

---

# Considerações sobre a educação: uma perspectiva do *self*

*Considerations on education: an overview of the Self*

**Elnora Gondim**

Mestrado/Filosofia/PUCSP; Doutorado/Filosofia/PUCRS; Professora/Filosofia/  
UFPI.

**Osvaldino Marra Rodrigues**

Mestrando em Ética e Epistemologia, MEE-UFPI.

## Resumo

Na teoria de Charles Taylor há a compreensão do que é, propriamente, o *Self*. Tal conceito, ao ser relacionado com a educação pode, qualitativamente, transformar uma forma de sociedade. Acreditando nisso, criticamos tanto as teses dos cartesianos, quanto as de Dennett quanto e as do fisicalismo.

**Palavras-chave:** Cartesianos. Dennett. Educação. *Self*. Taylor.

## Abstract

In Charles Taylor's theory for understanding what is, properly, the Self. Such concept, when related to education can qualitatively transform one form of society. Believing in this, we also criticize Cartesian themes, as those of Dennett and also regarding the physicalism.

**Key words:** Cartesians. Dennett. Education. Self. Taylor.

# 1 Considerações teórico-metodológicas

Os estudos contemporâneos sobre o *Self* originaram-se no procedimento de naturalização dos problemas e procedimentos discutidos por René Descartes (1596-1650) acerca da alma e do corpo. Conforme Bernard Williams (1996, p. 354), a “[...] perspectiva completamente naturalista do fenômeno da vida é um passo característico na evolução científica do século XVII [...]”. Este é um ponto de inflexão importante para a emergência e a compreensão dos debates sobre o *Self*, a naturalização dos procedimentos de análise sobre a mente. Como Em decorrência da elucidação da concepção de *Self*, tentar-se-á, aqui, relacionar tal esse procedimento com a questão pertinente à educação.

Dito Posto isso, gostaríamos de estabelecer algumas distinções metodológico-conceituais necessárias sobre nossa a respeito da abordagem ao tema aqui proposta:

- A primeira delas é quanto ao conceito de *Self*: que este diz respeito à identidade como a si-mesmo (*ipse, self, selbst*). O conceito de *Self* se distingue do de identidade (*idem, same, gleich*) como permanência subjetiva, como ipseidade. Sob o ponto de vista dos conceitos, *Self* relaciona-se a *persona*, enquanto o “eu” provem de *individuum*, aquilo que não admite divisão, que é indivisível. Embora o processo de individuação ocorra, o *Self* “ecológico” é *conditio sine qua non* para que ocorra o fenômeno. Por conseguinte, o conceito de *Self* é distinto do conceito de *I* (eu) e, sob uma perspectiva hermenêutico-ontológica, anterior: o “eu” somente emerge de um *Self* “ecológico”.
- O sentido de fenomenologia aqui adotado segue, muito de perto, as concepções de Husserl (1859-1938) e de Heidegger (1889-1976), sobretudo nas obras *Ideias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (HUSSERL, 2006), livro I, e *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2000), especialmente nos §§ 17 e 18, respectivamente. Ambos apontam que a nossa existência no mundo não procede de acordo com os procedimentos de representação oriundos da tradição cartesiana e da filosofia empirista inglesa. O *Erlebnis*, embora possa, mas não primariamente, ser experienciado racionalmente enquanto procedimento de primeira pessoa, não pode ser reduzido a categorias de procedimentos racionais de repre-

sentação de um agente racional: o próprio mundo fornece, ele mesmo, a estrutura do sentido, do *Erlebnis*. As coisas no mundo fornecem e indicam, elas mesmas, um sentido. Por esse motivo, o conceito de percepção aqui adotado é, sob o ponto de vista ontológico, anterior e fornece o estofamento para a emergência da racionalidade. Tome-se como exemplo a folha de papel: ela é, simultaneamente, vista e tocada enquanto a estamos vendo e tocando, uma vivência, ela nos orienta no ato de *cogitatum*, “não vivido de percepção, mas percebido”, por esse motivo “[...] todo percebido se dá sobre um fundo de experiência” (HUSSERL, 2006, p. 87). A tessitura do *Self*, muito próximo da percepção, está ancorada no *Erlebnis*;

- A hermenêutica segue a perspectiva de Charles Taylor. O ponto de inflexão da teoria tayloriana está na crítica que ele tece ao chamado “atomismo do agente desengajado”. Ele procura mostrar “[...] *how the inescapability of the background involves an undertaking of the depth of the agent* [...]”<sup>1</sup> (1995, p. 12), na esteira de Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein. Para Taylor, a perspectiva da identidade individual (para usar uma tautologia) do agente desengajado resulta da tradição racionalista e empirista, por ele designada “epistemologia”, dado que esta perspectiva teórica gerou uma:

[...] *picture of the subject as ideally disengaged, that is, as free and rational to the extent that he has fully distinguished himself from the natural and social worlds, so that his identity is no longer to be defined in terms of what lies outside him, in these worlds*<sup>2</sup> (TAYLOR, 1995, p. 7).

Nesse sentido, um elemento chave em Taylor é o conceito de “agente engajado”, oriundo da influência do conceito wittgensteiniano das “formas de vida”. Para Taylor o agente tem incorporado em si as vivências significativas que o permitem interpretar, avaliar e abalar sua ação no mundo e, conseqüentemente, conhecer e atuar no mesmo. Cumpre dizer que o conceito de *Self*, em Taylor, não tem uma dimensão estática, como uma “essência” aristotélica ou platônica, ao contrário, o *Self* é entendido como projeto; por isso mesmo os agentes engajados podem modificar suas posições através da compreensão narrativa, dado que

“[...] compreendo minha ação presente na forma de um ‘e então’: havia A (o que sou), então faço B (o que me projeto tornar) [...]” (TAYLOR, 1997, p. 71). Taylor também se distancia substantivamente daquilo que ele denomina “self pontual” ou “neutro”, por ele atribuído a Locke. Para este, de acordo com Taylor, o *Self* “[...] apresenta a peculiaridade de se fazer presente essencialmente para si mesmo. Seu ser é inseparável da autoconsciência. Mas isso não é de forma alguma o que venho chamando de *Self*, algo que só pode existir num espaço de indagações morais” (TAYLOR, 1997, p. 73).

## 2 Naturalismo monista e dualismo

No âmbito da filosofia contemporânea, duas posições teóricas assumiram uma preeminência no debate acerca da mente: os teóricos que defendem uma explicação na perspectiva de terceira pessoa e aqueles que defendem a linguagem intencional de primeira pessoa.

Em última instância os problemas suscitados por ambas as posições concernem ao procedimento de naturalização da mente, iniciado com Descartes no século XVII. Além disso, do debate entre ambas emerge o problema sobre as possíveis correlações entre “mente” e “cérebro”, “estados mentais” e “estados cerebrais”, “mente e corpo”, “linguagem descritiva” e “linguagem intencional”. As respostas ao problema das correlações receberam, a partir da filosofia moderna, duas respostas preponderantes:

- o materialismo monista, ou fisicalismo, sustenta uma crença básica: ‘mente’ seria apenas um construto linguístico que emergiu pela ilusão causada pelo mau uso da linguagem. Esta perspectiva origina-se do empirismo britânico e encontra um expoente exemplar na filosofia do Wittgenstein (1889-1951) tardio – ressalvada a diferença do problema advindo da perspectiva do agente desengajado, para o qual o sentido do mundo está na cabeça, o ponto nevrálgico da crítica do austríaco;
- o dualismo, que afirma a existência de duas propriedades distintas: mente e matéria – incluso aqui o corpo. Sob esse ponto de vista o cérebro – pelo menos sob o ponto de vista contemporâneo – seria um hospedeiro da mente.

Por esse motivo, “estados mentais” e “estados cerebrais” seriam fenômenos distintos, pelo menos sob a perspectiva da análise dos conceitos. Também aqui há uma ressalva: o dualismo contemporâneo não corrobora a hipótese da existência de substâncias distintas na oposição de “estados mentais” e “estados cerebrais”. O fisicalismo é rejeitado por que não fornece uma explicação plausível na qual “estados mentais” poderiam ser explicados pela descrição de “estados cerebrais”. Essa é a via cartesiana.

## 2.1 A perspectiva de terceira pessoa do materialismo monista

A hipótese que sustenta o ponto de vista (i), que, em última instância, desemboca em alguma forma de behaviorismo, sustenta uma perspectiva metodológica da linguagem em terceira pessoa, uma vez que “estados mentais” poderiam ser descritos a partir de uma adequada compreensão do *design* “mental”. Em outro prisma: os “estados mentais” poderiam ser descritos sob o ponto de vista da redução materialista, ou física. Sob essa ótica, “estados mentais” podem ser objetivamente descritos se houver uma compreensão correta da relação daqueles com o mundo físico<sup>3</sup>. Esse “estado de espírito” dos fisicalistas parece encontrar ressonância nos modernos procedimentos da medicina e da química.

Com os avanços das ciências neurológicas e bioquímicas tornou-se possível, hoje, detectar se uma pessoa está ou não sonhando, se sente raiva ou não: tanto o eletroencefalograma quanto a ressonância magnética detectam alterações ocorridas no cérebro; análises químicas detectam e revelam a alteração da quantidade de adrenalina na corrente sanguínea, bem como o eletrocardiograma registra alterações/variações ocorridas no funcionamento do músculo cardíaco – fica ainda uma questão: como vincular as explicações com as descrições observadas?

Não obstante a possibilidade de uma descrição relativamente precisa advinda de uma perspectiva em terceira pessoa, a descrição “apenas” não conseguiria determinar com o que sonha ou qual o gatilho que desencadeou os altos níveis de adrenalina no corpo de um agente observado. Para ser completa a descrição em terceira pessoa elaborada pelo materialista, este teria que recorrer aos “estados subjetivos” dos agentes observados para compreender o “que” e o “por quê” das

alterações ocorridas e observadas no corpo físico do agente observado – obviamente, se o materialista perguntar pela causalidade dos ‘estados mentais’ de um agente. Parece, pois, que as descrições elaboradas em terceira pessoa não poderiam determinar a causalidade das alterações observadas sem recorrer a uma linguagem intencional de primeira pessoa.

Pelos motivos elencados, é plausível sustentar que tanto a intencionalidade quanto a subjetividade dos agentes observados não podem ser objetivamente determinadas pelas descrições da explicação em terceira pessoa – pelo menos não do ponto de vista causal. Por esse motivo, a descrição em terceira pessoa dos “estados mentais” tende a ser incompleta quando desconsidera ou não se recorre ao vocabulário intencional, dado que a mera descrição não demonstra satisfatoriamente o quadro completo do agente observado. Nesse sentido, o nó górdio para o materialista reducionista situa-se, em última instância, no problema da consciência. Com esta, o problema mente-corpo parece, na perspectiva de Nagel, “insolúvel” (2005, p. 246). Ainda nas palavras deste desse autor,

[. . .] quaisquer que sejam as variações quanto à forma, o fato de um organismo ter, seja lá como for, uma experiência consciente significa, basicamente, que há algo que seja ser como aquele organismo. Pode haver implicações adicionais sobre a forma da experiência; pode mesmo haver implicações sobre o comportamento do organismo (porém, disso eu duvido). Mas, fundamentalmente, um organismo tem estados mentais conscientes se e somente se existe algo que é como ser esse organismo, algo que é como ser para o organismo. (Ibidem, p. 247, grifos do autor).

Por conseguinte, as descrições fiscalistas elaboradas em terceira pessoa sobre experiências tendem a ser incompletas, exatamente porque, sob o ponto de vista causal, necessitam do complemento advindo da linguagem intencional, ou pautarem-se na indução. Ou seja: a “linguagem fiscalista” do materialista não esgota a análise sobre a experiência de mundo do agente. Por conseguinte Consequentemente, uma descrição fiscalista acerca dos “estados mentais” não seria capaz de fornecer um quadro completo da experiência efetiva acerca da experiência descrita – por mais que um fiscalista compreenda a fisiologia e a

química, e as descrevesse corretamente, isso não o habilitaria a vivenciar e a experiência observada no limite tão somente poderia “imaginar sobre”.

Mas esse “imaginar sobre” somente é possível no plano da linguagem de primeira pessoa, resultando aqui numa circularidade epistêmica quanto à causalidade do fenômeno observado e imaginado, uma vez que as causas, sob o ponto de vista descritivo e o qualitativo, são distintas, dado que a segunda perspectiva envolve o conceito de *qualia* que “[...] apontam para a existência de elementos da experiência humana que seriam inescrutáveis e incomunicáveis mesmo entre os seres humanos que partilham de uma mesma linguagem e de uma mesma perspectiva específica de mundo [...]” (TEIXEIRA, 2008, p. 38). Cabe ressaltar que a perspectiva fiscalista procura defender e sustentar a hipótese que as experiências “mentais”, ou “estados mentais” do agente, em última instância, referem-se e originam-se da sensibilidade que espelha o “mundo real”. Afinal, como sustentou Hume,

Mesmo em nossos devaneios mais desenfreados e errantes — e não somente neles, mas até em nossos próprios sonhos —, descobriremos, se refletirmos, que a imaginação não correu **inteiramente** à solta, mas houve **uma ligação** entre as diferentes idéias que se sucederam umas às outras. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. [...] Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (HUME, 2001, TNH, I, 4, VI, p. 285, grifo do autor).

Numa avaliação acerca da perspectiva monista da linguagem fiscalista, poderíamos dizer que o dualismo é superado — embora às custas da intencionalidade. Até mesmo uma abordagem moral sob o ponto de vista de uma descrição em terceira pessoa provinda do monismo refletiria a perda da dimensão intencional:

[...] raramente julgamos os objetos por seu valor intrínseco; como, ao contrário, as noções que deles formamos resultam de uma

comparação com outros objetos, segue-se que avaliamos nossa própria felicidade ou infelicidade segundo observemos uma porção maior ou menor de felicidade ou de infelicidade nos demais, e é em consequência disso que sentimos dor ou prazer. A infelicidade de outrem nos dá uma idéia mais viva de nossa própria felicidade, e sua felicidade, de nossa infelicidade. A primeira, portanto, produz satisfação; e a última, desprazer (HUME, TNH), II, 2, VIII, p. 409-410).

Sob a visada teórica do monismo fiscalista todos os “estados de consciência” poderiam ser descritos numa linguagem de terceira pessoa se prescindindo da linguagem intencional de primeira pessoa. Isso é possível, sim; entretanto a compreensão sobre a causa dos “estados mentais” estaria interdita. Seguindo as pegadas de Heidegger, poderíamos sustentar a hipótese que o “[...]fato de a fisiologia e a química fisiológica poderem, pela ciência da natureza, investigar o homem como um organismo não serve para demonstrar que a essência do homem repousa neste elemento ‘orgânico’[...]” (HEIDEGGER, 2000, p. 337).

## 2.2 A hipótese do dualismo “cartesiano”

Também a hipótese (ii) merece uma avaliação quanto aos pressupostos por ela assumidos. Denominamos “dualismo cartesiano” a tese que sustenta uma diferença ontológica entre mente e matéria, “estados mentais” e “estados cerebrais” – em Descartes encontramos uma clara distinção entre cerebri e mentem (DESCARTES, 2004, p. 186). Além da distinção entre “cérebro” e “mente”, Descartes afirmou que o agente é “[...] um composto de corpo e mente [...]” (Ibidem, p. 181). Não obstante, as afirmações de Descartes resultaram numa aporia difícil de ser superada – pelo menos sob o ponto de vista da epistemologia clássica –, o problema das “outras mentes”. Pela análise de uma perspectiva epistêmica, o problema parece insolúvel. No entanto, pelo viés da linguagem parece que há solução, preservando tanto uma linguagem intencional quanto uma linguagem descritiva.

Embora a perspectiva cartesiana disponha, sob o ponto de vista quantitativo, de menos teóricos para sustentar suas hipóteses, os problemas suscitados para o

monismo fiscalista resolver são bastante intrigantes. Uma delas é a explicação da “causa” que desencadeia os estados mentais. Dificilmente essas causas poderão receber uma explicação satisfatória a partir de tempestades neurais ou alterações nas taxas de adrenalina na corrente sanguínea e pelas alterações ocorridas no corpo do agente.

O reconhecido diretor de cinema espanhol Luis Buñuel escreveu, com a cooperação do amigo francês Jean-Claude Carrière, um livro de memórias intitulado *Meu último suspiro*. Nele há um capítulo, o da abertura, particularmente interessante, — “memória” —, no qual Buñuel descreve os últimos anos de sua mãe. A descrição interessa-nos particularmente aqui. Buñuel afirma que sua mãe

Chegou a não mais reconhecer os filhos, a não saber mais quem éramos. Eu entrava, beijava-a, passava um tempo com ela — fisicamente, minha mãe continuava bem, mostrando-se inclusive bastante ágil para a sua idade —, depois saía e voltava dali a pouco. Ela me recebia com o mesmo sorriso e pedia que eu me sentasse como se estivesse me vendo pela primeira vez, sem nem mesmo lembrar sequer do meu nome. (BUÑUEL, 2009, p. 13).

A descrição é bastante realista, realista o suficiente para Buñuel afirmar que “[. . .] uma vida sem memória não seria vida, assim como uma inteligência sem possibilidades de expressão não seria inteligência. Nossa memória é nossa coerência, nossa razão, nossa ação, nosso sentimento. Sem ela, não sou nada” (Ibidem, p. 14). Observem que o problema de Buñuel é a memória, sem a qual “não somos nada”. O que somos, portanto, é a nossa memória. Mas esta, ao contrário do que gostaria um historiador, não é totalmente fidedigna, melhor, não possui uma conotação de objetividade. Vale ressaltar que “memória” em Buñuel tem sua fonte na história da vida, vida esta radicada nos contextos de vidas: somos o resultado de nossas vivências.

A identidade, o si-mesmo que Buñuel identifica à memória, é o fio de Ariadne que permite ao agente posicionar-se no mundo, saber de si e saber das coisas. Essa perspectiva aproxima-se muito da perspectiva de Taylor (1997, p. 56), para quem a “[. . .] plena definição da identidade de alguém envolve, em geral, não só sua posição em assuntos morais e espirituais como também alguma referência a uma comunidade definitiva.” Buñuel (2009, p. 15) afirma que a “[. . .] memória é

também frágil e vulnerável. Não apenas é ameaçada pelo esquecimento, seu velho inimigo, como pelas falsas recordações que dia após dia a invadem.” Essas “falsas recordações” das quais fala Buñuel compõem o *Self*, sempre relacionado às nossas experiências como agentes engajados, agentes constituídos em nichos ecológicos, “comunidades definitórias”, para usar uma expressão de empréstimo a Taylor.

### 3 Considerações finais

Neste referido trabalho, somos levados a contrariar a teoria de Dennett (1945), pois, para ele, os estados interiores da consciência não existem. Em outras palavras, Dennett afirma que o “teatro cartesiano”, isto é, um local no cérebro onde se processaria a consciência, não existe, pois admitir isto seria concordar com uma noção de intencionalidade intrínseca. Nesta perspectiva, para ele a consciência não se dá em uma área específica do cérebro, mas em uma sequência de *inputs* e *outputs* que formam uma cadeia por onde a informação se move. Em outras palavras, a proposta de Dennett é denominada: o modelo dos rascunhos múltiplos, ou seja, todas as variedades de atividade mental são realizadas no cérebro por processo paralelos, de múltiplos caminhos de interpretação e elaboração dos dados sensoriais. Toda a informação que entra no sistema nervoso está sob contínua “revisão editorial”. No entanto, em contraposição a Dennett, acreditamos que não se pode eleger o mundo material tal como estrutura e, a partir daí, se inferir conclusões sobre o mundo inteligível, porquanto o inteligível e o sensível têm características próprias e, portanto, formas específicas que servem como base para o entendimento de cada um deles. Portanto, tanto a teoria de Dennett (a qual que defende a autonomia do nível intencional contra os ataques dos materialistas reducionistas e afirma que coisas como crenças, desejos e intenções não passam de “ficções úteis”, presentes em nossa mente e em nossa linguagem, que empregamos para interpretar o comportamento de determinados sistemas), tanto como o monismo fisicalista, propriamente dito, parecem hipóteses improváveis quanto à análise sobre a experiência de mundo do agente. Porquanto Dessa forma, quanto à descrição fisicalista acerca dos “estados mentais” não poderia elaborar um quadro completo da experiência efetiva acerca a respeito da experiência descrita, ainda que um fisicalista compreenda a fisiologia e a química, e as descrevesse corretamente, isso não o habilitaria a vivenciar e, a experiência observada, levando

em consideração que os pensamentos são fenômenos mentais e não físicos: eles e não ocupam espaço, e o que ocupa, é o cérebro; e este faz parte do corpo. Embora a mente dependa do cérebro, pois não funcionaria sem ele, ou seja, não teríamos pensamentos e sentimentos sem o cérebro, isso não significa uma equivalência entre mente/cérebro. Neste sentido, é provável que tenha uma ligação entre o cérebro e o pensamento, porém não se pode reduzir tudo ao âmbito do físico, já que desde Descartes foi provada a presença de algo imaterial no homem, isto é, através da dúvida foi constatada a existência do ‘Eu penso’. Portanto, podem-se, plausivelmente, postular diferentes propriedades no mundo, propriedades que constituirão fenômenos irreduzíveis como, por exemplo, a “consciência” ou a “intencionalidade” dos estados e eventos mentais. Sendo assim, de que forma se pode combinar a perspectiva de uma pessoa particular, inserida no mundo, com uma visão objetiva desse mesmo mundo, em que a própria pessoa e seu ponto de vista estão inclusos?<sup>4</sup> Quanto à teoria de Dennett, esta, também, nos parece improvável para responder tal questão, porquanto uma vez que, quanto à eficácia da postura intencional, não se pode dispor de meios para saber se o ponto de vista intencional é sempre mais eficaz (ou menos eficaz) do que o ponto de vista físico. Apenas podemos afirmar que a postura intencional é mais eficaz, mas não que ela sempre será a estratégia mais eficaz.

Portanto, constatamos que nenhuma das abordagens citadas anteriormente pode esgotar as possibilidades de análises sobre homem/mundo. Uma abordagem fisicalista, por exemplo, não inclui em seu projeto o caráter subjetivo da experiência consciente, embora o mundo forneça a estrutura do sentido, do *Erlebnis*, mesmo assim, é improvável que tais teorias fisicalistas, por si só, funcionem adequadamente, porquanto o aspecto subjetivo da experiência não possui a mesma objetividade que o cérebro possui: a nossa experiência mental é mais do que uma atividade neurológica do cérebro, embora a ação neurológica ocorra no cérebro, isso não prova que ele é a causa de todos os processos mentais, pois há algo além disso. Quanto à teoria de Dennett, por exemplo, este utiliza o vocabulário intencional sem que haja um comprometimento, de fato, com a existência de tais estados. Seu uso cumpre um papel na relação do homem com seus pares e o mundo, ainda que não haja, rigorosamente falando, estados como crenças e desejos. Dennett, portanto, jamais afirma que, se mapeado o cérebro, lá se encontrarão crenças, desejos e coisas do tipo. E, assim, Dennett afirma ser a mente um sistema complexo, mais do que máquinas, e no caso humano, do que os animais;

não obstante isso, ele nega o fato de que possuímos algo que outros sistemas não podem possuir, não considerando que a abordagem em relação aos desejos e às crenças seja tomada como estados mentais necessários às práticas sociais.

Portanto, por um lado, acreditamos que os cartesianos tinham razão ao demarcar as características do mundo inteligível em relação ao sensível (argumento que nos servimos para rebater tanto as teses de Dennett quanto as do fisicalismo), por outro, a teoria de Charles Taylor é algo que vem corroborar com a nossa tese neste trabalho: ele tenta restaurar a nossa capacidade de falar com sensatez sobre a realidade objetiva das qualidades e valores não-materiais, em contrapartida Dennett parece ter dizer que toda a experiência humana é apenas uma combinação de acontecimentos eletroquímicos no cérebro, afirmação que refutamos com a devida compreensão do que é, propriamente, o *Self* enquanto sistema e a sua importância na resolução da problemática relacionada ao fisicalismo, monismo e dualismo.

Aqui é conveniente ressaltar que Charles Taylor é um pensador da tradição hermenêutica, pois acredita que os seres humanos são criaturas de auto-interpretação. Ele tem influências, por exemplo, de Heidegger quanto à ontologia hermenêutica. Ele vê o conhecimento humano como o produto de agentes encarnados e da experiência. Para isso, Taylor, considerando os seres humanos como animais-interpretação, atribuindo, assim, grande importância para o lugar da linguagem na vida humana. Nessa perspectiva, isso é referente, de acordo com Taylor, quando nós nos interpretamos como seres com um passado que pode ser recordado, reconstruído e re-interpretado como uma forma de imaginação a título de projeto de nós mesmos e de nossos propósitos, com vistas no futuro.

Dessa forma, Taylor afirma que, como seres no tempo, podemos, naturalmente, criar uma interpretação da narrativa das nossas vidas, ou seja, o agente não perde a consciência de si em relação aos seus desejos, desta forma portanto a racionalidade é compreendida como formas significativas elaboradas pelo agente que vai ganhando consciência dessas elaborações na expressividade das suas ações por meio da imediatidade sensível. No entanto, a teoria de Taylor descarta a relação entre raça humana e estruturas neurofisiológicas. Em outras palavras, as definições biológicas não são necessárias para se compreender as ações humanas. Nesta perspectiva, Taylor afirma que o agente é, em suas ações, um ser atuante que tem a capacidade de conhecer a sua maneira de agir. Neste sentido, ação e agente são inseparáveis. Segundo Taylor, Kant (1724- 1804) faz uma distinção crucial

entre nosso conhecimento empírico dos objetos e as verdades sintéticas *a priori* e, segundo Taylor, Kant, somente, estabelece tal distinção, porque as verdades estão presentes em nosso próprio agir. Assim, nos parece que Taylor compreendeu muito bem as críticas que Hegel fez a Kant bem como a solução para o problema kantiano (o dualismo e o formalismo estéril) apontado pela filosofia hegeliana. Assim, Taylor elabora a sua concepção de *Self*. Em suas próprias palavras:

*To be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, isto exist in a space defined by distinctions of worth. A self is a being for whom certain questions of categoric value have arisen, and received at least partial answers. Perhaps these have been given authoritatively by the culture more than they have been elaborated in the deliberation of the person concerned, but they are his in the sense that they are incorporated into his self-understanding, in some degree and fashion. My claim is that this is not just a contingent fact about human agents, but is essential to what we would understand and recognize as full, normal human agency.*<sup>5</sup> (TAYLOR, 1985 a e 1985b, p. 3).

Conforme o supradito De acordo com o exposto, observamos que o conceito de *Self* é distinto do conceito de *I* (eu) e, sob uma perspectiva hermenêutico-ontológica, anterior: o eu somente emerge de um *Self* “ecológico”. E neste sentido, observamos a plausibilidade da teoria de Taylor no que concerne a uma resposta com grandes possibilidades de satisfazer à questão centrada no âmbito da filosofia contemporânea, onde duas posições teóricas assumiram uma preeminência no debate acerca da mente: os teóricos que defendem uma explicação na perspectiva de terceira pessoa e aqueles que defendem a linguagem intencional de primeira pessoa.

Quanto ao tema referente Com relação à educação, cumpre aqui considerar que a perspectiva da filosofia tayloriana implica críticas cujo ponto central é a atomização do indivíduo implementada por filosofias neo-cartesianas, estas produzindo a concepção do indivíduo isolado, desprendido. Em outros termos, a fundamentação das ciências e das éticas, que se baseava no método solipsista da modernidade, encerrava problemas; essa isolava o sujeito do objeto gerando, assim,

uma atomização. Tal tipo de filosofia que se centra no sujeito e na consciência é o solipsismo metódico. Para tanto, Taylor tenta superar a concepção cartesiana e, por sua vez, kantiana, na qual afirma que o sujeito realiza suas ações fundadas em uma racionalidade desprendida. A partir disto, Taylor elabora concepções concernentes à problemática das ações humanas, estas concebidas como formas de identidades morais que se posicionam no espaço público. Nesta perspectiva, Taylor propõe realizar uma reconciliação das divisões da modernidade que a preserve dos riscos de perder os seus ideais humanísticos. No entanto, na teoria tayloriana há uma tese forte: a modernidade instituiu uma antropologia sustentada pela hipótese teórico-epistemológica do sujeito idealmente desprendido, como se as condições de inteligibilidade fossem propriedades das mentes particularizadas dos agentes, permeadas pela “[...] adoção de uma teoria, ou pelo menos de uma suposição, a respeito de como as coisas funcionam.” (TAYLOR, 1997, p. 213). Contrapondo ao perspectivismo dualista do racionalismo e do empirismo, sustentamos uma tese de perspectiva monista, oriunda da noção do *engaged agency* tayloriano, dado que Taylor sustenta que a linguagem é uma “forma de vida” que constitui e sustenta os agentes que nela estão engajados. Por este motivo, a linguagem “[...] não parece ser um instrumento segundo o qual ordenamos os pensamentos em nosso mundo, mas tal que nos permita ter o mundo que nós temos.” (TAYLOR, 1994, p. 65). Portanto:

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

de vai se transformando ao longo da vida, sua integridade depende do modo como vai sendo narrada. (OLIVEIRA, 2006, p. 19).

Sendo assim, a cultura e os grupos sociais formam aquilo que atribui identidade aos indivíduos. Estes são constituídos a partir da sociedade, ou seja, eles já nascem em uma circunstância interpretada, a qual é descoberta através de contextos culturais compartilhados. Aqui, então, é enfatizada a linguagem e seu caráter dialógico, onde tal fato faz com que nos transformemos em plenos agentes humanos com capacidade de compreender a nós mesmos e aos outros. Portanto, a gênese da mente humana não é monológica (não é algo em separado que cada um a tem por si mesmo), mas ele é, fundamentalmente, dialógica.

Portanto, o fato da razão ser dialógica significa que os seres humanos: “[...] lutam para resgatar uma compreensão do agente como engajado, embutido na cultura, uma forma de vida, um ‘mundo’ de envolvimento, no final compreender o agente como incorporado [...]” (TAYLOR, 1997, p. 61). Em outras palavras,

Nossa interpretação de nós mesmos e de nossa experiência é constitutiva do que somos e, portanto, não pode ser considerada meramente como uma visão da realidade, separável da realidade, nem um epifenômeno, que pode ser ignorado em nossa compreensão da realidade (TAYLOR, 1985, p. 47).

É nesta perspectiva que “[...] definimos nossa identidade sempre em diálogo com, e às vezes na luta contra as coisas que os outros significativos querem ver em nós [...]” (TAYLOR, 1997, p. 230). Portanto, o conteúdo teórico acima citado relacionado à educação pode ser uma saída que proporciona uma forma de superar os atomismos vividos nas escolas. Tal atomismo, em suas últimas consequências, pode ter como decorrência um fato como, por exemplo, o *bullying*<sup>6</sup>: este é uma ameaça que tende a crescer e se instalar caso a diversidade entre os homens não seja respeitada e como nos ensina Taylor (1994, p. 58), “[...] a projeção sobre o outro de uma imagem inferior ou humilhante pode deformar e oprimir até o ponto em que essa imagem seja internalizada.” Em contrapartida, quando respeitamos as diferenças presentes na sociedade, fato que se encontra diretamente relacionado com a questão da tolerância, somos levados a afirmar que “[...] todos os seres humanos são igualmente

dignos de respeito [...]” (TAYLOR, 1994, p. 65), ou seja, acreditamos que devemos considerar as múltiplas formas entre os indivíduos e grupos. Nesta perspectiva, subjacente ao nosso procedimento educacional devemos levar em conta que: “Para aqueles que têm desvantagens ou mais necessidades é necessário que sejam destinados maiores recursos ou direitos do que para os demais [...]” (TAYLOR, 1994, p. 64). E, por fim, acreditamos que a teoria tayloriana, através da racionalidade reflexiva por meio da linguagem e, em decorrência, da concepção do *Self*, pode plausivelmente auxiliar em uma provável mudança qualitativa da sociedade através de pressupostos educacionais pertinentes. Para elucidar isso:

Más en particular, quiero mostrar que las formas que optan por La autorrealización sin considerar (a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o (b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos o aspiraciones humanas son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma.<sup>7</sup> (TAYLOR, 1994, p. 71).

E, portanto:

Para que haja respeito à diversidade na escola é necessário que todos sejam reconhecidos como iguais em dignidade e em direito. Mas para não nos restringirmos a uma concepção liberal de reconhecimento, devemos também questionar os mecanismos sociais, como a propriedade, e os mecanismos políticos, como a concentração do poder, que hierarquizam os indivíduos diferentes em superiores e dominantes, e em inferiores e subalternos.<sup>8</sup>

## Notas

- 1 “[...] Como a inevitabilidade do plano de fundo envolve a compreensão profunda do agente [...]”
- 2 “[...] imagem do sujeito como idealmente desengajado, ou seja, como livre e racional na medida em que ele foi totalmente distinguindo-se dos mundos natural e social, de modo que sua identidade não é mais definida em termos do que está fora dele, nesses mundos.”
- 3 Cabe ressaltar que esse ponto de vista oferece dificuldades teóricas consideráveis se perguntarmos o que seria ou significaria um “mundo físico” independente de uma linguagem intencional.

- 4 Para maiores informações, consultar Nagel (1997 e 1998).
- 5 “Para ser um agente humano completo, para ser uma pessoa ou um self no sentido comum, Isto É existir em um espaço definido por distinções de valor. A auto é um ser para quais certas questões de valor categórico ter surgido, e receberam pelo menos respostas parciais. Talvez estas tenham sido dada autoridade pela cultura mais do que têm sido elaborados na deliberação da pessoa em causa, mas eles são a sua no sentido de que eles são incorporados a sua auto-compreensão, em algum grau e moda. Minha alegação é que isto não é apenas um fato contingente sobre agentes humanos, mas é essencial para o que poderíamos compreender e reconhecer comocompleta, agência humana normal.”
- 6 O termo *bullying* designa todas as formas de atitudes agressivas, intencionais e repetidas, que ocorrem sem nenhuma motivação evidente. Tal ação pode ser adotada por um ou mais indivíduos contra outro(s), causando sofrimentos e angústia, gerando, assim, uma relação desigual de poder.
- 7 “Mais especificamente, mostram que as formas estão optando por autoindependentemente do (a) os requisitos de nossos relacionamentos com os outros, ou (b) os requisitos de qualquer espécie proveniente de algo que está além ou fora dos desejos ou aspirações humanas são contraproducentes, destruindo as condições para a autenticidade muito.”
- 8 PRAXEDES, Walter. Síntese da palestra apresentada no evento PROGRAMA DE EDUCAÇÃO INCLUSIVA DIREITO À DIVERSIDADE. Secretaria de Educação Especial SEESP/MEC e Prefeitura do Município de Maringá, Secretaria da Educação, em 2 set. 2004 e 20 out. 2004, em Maringá, Paraná.

## Referências

- BUÑUEL, L. *Meu último suspiro*. São Paulo: Cosacnaify, 2009.
- DENNETT, D. C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company, 1991.
- DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques*. V. 1. Paris: Classiques Garnier, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2001.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Los sueños de un visionário*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. V. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- NAGEL, T. Como é ser um morcego? *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 245-262, jan.-jun. 2005.
- \_\_\_\_\_. *A última palavra*. São Paulo: Editora da Unesp, 2001.
- \_\_\_\_\_. What is it like to be a bat? In: BLOCK, N.; FLANAGAN, O.; GÜZELDERE, G. (eds.). *The Nature of Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. Conceiving the impossible and the Mind-Body Problem. *Philosophy*, v. 73, n. 285, p. 337-352, jul.1998.

OLIVEIRA, I. de A. R. O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor. In: *Rev. bras. Ci. Soc.* São Paulo, v. 21, n. 60, suppl. 60, fev. 2006.

TAYLOR, C. *As fontes do Self*. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Philosophical arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994.

TEIXEIRA, J. F. *Como ler a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2008.

PRAXEDES, Walter. Síntese da palestra apresentada no evento PROGRAMA DE EDUCAÇÃO INCLUSIVA, DIREITO À DIVERSIDADE. Maringá, Paraná: Secretaria de Educação Especial SEESP/MEC/ Prefeitura do Município de Maringá/Secretaria da Educação, 2 set. 2004 e 20 out. 2004.

WILLIAMS, B. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra, 1996.

recebido em 20 maio 2010 / aprovado em 9 abr. 2011

**Para referenciar este texto:**

GONDIM, E.; RODRIGUES, O. M. Considerações sobre a educação: uma perspectiva do *self*. *Dialogia*, São Paulo, n. 13, p. 161-178, 2011.