: para compreender e se autodefinir, faz-se necessário a aquisição de “ricas linguagens de expressão humana”,¹³ isto é, de diversos símbolos empregados no intercâmbio discursivo, e esta aquisição se dá na troca com os outros, ao contrário do que pensava Rousseau, para quem o meio social era sempre corruptivo. Em outras palavras, definir a si mesmo a partir da própria originalidade passa a implicar relação com os outros, e isso, para que esta autodeterminação seja em um meio social reconhecível. Assim, o processo de *autodeterminação* e *autorrealização* enquanto meio de realização da vida plena perpassa pela formação do sujeito no processo de socialização.¹⁴

¹²“Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estraga-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o ser humano executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade [...] Mas, ainda quanto as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o ser humano e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, como auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo [...]”. ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. “Coleção Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 64-65.

¹³TAYLOR, 2000, p. 246.

¹⁴“Claro que se espera que desenvolvamos nossas próprias opiniões, perspectivas, atitudes com relação às coisas e, em considerável medida, pela reflexão solitária. Mas não é assim que as coisas funcionam no caso de questões importantes como a definição de nossa identidade. Definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nós [...] Assim sendo, minha descoberta de minha identidade não implica uma produção de minha própria

Dito de outro modo, apenas pode-se definir a identidade pessoal a partir de um quadro de questões que importam para a construção da autoimagem. E, nesse contexto, a noção de identidade funciona como o quadro geral a partir do qual as aspirações, gostos, desejos de um indivíduo fazem sentido e ganham expressividade nos registros social e político. Mais do que isso, é justamente a essa identidade que se pode atribuir uma noção forte de *sujeito*, uma vez que a constituição da *identidade pessoal* assim articulada reflete a constituição de uma subjetividade enquanto *unidade* do gosto, do pensar, do agir em sua apreensão do quadro normativo mais amplo da vida social, bem como de sua expressão original dentro de tal quadro.

1.2.1 O eu e os outros: um problema político à sombra do axial

Esta nova noção disponibilizou para a consciência moderna um horizonte no qual as diferenças entre os seres humanos eram capazes de ser justificadas a partir de um registro moral, sendo essa de caráter não “racionalizante”, mas “intuitiva”. Trata-se de um código ético constitutivo da busca humana por uma representação de seu “si próprio”, de sua “autoimagem”. E isso, porque a partir de certa ideia de fidelidade e sinceridade para consigo mesmo (portanto para com sua *originalidade*), o ser humano descobre um modo de ser que pode denominar “próprio”, que lhe permite tornar o que ele é, e, assim, o *ideal de autenticidade* estabelece outra necessidade fundamental para a modernidade: a de viabilizar meios para a *autorrealização*, *autocomplementação* e *autoexpressividade*¹⁵ das identidades individuais, *a realização do ser humano pleno*, intrinsecamente relacionado ao processo de *tornar-se sujeito*.

A ideia segundo a qual cada um pode (e deve) lutar pelo que lhe autodefine penetrou profundamente a consciência moderna. Dela derivam princípios caros ao registro ético moderno, a saber, *sinceridade* (para consigo mesmo) e *originalidade*, no sentido de que cada uma de nossas vozes possui algo totalmente

identidade no isolamento; significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro [...] Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros.” (TAYLOR, 2000, pp. 246; 248)

¹⁵Outro exemplo mais interessante, talvez, no que tange aos nossos interesses particulares, é a articulação de Rousseau sobre o tema, que embora não empregue à risca os termos que usamos aqui, propõe a noção de respeito igual enquanto fator indispensável à liberdade, isto é, em oposição à condição determinada pela hierarquia de dependência de estima do outro, Rousseau propõe a condição de liberdade-na-igualdade, na qual os indivíduos respeitam-se mutuamente devido à dignidade que a todos é inerente, e, não se tornam escravos da dependência da estima do outro e do orgulho (*amor proupe*), fornecendo assim, a partir dos ideais de dignidade e igualdade universais e liberdade, uma alternativa particular a um problema tratado por longa tradição.

próprio a ser expresso. E esta é uma importante imagem da modernidade que Taylor consegue propiciar: o complexo contexto no qual o *ideal de autenticidade* toma por fundamento o *ideal de autorrealização*¹⁶ – eis o pano de fundo que confere à cultura da autenticidade força moral, bem como confere sentido à ideia de “luta por uma autoimagem”, uma “representação de si” que seja por si escolhida, não abdicando do contexto social no qual ela se insere, pois outras identidades pessoais passam a valer como condição de composição da minha.¹⁷

Esta imagem articulada por Taylor possibilita a percepção de um elemento fundamental para nossa discussão, a saber: que a realização do *ideal de autenticidade* é a força motriz da luta por uma *identidade pessoal*, a luta pela representação de si como sujeito, cujo critério ético é comprometido com a autonomia. Dito de outro modo, e conforme já indicado anteriormente: ao conquistar uma imagem própria de si mesmo o indivíduo o faz dentro de um quadro social predeterminado, e, por isso, a *autorrealização* coincide com a realização de si mesmo como sujeito, o que equivale a dizer, como forma de vida autônoma que busca por direito de existir enquanto tal. Nesse contexto, temos, então, num mesmo movimento, a implicação necessária entre sujeito, autenticidade e liberdade como condições do registro ético da modernidade.

É por meio de diferentes arranjos dessa correlação que entra em curso as mais diversas propostas em torno das possibilidades de *autorrealização* humanas, da inserção dessa particular forma de identidade em um registro *sócio-existencial* – nossos laços com os outros e as condições humanas que podem conduzir à destruição ou viabilização das condições de realização da vida plena.¹⁸ Assim, quando se afirma que a autenticidade é determinante na constituição do sujeito moderno, sujeito que é a conquista de uma autoimagem plena tornada concreta pela autonomia, o que está em jogo não é que ela apenas caracteriza as formas de individualismo no que concerne à liberdade individual (direito subjetivo), mas também o modelo de sociedade. E disso decorre que: a subjetividade en-

¹⁶Em outras palavras, na ideia segundo a qual o significado da minha vida reside justamente no fato de que ela seja fruto de uma escolha, justamente aí a autenticidade enraíza-se na liberdade de auto-determinação. O humano encontra-se num quadro em que deve fazer opções, opções significativas que conferem sentido à própria vida, o que implica pensar que algumas questões são mais importantes que outras, um horizonte de questões importantes no que concerne a que âmbito de dar a si mesmo uma forma é importante, e isso não posso determinar por mim mesmo.

¹⁷“Essa característica crucial da vida humana é seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos agentes plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão [...] [e] somos apresentados a essas linguagens por meio da interação com outras pessoas que têm importância para nós [...]”. Op. Cit, 246.

¹⁸Para Taylor, uma das alavancas do criticismo à cultura contemporânea da autenticidade é a de que esta encoraja um entendimento puramente pessoal da autorrealização, constituindo comunidades e associações nas quais as pessoas sejam tomadas apenas de modo instrumental em seu significado, o que, num sentido amplo, seria antitético a um compromisso comunitário.

quanto modelo profundamente enraizado nos princípios e ideais éticos capazes de oferecer a perspectiva por meio da qual indivíduos podem viver uns com os outros com o objetivo de realizar uma *vida plena*.¹⁹

2. Conclusão

A exposição feita até aqui não tem por objetivo estabelecer o modo interpretativo de Taylor como dominante. Diferente disto, a análise e exegese empreendidas tem a pretensão quase metodológica, ou instrumental, que sabe, no sentido de trazer à baila um dado campo de reflexão, a saber: o da abertura dos problemas sócio-existenciais em torno da identidade por meio de uma tematização do campo simbólico “religioso” (entre inúmeras aspás), e isso não por meio de uma problematização estritamente metafísica, mas, antes, histórico social. Julgamos que este último ponto seja de suma relevância.

Eis o porquê: ao suspender, mesmo que brevemente, o modo usual de olhar para as teses religiosas do ponto de vista estritamente metafísico, estabelece-se uma abertura para revisitar termos correlatos em perspectivas que aqui chamamos arcaicas, mas poderiam também, em alguns casos, ser chamadas originárias. Quanto a isso, uma explicação se faz necessária: este texto nasceu da tentativa de analisar o problema da *identidade pessoal*, e seu correlato processo de socialização, no âmbito da sociedade brasileira; e isto com o objetivo de pensar formas de articulação de uma noção política nacional que não ignore as pautas e propostas dos povos originários que aqui residem há tempos. Contudo, o trabalho se alterou na medida em que o campo de discussão não parecia assimilar terminologias importantes para esses povos. Desse modo, optamos por “dar um passo atrás”, e por meio da análise do axial tentar traçar um campo alternativo ao metafísico, e às vezes estético, no que se refere a terminologias supostamente religiosas. Tudo isso para pensar formas de aberturas epistemológicas, se assim podemos chamar, na consideração dos posicionamentos dos povos originários.

¹⁹Taylor bem exemplifica isto quando propõe que: “Portanto, as grandes filosofias individualistas também propunham modelos de sociedade. O individualismo lockeano deu-nos a teoria da sociedade como contrato. Formas posteriores ligadas a noções de soberania popular. Dois modos de existência social estão evidentemente ligados com a cultura contemporânea de autorrealização. O primeiro é baseado na noção de direito universal: todos devem ter o direito e a capacidade de serem eles mesmos. Isso é o que está por trás do relativismo suave como um princípio moral: ninguém tem o direito de criticar os valores de outra pessoa. Isso inclina aqueles imbuídos desta cultura voltada para as concepções de justiça processual: o limite para a autorrealização de qualquer pessoa deve ser o salvaguarda de uma chance igual neste cumprimento para os outros.” TAYLOR, C. *The ethics of authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, 1991. [Tradução nossa]

E, disso decorre o descompasso, se assim podemos chamar, entre as identidades pessoais forjadas no “mundo ocidental” que passa a ser globalizado, e aquelas que optamos por chamar “originárias”. O que ocorre na relação entre elas? Sabemos que é uma relação tensa, e nossa discussão se fez na direção de encontrar o eixo que divide ou diferencia os modos de vida e a formação das identidades pessoais nestas sociedades. O período axial nos mostra uma mudança radical nesse ponto a partir de uma reconfiguração da experiência religiosa na sociedade, desembocando no secularismo moderno. Mas a questão central não é propriamente religiosa, mas de que modo a religião nos auxilia a compreender as mudanças profundas na formação das identidades pessoais na sociedade. E mais: como, a partir dessa noção sócio-existencial podemos compreender mais profundamente os desencaixes das identidades nas relações interculturais.

Em suma, nossa pretensão inicial não foi diretamente abordada no presente artigo, justamente devido ao “passo atrás” que demos. Deixamos então, um convite, sobre a forma deste brevíssimo excuro, para explorarmos as consequências das teses aqui explicitadas.

Referências

- BELLAH, R. What is Axial about the Axial Age? *European Journal of Sociology*, Vol. 46, No. 1, Religion and Society, pp. 69-89, 2005.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- EISENSTADT, S. The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations: Constructive and Destructive Possibilities. In: *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- HICK, J. *Uma Interpretação da Religião: Respostas Humanas ao Transcendente*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- JASPERS, K. *The Origin and Goal of History*. Londres: Yale University Press, 1953.
- JOAS, H. The Axial Age Debate as Religious Discourse. In: *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- MARSHALL, B. *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*. Nova York: Atheneum, 1972.
- MACINTYRE, A. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- _____. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. “Coleção Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- TAYLOR, C. *The ethics of authenticity*. Harvard University Press, Cambridge, 1991.
- _____. *Argumentos Filosóficos*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. What Was the Axial Revolution? In: *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.



Recebido: 29/03/2022
Aprovado: 10/04/2022
Publicado: 30/04/2022