

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA

FABRÍCIO MATEUS DE MELLO

O INDIVÍDUO EM CHARLES TAYLOR

SÃO LEOPOLDO

2017

FABRÍCIO MATEUS DE MELLO

O INDIVÍDUO EM CHARLES TAYLOR

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Área de concentração: Filosofia.  
Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr. Inácio Helfer

SÃO LEOPOLDO

2017

M527i Mello, Fabrício Mateus de.  
O indivíduo em Charles Taylor / Fabrício Mateus de  
Mello. – 2017.  
95 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio  
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.  
“Orientador: Profº Dr. Inácio Helfer.”

1. Self (Filosofia). 2. Individualismo. 3. Taylor, Charles,  
1931-. 4. Identidade (Conceito filosófico). I. Título.

CDU 1

FABRÍCIO MATEUS DE MELLO

O INDIVÍDUO EM CHARLES TAYLOR

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Área de concentração: Filosofia.  
Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr. Inácio Helfer

---

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)

---

Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Inácio Helfer (Orientador)

Para Rosa Maria Picinato Santos, minha amada esposa, e Davi Picinato Santos de Mello,  
meu amado filho.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, sem o qual nada seria possível.

Ao Prof<sup>o</sup> Dr. Inácio Helfer, pela excelente orientação para que este trabalho fosse realizado.

À Luciane da Silva, pela prestatividade nas orientações para realização das atividades acadêmicas.

À Rosa Maria, por todo o apoio e incentivo nos momentos difíceis.

À Susana Felipeto, pela contribuição na revisão gramatical.

## RESUMO

Na presente dissertação estudaremos a noção de indivíduo na obra de Charles Taylor: sua concepção de *Self* e do Bem, sua análise sobre o individualismo na filosofia e implicação deste na teoria política. Taylor é considerado um filósofo comunitarista. Filósofos liberais afirmam que a ontologia social de Taylor é comunitarista por causa de sua crítica ao atomismo. Essa crítica de Taylor ao atomismo consiste justamente na concepção de que o pensamento atomista se torna a negação do próprio indivíduo, visto que a sociedade é parte integrante da formação individual. Taylor também se preocupa com a natureza do indivíduo e sua identidade relacionada à noção de Bem. Isso não significa que Taylor seja um filósofo liberal, mas indica que sua ontologia social exige uma abordagem mais cuidadosa, com atenção ao que Taylor afirma sobre o indivíduo e a sociedade. Neste sentido, o objetivo dessa dissertação é compreender em que consiste a ontologia social de Taylor a partir de sua noção sobre o indivíduo e sua posição no debate liberal-comunitário, com base nas obras publicadas de Taylor e seus comentadores dentro da temática do indivíduo em Taylor.

Palavras-chave: *Self*. Taylor. Indivíduo. Bem. Identidade.

## **ABSTRACT**

In this dissertation, we will study the notion of individual in Charles Taylor's work: his conception of Self and Good, his analysis of the individualism in the philosophy and its implication in political theory. Taylor is considered a communitarian philosopher. Liberal philosophers claim that Taylor's social ontology is communitarian because of his criticism of atomism. This Taylor's criticism to atomism consists precisely in conception that this atomism thinking becomes the negation of the individual himself, since society is an integral part of individual formation. Taylor also worries about the nature of the individual and his identity related to the notion of Good. This does not mean that Taylor is a liberal philosopher, but indicates that his social ontology requires a more careful approach, with attention to what Taylor asserts about the individual and the society. In this sense, the purpose of this dissertation is to understand what Taylor's social ontology consists of, from his notion about the individual and his position in the liberal-community debate, based on Taylor's work and his commentators in the thematic of individual in Taylor.

Keywords: Self. Taylor. Individualism. Well. Identity.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 A NOÇÃO DE INDIVÍDUO EM CHARLES TAYLOR.....</b>	<b>12</b>
<b>2.1 O Conceito de <i>Self</i> em Taylor .....</b>	<b>12</b>
<b>2.2 A Noção e as Representações do Bem .....</b>	<b>14</b>
<b>2.2.1 O Bem Espiritual.....</b>	<b>15</b>
<b>2.2.2 O Bem Moral .....</b>	<b>19</b>
<b>2.2.3 Os Bens Individuais e os Bens Sociais .....</b>	<b>22</b>
<b>2.2.4 Os Bens Intrinsecamente Sociais .....</b>	<b>24</b>
<b>2.3 A Articulação do Bem e o Bem Constitutivo .....</b>	<b>25</b>
<b>2.4 A Autonomia Moral.....</b>	<b>28</b>
<b>2.5 A Identidade Individual e o Reconhecimento .....</b>	<b>30</b>
<b>2.6 A Ética da Autenticidade .....</b>	<b>36</b>
<b>2.7 O Problema do Individualismo.....</b>	<b>38</b>
<b>3 O INDIVIDUALISMO NA FILOSOFIA SEGUNDO TAYLOR .....</b>	<b>42</b>
<b>3.1 O Domínio da Razão - Platão.....</b>	<b>42</b>
<b>3.2 Agostinho e o Indivíduo na Doutrina Cristã .....</b>	<b>45</b>
<b>3.3 O Racionalismo na Modernidade - Descartes .....</b>	<b>52</b>
<b>3.4 Reforma Protestante e a Afirmação da Vida Cotidiana: Lutero e Calvino .....</b>	<b>56</b>
<b>3.5 O Liberalismo Clássico - Locke .....</b>	<b>59</b>
<b>3.6 Iluminismo Radical.....</b>	<b>60</b>
<b>3.7 A Contemporaneidade.....</b>	<b>62</b>
<b>4 A ONTOLOGIA SOCIAL DE TAYLOR NO DEBATE LIBERAL-COMUNITÁRIO .....</b>	<b>66</b>
<b>4.1 O Debate Liberal-Comunitário .....</b>	<b>66</b>
<b>4.2 O Debate Liberal-Comunitário como um Problema de Justiça .....</b>	<b>70</b>
<b>4.3 O Papel do Estado no Debate Liberal-Comunitário.....</b>	<b>76</b>
<b>4.4 A Análise de Taylor sobre o Liberalismo .....</b>	<b>80</b>
<b>4.5 A Ontologia Social de Taylor .....</b>	<b>88</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>91</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>94</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Conforme a maior parte da literatura de Filosofia Social contemporânea que trata de comentar, refutar, criticar ou mesmo corroborar e contribuir com o pensamento de Charles Taylor, o pensamento social deste filósofo é classificado como comunitarista por causa de suas críticas ao atomismo. Em autores liberais como Amartya Sen<sup>1</sup>, bem como na maior parte da produção acadêmica de teses e dissertações brasileiras, o enfoque em cima do trabalho de Taylor em afirmar a inconsistência do atomismo indica que a sua crítica contra o atomismo ganha mais atenção do que a defesa de Taylor ao liberalismo e à sua noção de indivíduo. Na verdade, a crítica de Taylor quanto ao liberalismo procedimental é, de fato, uma crítica comunitarista. Conforme veremos, há uma ênfase desse filósofo na abordagem sobre os bens sociais e os bens intrinsecamente sociais e a noção tayloriana de indivíduo, que exige uma reflexão do contexto social, bem como uma forte crítica ao pensamento atomista que se opõe ao holismo. Contudo, estes fatores por si só não são suficientes para considerar Taylor o extremo oposto daquilo que ele está criticando, a saber, o atomismo. Taylor considera a importância do liberalismo para o debate político e há diversos pontos em Taylor que nos mostram a importância da abordagem liberal na filosofia social e política. Não só isso, mas também demonstra oposição a pensamentos autoritários e que negam a autonomia do indivíduo. Com isso posto, nos questionamos sobre como poderíamos definir a ontologia social de Taylor? Uma vez que se percebe o tema da autonomia do indivíduo e que há uma propensão natural ao liberalismo que se manifesta gradualmente, é correto afirmar que Taylor é liberal ou comunitarista? Vemos que Taylor expõe o seu pensamento sobre a sociedade de forma peculiar. E é verdade que sua concepção de indivíduo é de um indivíduo relacionado. Mas veremos que o conceito comunitarista, como no socialismo não satisfaz a argumentação social de Taylor. O pensamento de Taylor considera o indivíduo a partir de uma concepção holística, ou seja, é individual e único, próprio e autônomo, ao mesmo tempo em que faz parte de uma sociedade cuja participação é inegável na construção da identidade desse mesmo indivíduo. Portanto, abordaremos a obra de Taylor dando ênfase à sua noção do individualismo, procurando compreender sua abordagem a respeito da identidade do homem moderno enquanto indivíduo que afirma sua peculiaridade em meio a sociedade.

Ora, se é verdade que o homem é um ser social, como afirmava Aristóteles, então a identidade individual do homem tem relação com a sociedade. De modo semelhante, no estudo sobre a noção de indivíduo em Taylor, vemos a importância do indivíduo para a sociedade, bem

---

<sup>1</sup> SEN, Amartya. **Identity and violence: the illusion of destiny**. Nova York: W. W. Norton & Company, 2006.

como a importância desta para o indivíduo, de modo que podemos considerar que, ao negar o indivíduo, estaremos negando a própria sociedade. A relevância da abordagem de Taylor reside em nos mostrar que o indivíduo é coparticipante de uma estrutura social inata e espontânea, que começa pela família em que o indivíduo se desenvolve e permanece em sua convivência social. Desta forma, o objetivo que buscamos neste estudo é esclarecer a ontologia social de Taylor, analisando o pano de fundo da teoria social que Taylor adota. De fato, a crítica que Taylor faz ao atomismo ou ao pensamento atomista, consiste em afirmar que o próprio indivíduo pertence às instituições sociais, círculo de amigos, classe profissional, religião, Estado Civil, entre outras instituições. Não apenas pertence, mas depende dessa relação público-privada. Não poderia haver indivíduo sem a sociedade a qual ele pertence e se relaciona. Este processo Taylor chama de Reconhecimento. Um indivíduo humano pode viver isolado e é questionável se a natureza humana tem estruturas para isso. Pois o indivíduo necessita se manter articulado, isto é, dependente da relação de trocas e diálogos, de se posicionar em sua profissão da qual outros necessitem e o reconheçam prestando-lhe a devida honra. A proposta desta pesquisa, portanto, é compreender o pensamento de Taylor na ontologia social, e sua noção de indivíduo e de que forma o seu pensamento se relaciona com o liberalismo e com o comunitarismo.

A sociedade atual é, na visão de Taylor, fruto do crescente pensamento individualista que se deu ao longo da história, com o uso instrumental da razão tanto na Filosofia quanto na Religião. Percebemos que o individualismo fica mais forte com o uso instrumental da razão e o abandono da crença religiosa. A crença, no sentido religioso conservador, conduz a um pensamento coletivista, na busca pela unidade de pensamento de uma comunidade religiosa. Mas esse tipo de crença é abandonado para dar lugar ao método científico, sobretudo com o positivismo do século XX. Com isso também ocorreu um grande desprendimento religioso, onde já não se sente a necessidade de buscar o sobrenatural e transcendente religioso, mas buscar a pesquisa científica que pode fornecer as respostas necessárias. O processo de desprendimento dá lugar ao individualismo e torna a sociedade com princípios mais atomistas e liberais. Esse avanço no liberalismo ocorreu até mesmo dentro das religiões, pois é muito comum a aceitação do liberalismo religioso no mundo contemporâneo (TAYLOR, 2010).

O desenvolvimento desta pesquisa partiu da leitura da filosofia de Taylor em seu livro "*Argumentos Filosóficos*<sup>2</sup>", onde, entre os diversos temas tratados, podemos encontrar a argumentação de Taylor a respeito do debate liberal-comunitário seguido de sua filosofia social

---

<sup>2</sup> TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000a.

e política propriamente dita. Ali vemos claramente a posição de Taylor quando afirma que não se considera liberal, nem comunitário, mas tende a considerar justificável o individualismo holista, isto é, um individualismo não-atomista, que considera a realidade do indivíduo contextualizado no meio social. Entretanto, em “As Fontes do *Self*”<sup>3</sup>, Taylor desenvolve a filosofia do *Self* e a identidade do homem moderno. Neste texto, vemos que a identidade do indivíduo tem relação com a identidade da sociedade em que vive. Também encontramos o conceito *Self* como sujeito moral em busca de um Bem, ou seja, como sujeito que atua em busca do Bem, numa relação moral, interferindo diretamente no meio social e disso também decorre a política do reconhecimento e a ética da autenticidade. Veremos, no decorrer da presente dissertação, o conceito de Taylor sobre o Bem, cujo conceito possui desdobramentos que vão desde sua concepção individualista como também social: existem os bens individuais, bens coletivos, bens sociais e bens intrinsecamente sociais. A noção de Bem e de *Self* é presente na Filosofia Ocidental, o que podemos ver na história da Filosofia Ocidental abordada brevemente por Taylor, com ênfase no pensamento individualista, a partir do qual Taylor compreende o *Self* moderno.

No primeiro capítulo, abordaremos a concepção de *Self* na obra de Charles Taylor e a sua definição: em que consiste a noção de *Self*, como ela se relaciona com a filosofia individualista, com a política do reconhecimento e a ética da autenticidade, também como ou de que forma a noção de Bem e suas configurações como bens individuais, bens sociais e intrinsecamente sociais se relacionam com a ontologia social. Veremos, ainda, a crítica de Taylor ao individualismo atomista, procurando compreender qual o problema do individualismo atomista enquanto promotor de uma sociedade fragmentada, do relativismo moral, do egoísmo ético e também porque a sociedade organizada e hierarquizada é importante para a afirmação do próprio indivíduo enquanto tal. Também abordaremos a defesa de Taylor a favor de uma ética da autenticidade como ideal na sociedade moderna e a política do reconhecimento. Taylor (2000b) se refere à “Ética da Autenticidade” ao afirmar que um indivíduo não está isolado do meio onde vive. Com relação à “Política do Reconhecimento”, Taylor (2005) indica que a identidade do indivíduo precisa ser compreendida e aplicada corretamente nas relações sociais.

No segundo capítulo faremos uma leitura histórica da filosofia com relação ao individualismo, procurando entender o caminho que Taylor percorre para entender o *Self* Moderno. Não será uma história do individualismo propriamente dita, mas uma investigação

---

<sup>3</sup> TAYLOR, Charles. **As fontes do self**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

para compreender como se deu a evolução do pensamento atomista na sociedade ao longo da história, desde os gregos antigos até nós. Esta seção será destinada a explicitar o conteúdo que Taylor utiliza para basear sua concepção da sociedade, com o objetivo de entender o porquê da sua conclusão a respeito da identidade moderna como sendo fruto do Iluminismo e do Romantismo modernos.

Por fim, estudaremos a abordagem política em Taylor apenas no terceiro capítulo, quando já tivermos definido tanto os conceitos de *Self* e de Bem, como a forma como Taylor vê a evolução do pensamento filosófico da sociedade moderna, sobretudo o desenvolvimento do individualismo, para então abordar as conclusões do mesmo e suas contribuições para a filosofia social e política. De fato, Taylor está no contexto do debate político e sua abordagem fomenta o debate sobre a filosofia social e política que envolve compreender qual o sentido que a filosofia do indivíduo ganha na sociedade. A proposta deste capítulo final, portanto, será analisar a consistência do pensamento político contemporâneo, procurando estudar os elementos de filosofia liberal e comunitária na obra tayloriana em diálogo com outros autores envolvidos no debate liberal-comunitário.

## 2 A NOÇÃO DE INDIVÍDUO EM CHARLES TAYLOR

A noção de indivíduo em Taylor está compreendida em sua noção de *Self*. O termo *Self* aparece com frequência relacionado ao conceito de Bem em sua obra e compreender esta relação é de suma importância para estudar o indivíduo na ontologia social de Taylor. A partir dessa percepção, poderemos estudar o *Self* tendo compreendido o conceito de Bem, e *vice-versa*. Mas, qual o significado de *Self* e o que Taylor intenta dizer com esse termo? Basicamente se referindo à identidade do *eu* ou de "si mesmo", mas tendo um significado maior e mais amplo do que aparenta ter, o termo *Self* não pode ser simplesmente traduzido ou substituído por um termo específico, haja vista que seu significado, em Taylor, não pode ser contido em um único termo ou uma única expressão. Sobre isso, trataremos neste primeiro capítulo, visando compreender o conceito de *Self* e de Bem e suas diferentes aplicações, bem como a forma como o Bem define o *Self* como sujeito moral.

### 2.1 O Conceito de *Self* em Taylor

A palavra *Self* possui denotação subjetiva, ou seja, está ligada a pessoa para si mesma. Podemos traduzir como “*eu*”, “*ego*”, e até mesmo como “*caráter*”, “*personalidade*” ou “*identidade*”. Mas nenhuma dessas traduções, caso fossem usadas para este fim neste texto, não carregariam toda a compreensão que *Self* carrega nos estudos de Taylor. Tomando emprestada a concepção de Quine, segundo a qual não é possível determinar traduções, uma vez que não é possível identificar com total exatidão os significados dos termos, conceitos e enunciados, podemos afirmar que, de fato, não há tradução para a palavra *Self*, menos ainda quando este termo se refere a um conceito filosófico. Contudo, neste primeiro capítulo, veremos que a palavra *identidade* será usada com muita frequência para se referir ao *Self*, pois nesta seção o nosso estudo estará voltado a compreender o que é o *Self* abordando a sua formação, isto é, da identidade do *Self*.

Taylor (2005) se opõe à tese reducionista, segundo a qual a pessoa humana se identifica de modo independente das configurações, isto é, da distinção qualitativa do indivíduo na posição em que ocupa na sociedade e o modo como essas diferentes posições se relacionam, proporcionando o fundamento dos juízos, intuições ou reações morais. Cada indivíduo possui sua concepção e planos de vida em função dessas configurações. Na cultura moderna essas configurações passaram a ser concebidas como opcionais, devido ao desencanto do sentido da vida humana. Esse “desencanto”, dirá Taylor (2005, p. 43), “solapou muitas configurações tradicionais, criando, de fato, a situação em que nossos antigos horizontes foram varridos do mapa e todas as configurações podem afigurar-se problemáticas”. Taylor (2005) defende a tese de que não é possível para o ser humano prescindir dessas configurações, pois elas são

constitutivas do agir humano, de modo que negar as configurações significa negar a integralidade da pessoa humana.

Falamos disso nesses termos porque a questão é com frequência espontaneamente formulada pelas pessoas na forma “Quem sou eu?”. Mas esta pergunta não é necessariamente respondida pelo nome e genealogia. O que nos responde de fato essa interrogação é uma compreensão daquilo que tem importância crucial para nós. Saber quem sou é uma espécie de saber em que posição me coloco. Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho (TAYLOR, 2005, p. 43-44).

Por este motivo, no momento em que o indivíduo se isola totalmente de seu meio social e passa para uma situação descontextualizada, a resposta para a pergunta a respeito de si mesmo fica incompleta, sem considerar as distinções qualitativas do meio social em que se deu a formação de sua identidade. E não há evidências de que a formação da identidade individual esteja desvinculada do contexto social. Nos *Argumentos Filosóficos*<sup>4</sup>, Taylor comenta a tese de Michael Sandel referente a mostrar as diferentes formas de vida em sociedade. Segundo Sandel, são coisas distintas o modelo atomista e holista e assim os *Selves* teriam que ser analisados como *isolados* e como *situados*. Ou, para melhor compreender, o *Self* pode ser situado, seja, coletivo, no momento em que o indivíduo é visto como parte de um todo e pode ser *Self* isolado, ou individual, no momento em que a sociedade, ou o todo, seria visto como a soma dos indivíduos. Embora semelhante, esta concepção não é exatamente a tese holista de *Self*, pois na descrição de Sandel parecem haver dois momentos distintos em que ora o *Self* é visto isolado, ora situadamente. Contudo, o pensamento holístico não faz essa distinção, nem concebe o *Self* dessa forma, pois essencialmente considera o indivíduo como único, próprio, autônomo, ou, para ser mais exato, como um todo em si mesmo, ao passo que nunca deixa de estar situado, nunca está desconectado do meio social onde vive. Segundo essa concepção holística, é impossível ver o *Self* de duas maneiras distintas, ou considerar de um modo num primeiro momento e de outro modo em outro momento. Um *hólon* é naturalmente um todo e uma parte de um todo.

Neste sentido, o *Self* não pode ser compreendido senão como um sujeito moral que busca um Bem. Para a compreensão do *Self* como sujeito moral é preciso pressupor a noção de Bem. O *Self* busca no Bem a afirmação da sua identidade, pois em Taylor (2005), o *Self* é o sujeito moral que possui uma predisposição para o Bem. O Bem que se almeja é o que forma o *Self*,

<sup>4</sup> TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000a.

sendo o “Bem” para Taylor aquilo que buscamos como fim último das nossas vidas, nosso objeto mais valioso em todo o universo de nossa existência, em favor do qual muitas vezes a própria vida passa a valer pouco ou quase nada. O valor do Bem é medido pela predisposição a perder a própria vida em seu favor. Para muitos, a religião é um Bem; a família, a honra do sobrenome e a tradição familiar podem ser um bem; o poder, o dinheiro, a fama e o sucesso podem ser um bem; Deus (seja qual for a definição que se tenha) também vem a ser um Bem; a crença na não existência de Deus pode ser um Bem. Assim sendo, o Bem será distintivo para cada indivíduo e é daí que se forma sua particularidade. Taylor (2005) utiliza a noção de “Bem forte” para se referir ao Bem que é selecionado como incomparavelmente superior numa distinção qualitativa. E quando tratamos do individualismo, não podemos ignorar que para muitos a própria vida ou a própria identidade é um Bem. Assim sendo, a crença nesse Bem define a moralidade no indivíduo. A crença interfere na moralidade, já que o Bem só pode ser alcançado por meio de atitudes que tornam o indivíduo mais próximo dele. Foi a crença no Reino de Deus que fez os cristãos primitivos se isolarem do mundo de então e suportassem perseguições da parte das autoridades da época; foi a crença que transformou os Puritanos em homens radicalmente consagrados à piedade, à oração e à meditação; foi a crença na autonomia humana que possibilitou o humanismo iluminista. Em resumo, a crença define o caráter do *Self* e isso vai definir sua ação moral. Portanto, a prática da piedade ou da depravação, do altruísmo ou do egoísmo, entre outros exemplos, depende da crença, do conhecimento e da consciência do indivíduo. As relações institucionais possuem um papel extremamente importante na concretização do bem e na constituição do *Self*, de modo que se confunde com a própria normatização institucional. O que o indivíduo almeja pode estar relacionado com os objetivos institucionais em que está inserido.

## **2.2 A Noção e as Representações do Bem**

Nesta seção, consideraremos definir o que vem a ser o Bem, especificamente e como ele é inerente à nossa existência e, por conseguinte, constitutivo da nossa identidade. Em Taylor, o Bem constitutivo do *Self* pode ser essencialmente espiritual e moral. Além disso, existem os bens materiais que servem de instrumento e suporte para subsistência da vida. Ontologicamente, o Bem pode ser individual, no sentido em que pertence ao objetivo moral do indivíduo de forma particular, um diploma acadêmico ou uma camiseta, por exemplo, mas também pode ser coletivo, ou social, no sentido em que se adquire um valor para toda a comunidade, como uma rua pública devidamente pavimentada e sinalizada. Há, também, os bens intrinsecamente sociais, como a linguagem que todos os seres civilizados utilizam para compreender o mundo e expressar esta compreensão. Temos, ainda, os bens convergentes, que Taylor define como



aqueles em que há uma coletividade restrita, isto é, um bem que apesar de coletivo, não é usado pela totalidade dos indivíduos de uma sociedade, mas a um grupo, como uma rua pública. Nos bens convergentes, apesar de haver um grande número de usuários, não é possível definir quem serão os usuários deste bem, mas se sabe que há indivíduos no mundo que jamais farão uso daquele bem em específico. Estes também são conhecidos como bens difusos. De suma importância destacar aqui os bens que Taylor chama de bens "intrinsecamente sociais". Intrinsecamente social, para Taylor, é a categoria de bens que não poderiam de forma alguma existir sem uma relação entre um ou mais indivíduos. Como exemplo de bem intrinsecamente social podemos citar a linguagem e a amizade. É impossível haver linguagem sem a troca de informações e o processo interno de interpretação do mundo que é compartilhado entre indivíduos. Igualmente impossível haver amizade sem dois ou mais indivíduos amigos entre si, pois não há amizade envolvendo uma única pessoa.

### **2.2.1 O Bem Espiritual**

De modo bastante amplo, esta categoria de bem abrange a crença em si. Especificamente, ela se refere às relações entre indivíduos e as ações de um indivíduo baseadas no respeito ao outro. Envolve a crença no sentido de que as ações morais são definidas pela crença, não necessariamente no sentido religioso do termo. Aquilo que consideramos, ou cremos, como certo e errado vai definir nossas atitudes, pensamentos e preconceitos, voltados sempre para promover o que cremos como correto e combater o que cremos como inadequado. Ela envolve as discriminações entre o certo e o errado, bom e mau, elevado e inferior, que são validados por aquilo que desejamos e escolhemos, os quais fundamentam o padrão firme e permanente da nossa moralidade segundo a qual tecemos nossos julgamentos morais (TAYLOR, 2005). Existem elementos que consideramos como mais fortes e superiores como o respeito à vida, os direitos naturais e o bem-estar de outrem. Há um sentimento de pesar que toma conta de uma pessoa que fere este bem em prejuízo de outra pessoa e este sentimento está presente em quase todas as pessoas, haja vista que estas exigências "foram e são reconhecidas em todas as sociedades humanas" (TAYLOR, 2005, p. 17). A evidência disso é que essas intuições se apresentam com tal profundidade que elas aparecem como que instintivas, ao contrário de outros procedimentos morais que fazem parte da regra de convivência, da educação formal, do adiestramento. A compunção diante da atitude de infligir sofrimento ou até mesmo a morte de alguém e a compaixão para com alguém que está passando grave necessidade é característica presente em todas as pessoas, apesar de receber configurações diferentes relativamente ao destinatário dessa ação moral, ou mesmo o que vem a ser a definição de bem, de belo e justo. Parece universalmente difundida a ideia de que o bem e a propriedade de outrem devem ser

preservados e respeitados, a menos que a cultura ou outra força maior nos diga que devemos agir de modo diferente.

Após discorrer sobre as mudanças de pensamento moral ao longo da história humana, sobretudo mudanças de pensamento no campo religioso, Taylor (2005, p. 395) comenta as mudanças filosóficas do pensamento moderno afirmando que "as mudanças filosóficas que descrevi antes são promovidas por uma transformação em larga escala dos pressupostos e da sensibilidade comuns, e ao mesmo tempo articulam essa transformação". No entanto, o que ganha destaque nessa transformação no contexto histórico do modernismo é o crescimento da cultura liberal, pautada na autonomia do indivíduo e a importância da auto exploração, bem como o envolvimento pessoal que implica no bem viver. Se nas sociedades primitivas e antigas a primazia era da sociedade e do coletivo, na sociedade ocidental moderna e contemporânea há um crescimento do individualismo. O que chama a atenção neste capítulo, é que Taylor, após sua breve, porém rica, leitura da história da filosofia, demonstra que o crescimento do individualismo e do liberalismo é consequência da secularização da Ciência e da Filosofia, que tem seus primeiros momentos no deísmo e atinge um grau mais elevado no Iluminismo descrente. Para Taylor (2005, p. 400), o deísmo se apresenta mais como "um *locus* de questões que uma fonte de explicações". Mais adiante, Taylor vai se opor à ideia de que a crença teísta<sup>5</sup> seja irracional e afirma que é possível perceber que o questionamento científico, ainda hoje, pode inspirar algum tipo de devoção assim como a descrença.

Neste sentido, a secularização em nossos dias tem origem na desestruturação das crenças e, como consequência disto, no declínio da fé. Além da produção científica da idade moderna ter procurado evitar a cosmovisão cristã, segundo a qual o mundo e tudo o que existe tem uma origem divina e são por Deus governados, as mudanças institucionais como a indústria, o avanço tecnológico em todos os setores da vida cotidiana tem contribuído para solapar o formato conservador de fé e prática de culto, assim como o costume tribal de grupo (TAYLOR, 2005). E não apenas isso, mas contribuíram para alterar todas as práticas e estilos de vida de tempos passados. No entanto, no tocante à fé, esses fenômenos não apenas alteraram a prática religiosa como também abalaram a certeza característica dessa fé, contribuindo até mesmo para a total ausência de crença. Taylor (2005) também afirma que a disseminação da ciência e da

---

<sup>5</sup> Importante compreender que há uma diferença entre *teísmo* e *deísmo* que convém esclarecer aqui. A crença segundo a qual existe um deus, e cuja revelação ou conhecimento de sua presença independe de profetas ou sacerdotes, mas é aceita qualquer forma de profissão ou origem da crença, é conhecida por *deísmo*. Por sua vez, o *teísmo* se identifica como a crença na existência de um deus e isso vai depender de revelações oriundas de profecias, sacerdotes e estudos de textos sagrados específicos. Isto é, em todas as crenças teístas podem ser chamadas de deístas, mas o conjunto dos deístas não abrange somente as crenças teístas, mas também outras formas de crença.

educação com pautas preconceituosas tem contribuído para a descrença. Seus defensores tinham convicção de que a crença religiosa era oposta à pesquisa científica, por ser irracional e obscura. Taylor defende que este preconceito não tem embasamento na verdade sobre a crença religiosa e afirma que "se colocarmos este preconceito de lado, poderemos lembrar quanto o desenvolvimento da ciência moderna esteve, desde os primórdios, ligado a uma perspectiva religiosa" (TAYLOR, 2005, p. 402). O que ele afirma aqui, com toda a clareza, é que a ciência ao mesmo tempo que desbancou o papel das religiões no mundo contemporâneo esteve, na verdade, ela própria vinculada a pressupostos religiosos para se desenvolver.

Esse declínio da crença religiosa é uma das grandes mudanças radicais no mundo ocidental, de tal forma que a diferença da concepção de crença entre o medievo e os dias atuais é abissal. Se o homem contemporâneo não necessita crer em Deus para elaborar suas teses, para os medievais não havia possibilidade de conceber nada sem pressupor a existência divina, nem mesmo se cogitava como uma possibilidade. Para nossos antepassados, não era possível conceber uma compreensão do mundo e da vida que negasse a existência de Deus, pois Ele era a única fonte moral que podia ser concebida com seriedade. Obviamente, estamos tratando aqui do pensamento comum, não podendo ignorar que muitos pensadores descreviam a possibilidade do ateísmo. Mas, de um modo geral, a crença comum era a certeza de Deus. Essa é a mudança e transformação crucial que Taylor sugere, pois as pessoas já não mais percebem que, ao supor que Deus não existe, a dimensão espiritual da vida fica incompreensível.

Para algumas pessoas, o próprio fato de sua vida ter uma dimensão moral, o fato de não serem movidas apenas pelos desejos de fato, mas também por aspirações espirituais, esforçando-se por alcançar algo mais elevado, apontava inevitavelmente para uma divindade (TAYLOR, 2005, p. 402).

Isso porque temos uma razão que reconhece a Deus da mesma forma que os olhos reconhecem a luz. Usando termos platônicos e citando Whichcote, Taylor defende que nossos recursos de racionalidade nos levam à crença em Deus, da mesma forma que a gravidade leva as coisas pesadas para o centro da Terra. Porém não apenas a racionalidade ou a reflexão para o próprio interior como o fez Agostinho de Hipona, mas também a noção de ordem era identicamente uma noção da existência de Deus, ainda que de forma mais indireta.

Minha existência como agente moral pode parecer-me dependente da existência de uma ordem de coisas, na sociedade humana e talvez também na natureza, e isso de duas formas: estou consciente de ter aprendido em minha sociedade ou igreja o que é ser espiritual; e a ordem em si, em sua perfeição, exige um sentimento de respeito e gratidão que me fortalece. A ordem é uma fonte moral para mim. Mas a perfeição da ordem, por sua vez, é inseparável de

uma noção de providência; só posso vê-la enraizada em Deus. E assim, também por essa via, concluo que Deus é tão inegável quanto a dimensão espiritual de minha existência (TAYLOR, 2005, p. 403).

Contudo, Taylor considera que nos parece estranho o enraizamento da crença das pessoas do passado. Hoje, mesmo nas sociedades em que a maioria dos indivíduos professa alguma crença em Deus, ninguém considera a sua existência como algo óbvio. As pessoas de hoje, dirá Taylor (2005) consideram que ninguém pode ter certeza da existência de Deus, e todo esforço será voltado para explicar como podem os povos antigos não terem se conscientizado disso. A secularização é a mudança do pano de fundo que tinham os nossos passados, conforme a afirmação de Taylor citada acima de que a descrença seria uma consequência do avanço da ciência a partir da racionalidade, do materialismo e da educação que fomentava a dúvida e contestava a convicção religiosa.

Ao nos depararmos com essas afirmações de Taylor sobre a secularização e a noção de descrença, como o Bem do homem moderno que começa a imperar a partir do Iluminismo, nos leva a refletir sobre a base para a moralidade social. Conclui-se que, se existe um padrão moral absoluto que constrange a todos os indivíduos a certas exigências morais comuns, esse padrão é o que chamamos Deus. É verdade que existem abordagens seculares que apelam para a supremacia da razão e da dignidade humanas, mas é difícil definir um padrão moral absoluto que seja aceito por todos os indivíduos quando o liberalismo moral permite uma gama infinita de base para a moralidade, tão gigantesca quanto o número de indivíduos existentes. Não há como supor um padrão onde há diversidade de conceitos e abordagens. Entretanto, podemos considerar a observação de Taylor de que o direito à vida e integridade de outrem é algo universalmente aceito, mesmo na abordagem secular, em todas as culturas conhecidas. Taylor rejeita a tese de que tal aceitação universal se deva ao nosso instinto de sobrevivência, ou que tenha havido uma convenção para a subsistência da humanidade, mas que o respeito à vida e a integridade significa que "acreditamos que seria profundamente errado e sem fundamento definir fronteiras que não incluíssem toda a raça humana" (TAYLOR, 2005, p. 19).

A secularização da sociedade como um todo, isto inclui a família, a educação, pesquisa científica e vida profissional, não significa apenas a perda de uma referência transcendental tradicional, mas a perda de uma unidade social. Esta é talvez a principal consequência da secularização e o principal vetor do liberalismo ocidental. Se não há crença em Deus, ou se há liberalismo religioso e, portanto, a possibilidade de crer naquilo que mais lhe convém, o indivíduo não se vê na obrigatoriedade de seguir um padrão definido de pensamento nem de moralidade. Assim, o bem espiritual do *Self* moderno é desprendido da noção de transcendência

e se limita às relações intersubjetivas visando manter uma ordem social que evite o auto-prejuízo.

### **2.2.2 O Bem Moral**

O bem moral se confunde com o bem espiritual no sentido de que é este quem dá ao *Self* as diretrizes para a ação moral. Como vimos na seção 2.2.1, o bem espiritual envolve a compreensão sobre certo e errado, bem e mal, etc. Essa noção define o conjunto moral de nossas ações. Mas, apesar disso, são coisas distintas, pois o bem moral trata especificamente do bem fazer e do bem viver. Não há essencialmente separação entre a essência do que se concebe por certo e errado, bem ou mal e as ações práticas da moralidade que decorrem disso. Taylor (2005) critica a forma como a filosofia moral focou mais na forma do bem fazer que no bem viver. Em outras palavras, tratou a moralidade separadamente da ontologia moral, não devendo haver aquela sem esta. Isto é, para se definir o que deve ser feito, deve-se primeiro definir essencialmente o que é certo e errado. Para realçar a unidade entre ontologia e prática moral, Taylor apresenta a origem da concepção moral com uma abordagem estética. Estética porque há uma relação entre nossas sensações diante de algo agradável ou repugnante e nossa prática moral, das reações que temos diante de certas situações e objetos a que somos expostos e nossas respostas a isso. Reagimos com aversão a situações que consideramos de injustiça, semelhante à maneira como reagimos a um mal odor. Entretanto, embora haja uma semelhança entre nossas reações diante de odores desagradáveis ou imagens repugnantes e nossos juízos acerca de situações morais consideradas da mesma forma, e haja uma relação de origem entre as reações morais nas reações estéticas, há uma diferença entre elas no tocante ao contexto individual envolvido. Reagimos da mesma forma diante de objetos repugnantes, mas nem sempre agimos da mesma forma diante de injustiças, do mesmo modo que nossas emoções se alteram sobremaneira em situações de natureza moral. Veremos cada uma delas separadamente.

Taylor usa como exemplo "nosso gosto por doces ou nossa náusea diante de certos odores ou objetos" (TAYLOR, 2005, p. 18), os quais podem ter pequenas diferenças de reações de indivíduo para indivíduo, mas que inegavelmente são quase uniformes. Pode fazer sentido que com treinamento e raciocínio alguém deixe de sentir náusea a um determinado objeto, mas o que não faria sentido é descrever o que é o nauseante em si para depois argumentar que os objetos aos quais reagimos com náusea sejam de fato nauseantes ou dignos dessa reação de nossa parte. Há uma diferença de percepção estética na medida em que se entende que aquela reação é inerente ao próprio objeto. Taylor (2005) comenta sobre a diferença de percepção que se tem quando há reflexão acerca das experiências e quando não há. Quando não há reflexão, certas sensações que temos por meio de órgãos dos sentidos são tidas como propriedade do

objeto, quando, na verdade, são resultados de uma relação entre o objeto observado e o observador, com todo o conjunto de suas propriedades. Esse fenômeno da percepção, por exemplo, se mostra com maior clareza quando vemos um tecido vermelho, pois a cor não está no tapete e sim na luz por ele refletida e nos olhos que recebem essa luz que, por sua vez, passam a informação para o cérebro e só então temos a sensação da cor vermelha. Para nós, dirá Taylor (2005), todo esse processo é distanciado de nosso pensamento por que nossa maneira de ser no mundo envolve conceber esses objetos da forma como percebemos e não na forma como são de fato. Não há como separar a sensação que se tem acerca de um objeto do julgamento estético sobre esse objeto. Poderíamos até considerar o pensamento cartesiano no exercício de separar o nosso “eu” das experiências a fim de que os juízos sejam mais imparciais. Mas Taylor rejeita a sugestão de Descartes, segundo a qual devemos nos colocar fora dessas experiências, deslocados. Tal atitude, segundo Taylor (2005), é impossível, pois não há como desconectar a sensação do sujeito que sente.

O mesmo não parece acontecer no caso dos juízos morais ou no trato entre indivíduos, sujeitos do respeito moral. Embora haja uma uniformidade de reações diante de injustiças, nem sempre essa uniformidade segue o padrão quando se trata do caso concreto envolvendo indivíduos específicos. Tratamos cada indivíduo de forma diferente, ponderamos sobre quais e quem devemos tratar bem e mal; há interferências dos preconceitos, relações de amizades etc. A esta forma de abordagem Taylor chama de reações morais, pois são relativas a situações de juízo moral, ao passo que as que foram descritas como estéticas, isto é, relativas a objetos que causem sensações fisiológicas específicas como um odor desagradável ou imagem repugnante, são chamadas por Taylor de reações viscerais. Viscerais, porque são mais fortes e relativas a características propriamente fisiológicas, diferentemente das reações morais em que envolvem também juízos e ideologias de caráter moral. A assimilação de nossas reações morais a essas, afirma Taylor (2005, p. 19), "significaria considerar completamente ilusório tudo que falamos sobre objetos adequados de resposta moral", pois para Taylor há uma distinção entre as duas coisas. O questionamento sobre moralidade não é algo visceral, mas inclui um reconhecimento implícito de enunciados a respeito do objeto de nossa moralidade. Ele aceita que existe uma objetividade moral, mas afirma que nunca considera por inteiro as nossas reações.

Argumentações e exploração morais só podem existir num mundo moldado por nossas mais profundas respostas morais, tais como as de que venho falando aqui; assim como as ciências naturais supõem que nos concentremos num mundo em que todas as nossas respostas foram neutralizadas. Para discriminar com maior discernimento o que há nos seres humanos que os tornam dignos de respeito, é preciso lembrar o que é sentir o peso do sofrimento humano, o que há de repugnante na injustiça ou o assombro que se sente diante do fato da vida humana. Nenhum

argumento pode levar alguém de uma posição de neutralidade com relação ao mundo, quer adotada pelas exigências da "ciência", quer originada como consequência de uma patologia, à introvisão da ontologia moral (TAYLOR, 2005, p. 21).

Como podemos ver na passagem citada, a resposta moral está vinculada a nossa percepção da moralidade no mundo. Somos convencidos a respeitar os demais seres humanos baseado em nossa percepção de que o sofrimento é indesejável, num processo empático, em que consideramos que não é aceitável acontecer aos outros o que não queremos que ocorra conosco, que a injustiça é repugnante e que o fato da vida humana seja assombroso para nós. É impossível ser moralmente neutro com relação ao mundo, por mais que se esforce para isso. Neutralidade aqui significa que as conclusões sobre juízos morais seguem um padrão definido que não leva em consideração questões pessoais de empatia. Nem sempre os padrões éticos nos levam à mesma conclusão moral em casos similares. Isso não significa que a ontologia moral não seja real. Taylor defende que nossos instintos morais, no sentido de que devemos respeitar a vida humana, é nossa forma de acesso ao mundo em que discernimos as afirmações ontológicas de modo que podemos discuti-las e analisá-las racionalmente (TAYLOR, 2005).

É importante registrar que, da mesma forma que ocorreu na espiritualidade, a moralidade dos modernos também será diferente das civilizações posteriores. O “Bem” moral do *Self* moderno sofreu alterações juntamente com o “Bem” espiritual. A percepção de que os seres humanos merecem respeito é comum a todas as organizações humanas, reconhecemos como merecedores de respeito a raça considerada superior, e nesta classe sempre será incluída a raça humana. Mas os seres merecedores desse respeito eram mais restritos nas civilizações anteriores. Nas civilizações mais antigas havia a prática da honra como reconhecimento da dignidade conferida a um indivíduo específico. Sobre isso, trataremos especificamente mais adiante. No entanto, houve uma mudança, não de inovação, mas de forma; o Direito ganha uma configuração que altera o sujeito a quem devemos obedecer, não mais ao Estado, ou ao soberano, mas a própria Lei, à qual o próprio governante e toda a organização estatal está sujeita – isto é, o Estado de Direito. A noção de um direito em termos modernos é de um privilégio legal, onde a lei precisa prever a concessão de um privilégio para um indivíduo somente se esse indivíduo atender a todos os critérios e requisitos previstos na própria lei. Conceder privilégios para quem não atendeu tais requisitos é uma afronta ao Estado de Direito e, portanto, uma injustiça. Os direitos passaram a ser considerados “naturais”, ou seja, direitos que todos os indivíduos humanos teriam pelo simples fato de serem *humanos*. O Direito subjetivo agora garante formalmente que alguém tenha vida, liberdade e propriedade, de modo que essa imunidade pode ser reivindicada para que seja efetivamente aplicada. No entanto, alguém

poderia querer renunciar a um desses direitos, razão por que Locke introduziu a noção de “inalienabilidade”, desnecessária no estado de natureza uma vez que nela está excluído o poder ou a possibilidade de renúncia.

### 2.2.3 Os Bens Individuais e os Bens Sociais

Nossa vida é composta de bens materiais e imateriais necessários à manutenção e continuidade da vida. Dentre esses bens, alguns são individuais, como aqueles que pertencem privativamente a um determinado indivíduo, para uso exclusivo seu, e os bens sociais, que são aqueles de uso comum entre mais de um indivíduo. Dentre esses últimos, existem os bens convergentes, também conhecidos por bens difusos, e os intrinsecamente, ou irredutivelmente, sociais, que são aqueles que não podem existir senão em uma comunidade. Taylor (2000a) apresenta os bens irredutivelmente sociais onde entram as categorias dos bens naturais como a água e o ar, e também os bens chamados convergentes, como uma rua pública ou uma ponte, que servem a um coletivo difuso e indeterminado, embora limitado.

Assim como os bens individuais servem ao bem-estar do indivíduo, os bens sociais servem ao bem-estar da sociedade. Citando Amartya Sen, Taylor oferece uma definição de Bem-Estarismo ou de doutrina de bem-estar, que é analisada da seguinte forma:

Bem-estarismo: O juízo do bem relativo de estados de coisas alternativos tem de basear-se exclusivamente nas respectivas coleções de utilidades individuais presentes a esses estados, bem como tomado uma função crescente destas (SEN, *apud* TAYLOR, 2000a, p. 143)

Nesta afirmação, Taylor percebe três pressupostos implícitos: a) o do Consequencialismo, que considera que o resultado final é o fator mais importante da ação; b) o do utilitarismo, que considera não apenas que a ação deva gerar resultados positivos, mas que estes resultados devem trazer o maior grau de felicidade para a maior parcela da sociedade possível, ou para os grupos sociais mais numerosos; c) o terceiro pressuposto é o do atomismo, cuja filosofia prega que esta felicidade resultante pertence ao indivíduo, onde o maior bem estar na sociedade é resultado da soma de felicidade pertencente ao maior número de indivíduos, desconsiderando grupos. Dentro desta análise, o desejo de Taylor é argumentar em cima do atomismo, uma vez que esta escola de pensamento parece não ser totalmente radical, haja vista que toda escola de pensamento considera que há bem sociais.

Naturalmente, toda escola de pensamento reconhece bens públicos. Há claramente medidas, instituições ou estados de coisas que oferecem satisfações a mais de um indivíduo. E em alguns casos essas satisfações não podem, dada a natureza das coisas, ser produzidas de uma maneira que beneficie um único indivíduo, mas têm de beneficiar muitos ou nenhum. A defesa nacional é frequentemente citada como



exemplo. Ou podemos pensar numa represa destinada a impedir inundações na primavera. Isso salva minha propriedade, mas não pode ser projetada de uma maneira que salve a minha sem também salvar a sua (TAYLOR, 2000a, p. 145).

Entretanto, a defesa dos atomistas é de que estes bens são "decomponíveis", ou seja, eles só são bens porque beneficiam indivíduos. Em última análise, os bens sociais no sentido que Taylor fornece, ou no sentido que Bentham dá dos chamados "bens difusos", são bens que fornecem algum benefício a indivíduos e, portanto, não lhes cabe a nomenclatura de sociais. Como dissemos acima, os bens convergentes servem a um número indeterminado, porém limitado de indivíduos de uma sociedade e não como bens naturais que servem a todos os seres humanos que habitam o planeta Terra. É um número limitado aos habitantes de uma determinada região e aos visitantes dela, são, portanto, em termos benthamianos, bens difusos. Mas Taylor considera estranho que este tipo de pensamento, nomeadamente o individualismo metodológico, parece esquecer que existem organizações entre indivíduos que interagem entre si criando assim hierarquias, papéis, cargos, funções cuja desintegração resulta em desintegração de toda a sociedade humana. E os chamados bens difusos ocorrem justamente desse fenômeno, dessa relação social entre indivíduos. Ora, a relação social se dá pelo pensamento, que, manifesto pelas atitudes e palavras, une os indivíduos numa causa comum. Esta relação entre indivíduos ocorre por causa da existência do pensamento entre os mesmos. Mas, segundo Taylor, apesar desse pensamento individual, não há ainda uma base que justifique o atomismo. Para compreender o que Taylor está tentando mostrar é preciso compreender a natureza da formação do pensamento individual como um processo que ocorre de maneira coletiva. Os pensamentos ocorrem de uma maneira peculiar, que possuem um significado "requerendo um pano de fundo de significados disponíveis a fim de serem os pensamentos que são" (TAYLOR, 2000a, p. 147). Discorreremos este ponto a seguir, ao tratar dos bens intrinsecamente sociais.

Obviamente, existem aqueles bens que, apesar de serem individuais – propriedades particulares projetadas em função de um único indivíduo e para usufruto dele - servem a um bem comum na sociedade próxima. Taylor (2000a) utiliza o exemplo de uma barragem construída por um fazendeiro que habita próximo de um grande rio para proteger sua propriedade particular, porém o fato de existir tal barragem e de ela ser eficiente para conter alagamentos, acaba por proteger os bens de outros indivíduos e famílias da comunidade próxima.

### 2.2.4 Os Bens Intrinsecamente Sociais

No extremo oposto aos bens individuais está a categoria de bens intrinsecamente sociais, que são aqueles cuja existência depende necessariamente da relação sociológica entre dois ou mais indivíduos e não pode de modo algum existir tendo apenas um indivíduo, sem uma realidade social e uma relação entre dois ou mais indivíduos. Nessa categoria temos a linguagem, como exemplo, que só ocorre devido a nossa interpretação do mundo a nossa volta e que é compartilhada através de sinais de comunicação, como a fala e a escrita. Ora, um pensamento ocorre de fato em mentes particulares, mas este pensamento requer uma linguagem que tanto interpreta o mundo exterior à mente individual, quanto esclarece o pensamento que ocorre internamente no momento da fala cujo objetivo é comunicar a outro indivíduo aquilo que ocorre no próprio pensamento. Pensamentos requerem um pano de fundo formado a partir de um conjunto de significados que possibilitam a linguagem (TAYLOR, 2000a). Para provar que a linguagem ocorre e se molda na prática da convivência social local, Taylor chega a citar Wittgenstein para sustentar que a linguagem é uma prática e que somente é possível ocorrer em um ambiente comunitário. Quando nos encontramos em um ambiente social diferente do que estamos habituados, encontramos dificuldades para relacionamentos, comunicação, interpretação de sinais (placas, letreiros, indicadores de direção), o que impede de satisfazer até mesmo necessidades particulares. Para Taylor, o erro do atomismo é ignorar que existam eventos de significados e que tudo poderia ser estudado como evento puro e simples.

Uma vez que se diga que todos os pensamentos ocorrem em mentes individuais, podemos pensar que a defesa do individualismo metodológico já está suficientemente feita. Mas isso só basta se os estivermos tratando como eventos puros e simples. De modo paralelo, Locke alega que o vínculo entre ideia e palavra tem de ser instaurado na mente de alguém, de modo que os léxicos são sempre de indivíduos. Uma vez que percebemos que lidamos com eventos de significado, a história fica mais complicada. Não podemos simplesmente tomar por foco o evento que ocorre; temos também de levar em conta o pano de fundo que lhe confere seu significado (TAYLOR, 2000a, p. 149).

Taylor segue essa argumentação, demonstrando que a fragilidade do pensamento atomista consiste em ignorar a evidência dos bens intrinsecamente sociais, como a linguagem, afirmando que "uma linguagem é criada e mantida nos intercâmbios contínuos que ocorrem em certa comunidade linguística. Essa última é seu *locus*; e é isso que em última análise descarta a existência do individualismo metodológico" (TAYLOR, 2000a, p. 150). Neste ambiente social, a comunidade linguística é onde o pensamento individual é comunicado e compartilhado. Neste processo, o pensamento de quem absorve o conteúdo compartilhado sofre

interferência deste conteúdo e a alteração causada no pensamento de quem o recebe é inevitável. A interpretação do indivíduo da realidade do ambiente em que está inserido pode ser facilitada e se tornar mais precisa quando recebe a informação necessária para isso. O pensamento, portanto, apesar de ocorrer individualmente, é formado pelo ambiente linguístico comunitário em que está contextualizado.

Assim como a linguagem, existem relações de significados nos papéis, cargos e hierarquias. Um papel como o de professor, por exemplo, só é possível porque existem significados e uma relação entre o indivíduo na função de professor e outro(s) indivíduo(s) na função de aluno(s). A vida em sociedade possui relações de amizades, de produções mercadológicas, entre outras diversas, que acabam criando definições de funções que se confundem com a própria identidade do indivíduo. "Só posso cumprir esse papel porque há condições de validade definidas no conjunto de práticas e instituições que moldam a vida de minha sociedade" (TAYLOR, 2000a, p. 151). O mesmo se pode dizer acerca das amizades, famílias, economia de mercado. O papel social – importante elemento da formação da identidade individual – é formado em função da situação, lugar e profissão do indivíduo dentro de uma comunidade. Essas relações formam os bens imateriais (amizades, funções hierárquicas, etc.) intrinsecamente sociais, pois jamais poderiam existir sem essa relação social.

Ao discorrer sobre a distinção entre bens e a importância da convivência social na formação da identidade e do pensamento individuais, Taylor sustenta a tese do holismo social, isto é, considera a realidade social, sem, no entanto, negar que exista a realidade do indivíduo autônomo. Lembrando que isso é diferente dos termos de Sandel, como tratamos no início deste capítulo, da tese do *Self* individual ou isolado e coletivo ou situado. A tese do holismo social não separa o indivíduo em duas situações, mas considera simultaneamente o indivíduo na sociedade, com base na teoria dos bens individuais, sociais e intrinsecamente sociais na formação do *Self*.

### **2.3 A Articulação do Bem e o Bem Constitutivo**

A essa altura, cabe explicitar sobre a articulação do bem e o que é o bem constitutivo. Compreender a relação entre o bem e a formação do *Self* exige conhecer a noção do bem constitutivo. Bens constitutivos são os bens que dão sentido, forma e valor ao *Self*, a identidade desse está vinculada à definição do bem constitutivo e é formada por ele. E não apenas isso, mas o bem constitutivo é o que define a moralidade do *Self*. Taylor trata dos bens constitutivos no sentido de que só existem para nós por meio de alguma articulação: um bem é articulado quando ele se torna possível através de uma relação social, quando é transferido por herança,

quando sua obtenção, construção, manutenção, entre outros, é mantida ou percorre mais de uma geração ou se transfere de uma sociedade a outra. Seguindo o exemplo de Taylor (2005, p. 125), podemos compreender que o Deus de Abraão só se tornou conhecido para nós porque foi falado e escrito sobre ele, tanto nas Escrituras quanto na literatura em geral, nas liturgias públicas e nas orações. Da mesma forma os direitos universais da humanidade existem para nós porque foram promulgados, porque há teorias sobre eles, registros históricos que tratam de sua consolidação. Esses são exemplos, entre diversos outros, de bens que são conhecidos e cuja aderência seja possível por causa da articulação e do fato de terem sido mantidos e transferidos sem perderem a essência. E, como o próprio Taylor reconhece, embora não haja uma ligação direta entre essa articulação e a adesão de todos os indivíduos a esse bem, é fato que a adesão a ele só é possível graças à articulação (TAYLOR, 2005). Há ateus vivendo no meio da cultura cristã e há racistas vivendo num povo que adota os princípios dos direitos humanos, mas se não fosse a articulação, esses bens sequer seriam possíveis nem mesmo como opções. Poderíamos, talvez, dizer que até mesmo a rejeição a um bem é possível justamente por que ele é articulado, mas o ponto que Taylor está atentando aqui é o fato de que não existe uma adesão necessária a esse bem, mas que ocorre pela possibilidade da articulação.

Taylor (2005) prefere falar de linguagem no sentido estrito, ou seja, como *logos*. As razões para isso é que Taylor considera a linguagem como um conjunto de concepções que dá sentido ao nosso ser. Por meio da linguagem, adquirimos sentido do mundo circunscrito, na medida em que termos e enunciados possuem sentido com relação às coisas que nos envolvem. A noção de linguagem como concepção ética em Taylor é a noção de compreensão acerca do fim último do ser humano. A linguagem cumpre, assim, uma função teleológica. Ela surge de uma concepção ética que vê a razão – como articulação linguística – como parte do *télos* humano. “A noção central aqui é que a articulação pode nos aproximar mais do bem como fonte moral, pode conferir-lhe poder” (TAYLOR, 2005, P. 126). A linguagem possibilita a articulação dos bens como fatos históricos significativos, por exemplo, erros e abusos por parte de ditadores do passado, pois por meio dela é possível comunicar esses fatos. Também por meio dela sabemos que os antigos compreendiam melhor a noção de Bem como fonte moral, mas vemos que essa compreensão tem sido suprimida na modernidade. Em Platão as ações e motivações estão atreladas à noção de ordem racional e o amor por essa ordem. Todavia, além de constituir ou definir o que é a boa ação, o Bem é também aquilo cujo amor nos move à boa ação. Neste sentido, é introduzida a ideia de bem constitutivo:

Podemos dizer que, para Platão, o bem constitutivo é a ordem do ser, ou talvez o princípio dessa ordem, o Bem. [...] O bem constitutivo é uma fonte moral, no sentido em que desejo usar este termo aqui: quer dizer, é algo cujo amor nos capacita a fazer o bem e a ser bons. (TAYLOR, 2005, p. 127).

Os bens constitutivos não se confundem com o que chamamos acima de bens espirituais. Bens espirituais estão vinculados ao valor das relações de respeito mútuo, enquanto que os bens constitutivos podem ser melhor representados pelo conceito de pressupostos, ou, do pano de fundo no qual nos apoiamos para fundamentar nossa ação moral e questionamentos. Geralmente uma concepção cultural, uma cosmovisão que guia nossos sentimentos e convicções. Por exemplo, o ideal democrático passou a ser discutido na Grécia antiga, sem estar sequer em pauta em outras sociedades quando os gregos começaram a pensar sobre isso. Da mesma forma, para que ocorresse o debate democrático, foi preciso primeiro afirmar os ideais de liberdade e dignidade humana. Com base nesses exemplos, podemos ver claramente que um pressuposto base é lançado antes que seja possível definir uma teoria ou um pensamento acerca de ideais que possam ser concebidos socialmente. A fórmula é ter um pressuposto, algo que direciona e conduz o pensamento e a discussão partindo de um ponto que se considera dogmaticamente infalível e irrefutável, o que leva a conclusões de acordo com esse pressuposto. É o caso do debate acerca do aborto: pressupõe-se que matar pessoas é errado e um ato criminoso, por isso se deve combater a prática do aborto. Entretanto, um defensor do aborto pode considerar, e tentar provar por todos os meios, que um feto não é um ser humano e nem uma pessoa, para então legitimar a prática do aborto. Assim, o pressuposto é o bem constitutivo, é a base do pensamento moral envolvido e que vai definir a posição de um debate ético e, por conseguinte, a prática moral.

Entretanto, não basta existir um bem constitutivo para se definir o conteúdo da teoria moral. É preciso *amar* este bem constitutivo. “O amor dele é o que nos capacita a ser bons” (TAYLOR, 2005, p. 127). Obviamente, o bem constitutivo aqui precisa ser primeiramente bom em si mesmo e o que define que o bem constitutivo é bom será a concepção desse bem enquanto pressuposto moral, que normalmente ocorre por meio de reflexões filosóficas. Os debates éticos ocorrerão em torno dessas conclusões. Nesse sentido, ser um bom ser humano inclui amar o bem constitutivo quando este define ou compõe a definição daquilo que é bom. A teoria moral ordena não somente a agir de determinadas maneiras, mas também a amar o que é bom, para que a ação também seja boa.

## 2.4 A Autonomia Moral

O Bem constitutivo do *Self* moderno é relacionado à noção de que cada indivíduo é livre e, portanto, autônomo e capaz de ter em si mesmo a noção do que é certo e errado, bom e mal. Assim, a noção de direitos naturais vincula o respeito pela vida e integridade à noção de autonomia (TAYLOR, 2005). Não se trata mais de ter uma noção oriunda de outrem, de uma instituição, ou de uma concepção religiosa de moralidade. Isto é, não mais uma instituição humana, mas o conjunto de leis consolidadas e democraticamente concebidas. As pessoas são concebidas como colaboradores na instituição do respeito de que elas são dignas. Essa mudança de forma, dirá Taylor (2005, p. 26), “se faz acompanhar, naturalmente, de uma alteração de conteúdo, da concepção do que é respeitar alguém. A autonomia é agora central a isso”. E neste sentido, respeitar alguém inclui sobretudo respeitar a sua autonomia. Não foi em vão que Locke incluiu o direito à liberdade como um direito natural inalienável, respeitar a personalidade envolve respeitar a autonomia moral da pessoa.

Com o desenvolvimento da noção pós-romântica de diferença individual, isso se amplia até a exigência de darmos às pessoas a liberdade de desenvolver sua personalidade à sua própria maneira, por mais repugnante que seja para nós e mesmo para nosso sentido moral – tese desenvolvida tão persuasivamente por J. S. Mill (TAYLOR, 2005, p. 26).

Assim, a nossa compreensão de respeito precisa ter a autonomia como um ponto central. É importante mencionar que a moralidade cristã da Reforma Protestante tem influência direta nesta cultura moderna de autonomia e respeito ao ser humano. Uma vez que já não há mais a noção de que o clero religioso possui o monopólio do poder, não possui nenhuma distinção natural para com os cidadãos comuns, mas que o domínio religioso – e também o poder de magistrado civil – embora seja de fato e reconhecido como um cargo de autoridade, na concepção dos reformadores esse cargo se trata de uma profissão como qualquer outra. Cidadãos comuns com profissões comuns possuem um grau de importância tal qual um detentor de cargo público de alto escalão, como um rei. Taylor descreve isso como a “afirmação da vida cotidiana” e pretende designar em conjunto a vida da produção e da família.

De acordo com a ética aristotélica tradicional, trata-se de algo de importância meramente infraestrutural. A “vida” era importante como o pano de fundo e apoio necessários ao “bem viver” de contemplação e à ação das pessoas como cidadãos. Com a Reforma, encontramos um sentido moderno, de inspiração cristã, de que a vida cotidiana era, pelo contrário, o próprio centro do bem viver. A questão crucial era como essa vida era levada, se em atitude contrita e no temor a Deus ou não. Mas a vida dos tementes a Deus era vivida no matrimônio e em seu chamado. As formas “superiores” de vida precedentes foram, por assim dizer, destronadas. E,

com isso, vinha com frequência um ataque, velado ou aberto, às elites que haviam feito dessas formas a sua província (TAYLOR, 2005, p. 28).

Taylor (2005) crê que essa afirmação da vida cotidiana, mesmo que apareça na sua forma secularizada, se tornou uma das ideias mais poderosas da civilização moderna. Ela está presente tanto na burguesia preocupada com questões de bem-estar como no marxismo com sua concepção do homem como produtor. A vida cotidiana é a vida comum do indivíduo e afirmá-la significa assegurar a importância do indivíduo no contexto do seu trabalho e nos cuidados de sua família. Essa concepção fomentou o pensamento liberal. Segundo Taylor (2005), o Ocidente moderno é o resultado dessa afirmação da vida cotidiana, juntamente com a autonomia ocupando um lugar central em nossa compreensão de respeito e nossa aversão ao sofrimento.

A respeito da vida cotidiana, aprofundaremos no próximo capítulo. No entanto, quando falamos sobre o bem constitutivo, vimos que a moralidade está baseada num pano de fundo, ou um pressuposto, do qual concluímos pelo que é bom e correto. Em sociedades antigas havia predominantemente a noção de ordem cósmica fornecida pela concepção de um Deus soberano que determina o que é bom e correto. A própria lei que regia as sociedades humanas se baseava inteiramente nos textos sagrados, mas essa noção foi se perdendo com a influência do Iluminismo na Filosofia Ética. À medida que a modernidade tomava forma nos sistemas filosóficos, crescia o debate acerca da autonomia humana e a noção de independência e desnecessidade de um ser divino para dirigir o homem. O conceito teleológico do homem passou a estar desvinculado da noção transcendental do homem enquanto criatura de Deus e, a partir disso, o homem procurou a noção de moralidade com base na quebra desse vínculo. A autonomia moral, portanto, se opõe a *teonomia*, cuja moralidade é baseada na lei de Deus, e se sustenta na lei humanista. Porém, uma vez comprometida a noção de autoridade divina, comprometida também foi a noção de autoridade humana que repousasse em algum grau na instituição divina para designar quem seria o indivíduo a exercer determinado cargo. Foi preciso encontrar outra forma que pudesse manter a ordem social sem, no entanto, apelar para uma decisão cósmica ou divina. Esse fato fomentou a discussão em favor da democracia na forma de eleições diretas e indiretas, em face à destituição dos poderes monárquicos. Surge, juntamente com isso, a defesa filosófica do liberalismo social, no qual o indivíduo nasce livre e capaz de exercer sua liberdade conforme a sua identidade individual, seus pressupostos e com base na liberdade individual, conceito que Rousseau defendeu no sentido de liberdade como um valor supremo. Tal liberdade como valor supremo trouxe à luz a noção de autonomia moral, cujo debate dura até os dias de hoje.

## 2.5 A Identidade Individual e o Reconhecimento

Fizemos uma abordagem do que vem a ser o *Self* no sentido de sujeito moral que busca um Bem. Também vimos que a identidade do *Self* baseia sua concepção moral tendo por base o bem constitutivo. No entanto, essa definição não é suficiente para definir o indivíduo especificamente na sua individualidade. Esta identidade individual é formada por um conjunto de fatores que são periféricos ao Bem que define o *Self*, como o contexto local e temporal de seu nascimento, seu rosto, sua história de vida, as peculiaridades que somente ele vivenciou e tudo o mais que faz com que o indivíduo seja ele mesmo e não outro, nem pode ser confundido com outro. O que faz Sócrates ser Sócrates e não Hegel? Ou o que faz Platão ser Platão e não Aristóteles?

Obviamente, o nome próprio é o primeiro elemento que define a identidade individual. No entanto, nos exemplos dados, os mesmos nomes carregam uma série de elementos em seus significados, cujo conjunto vai definir a identidade de cada um. O período histórico em que Sócrates viveu é diferente do de Hegel, bem como a produção intelectual de Platão é diferente do que Aristóteles escreveu. Entretanto, o fato de todos terem produzido filosofia é um elemento que os une, os identifica na categoria de filósofos e isso os diferencia perante outras pessoas que não são filósofos. Portanto, a identidade está vinculada à diferença entre indivíduos: o que o indivíduo é, faz e possui que outros indivíduos não o são, fazem ou possuem. Entretanto, veremos que, em Taylor, a formação da identidade individual vai muito além disso, pois a identidade também é formada em função da sociedade em que o indivíduo se situa. Existe uma relação de trocas entre indivíduos que compõem uma sociedade, onde cada um é conhecido e reconhecido por aquilo que produz. Contrariando a noção de identidade cujo conceito é de uma afirmação de sua liberdade plena para se autodeterminar, Taylor (2005) defende que a identidade se forma em função do meio social onde se vive.

Entretanto, ao afirmar que o indivíduo é identificado estando separado, deslocado, diferente, com uma importância ímpar para os demais indivíduos da sociedade onde vive, estamos afirmando que o indivíduo precisa ter definidas suas características que são únicas nele, as quais, isoladamente ou em conjunto de todas elas, o coloca como único no meio onde ele vive. Isso, em Taylor, é nomeado de reconhecimento: a identidade do indivíduo precisa ser reconhecida, sendo isso importante fator para a convivência saudável do mesmo.

A exigência de reconhecimento assume nesses casos caráter de urgência dados os supostos vínculos entre reconhecimento e identidade, em que "identidade" designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos (TAYLOR, 2000a, P. 241).



Assim, a falta de um reconhecimento, ou o reconhecimento equivocado, pode causar danos ao sujeito, segundo Taylor (2000a). Por reconhecimento equivocado, entenda-se o pré-julgamento, ou pré-conceito, quando um indivíduo tem ideias e conceitos equivocados, não compreende a situação do outro. O dano é tal que uma pessoa não reconhecida corretamente se torna uma vítima do preconceito, seja de *bullying*, racismo, ou qualquer outra forma, o que pode levar à depressão ou até mesmo ao suicídio. Essa situação pode gerar danos irreversíveis, levando a pessoa até mesmo a sentir um ódio irremediável por si mesma. “O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 2000a, P. 242). Em tempo, é preciso entender que o reconhecimento é um ato ou uma atitude com relação ao indivíduo que tenha algo a ser destacado, uma ação honrosa que mereça o reconhecimento. Entretanto, não se tratam de grandes feitos, como atos heroicos em histórias épicas, mas mesmo até atitudes do cotidiano comum, como manter uma rotina de trabalho honesto. A noção de reconhecimento, no sentido que é empregado aqui, é bastante atual. Um pouco diferente disso e mais comum nos povos antigos é o conceito de *honra*, que é semelhante ao reconhecimento, com a diferença de que ela era uma espécie de título concedido por alguma autoridade a alguém que tenha atuado de forma significativa e destacada para o bem comum.

Os mais antigos provavelmente não entenderiam o reconhecimento dessa forma como empregamos hoje. Entretanto, Taylor faz uma busca por esse conceito no passado, embora não se usasse o mesmo termo, a ideia de necessidade de um reconhecimento já existia. E a *honra* foi o que teve um conceito mais próximo de *reconhecimento* existente nos povos mais antigos, pois foi muito empregada nas hierarquias sociais. Conceder honra a alguém significava que esse alguém se destacou dos demais por algum motivo. A honra era um destaque dado a um indivíduo diante de toda uma comunidade, uma distinção. Por isso mesmo não se pode conceder honra a todos os indivíduos. Ela envolve uma preferência individual, particular e única. É contraditório pensar que vários membros possam ser juntamente honrados por uma mesma causa, mais contraditório ainda pensar em honra que incluísse a todos os indivíduos de uma comunidade. Ora, se todos fossem honrados, ninguém seria honrado (TAYLOR, 2000a).

A noção de reconhecimento mostra concepção da importância da sociedade na formação do *Self* individual e é constantemente apresentada nos estudos sobre Taylor. Assim, compreendemos que a identidade, embora individual e pessoal, única e diferente de qualquer outra, é um produto da convivência social, fruto da sociedade onde está inserido. José Ortiz considera que em Taylor a construção da identidade é uma construção social, de modo que:

Poderíamos considerar a identidade como uma narração social, na qual Taylor coincide com as posturas filosóficas de Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur. Ademais, a teoria da identidade pessoal segundo Taylor sustenta que o sujeito não decide ou não elege as fontes de sua identidade, mas que a constrói a partir da relação social e política com os outros significantes (ORTIZ, 2015, p. 118, tradução nossa).

Por que o local e o tempo de nascimento são alguns dos primeiros fatores que interferem na concepção de nossa identidade. Um indivíduo nasce num local e tempo em que ele não escolheu. Podemos escolher muitas coisas durante a vida, mas não o local e o tempo de nascimento. Assim sendo, o local e o tempo de nascimento determinam em que sociedade ou comunidade estamos inseridos quando do nosso nascimento e quais indivíduos estão compondo aquele meio social do qual passamos a fazer parte. Essa situação espaço-temporal do nascimento interfere de tal maneira na identidade que se alterar o local ou o tempo, é possível que nasça outro indivíduo, ou o mesmo indivíduo com características diferentes<sup>6</sup>. Isto posto, não é possível conceber a identidade individual sem considerar o contexto espaço-temporal da formação do indivíduo. Na mesma linha de raciocínio, Andrej Keba (2010) nega a ideia de que a identidade subjetiva seja possível sem o engajamento do sujeito à comunidade. Os conceitos não podem estar desvinculados de seu engajamento com o mundo. Este pensamento vai resultar na noção de comunidade:

Conceitos, incluindo conceitos éticos, são baseados em engajamentos com o mundo, onde este engajamento não é aleatório ou arbitrário, mas guiado pelo horizonte de entendimentos compartilhados. O resultado distintivo deste horizonte constitutivo, por sua vez, é seu crescimento no conceito de comunidade do que constitui uma vida boa ou plenamente realizada (KEBA, 2010, p. 15, tradução nossa).

Entretanto, embora Keba afirme que Taylor reconheça essa relação mútua e inseparável entre a identidade individual e a comunidade, Keba deixa claro que, apesar disso, Taylor não é um coletivista, mas que defende uma alternativa de personalidade, segundo a qual a sociedade pode ter suas personalidades morais. É assim que devemos compreender o holismo de Taylor no sentido de que explica a relação entre o indivíduo e a comunidade, em oposição ao sistema cartesiano de conceber o indivíduo na sociedade de modo reducionista. A crítica tayloriana, portanto, ocorre em função do método analítico cartesiano que, conforme a argumentação de

---

<sup>6</sup> Derek Parfit trata disso com detalhes em seu texto "*Future Generations, Further Problems*", na seção onde trata dos "Paradoxos dos Indivíduos". Referência: PARFIT, Derek. **Future Generations: Further Problems**. Publicado por Wiley em *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 11, No. 2 (Spring, 1982), pp. 113-172. Disponível em < <http://www.jstor.org/stable/2264925> >. Acesso em 14 jun. 2016.

KEBA, “esfriam” as categorias sociais, nos seguintes termos: “[...] sua crítica [de Taylor] objetiva o método analítico, o qual traça suas raízes em Descartes – e especificamente seu esfriamento das categorias sociais” (KEBA, 2010, p. 15, tradução nossa). O holismo em Taylor só é compreendido quando se considera o indivíduo e a sociedade simultaneamente, de modo que afirmar uma coisa não significa ignorar a outra. Seu estudo sobre a sociedade como formadora da identidade individual não está negando o indivíduo, mas demonstrando que ela é parte integrante dele. O pensamento reducionista separa os indivíduos uns dos outros e isso acaba por desfazer as relações de articulação próprias da formação da identidade do próprio indivíduo.

Na prática, essa relação ocorre por meio das amizades, relações familiares, círculos sociais e associações voluntárias. Nesse ambiente social é onde acontece a política do reconhecimento. Um pensamento reducionista causa esfriamento por que não permite fazer essa relação entre indivíduo e ambiente social, tornando o indivíduo totalmente alheio a este ambiente. Do mesmo modo, Mark (2014) conceitua o reconhecimento como uma profunda intersubjetividade da natureza humana e como uma importante constituição da identidade individual: “A premissa chave da teoria do reconhecimento concerne a intersubjetividade da natureza humana. Reconhecimento dos outros é importante porque é constitutivo do que nós somos e o que podemos nos tornar” (MARK, 2014, p. 17, tradução nossa). Por este motivo, há uma forte relação entre reconhecimento e honra. A honra nada mais é do que o reconhecimento de quem o indivíduo é. A argumentação de Mark é que a ligação entre identidade e reconhecimento possui uma ideia implícita de honra, nos seguintes termos:

O mesmo elo entre reconhecimento e identidade é implícito na ideia de honra. Por exemplo, "honra" pode se referir a aspectos internos de identidade: "honra era o fundamento da identidade de um homem, seu sentido de si, sua humanidade". Isso foi interpretado como uma qualidade do caráter, um sentido de seu próprio valor e identidade, e como uma inclinação para cumprir um certo código de comportamento. Embora essas noções internas de honra sejam inextricavelmente ligada ao reconhecimento externo, leva outros autores a definirem honra como estima, respeito, prestígio, ou alguma combinação desses atributos (MARK, 2014, p. 17, tradução nossa).

Por este motivo, a honra está vinculada à sociedade a qual o indivíduo pertence. Ser uma pessoa honrada envolve a ligação desta pessoa a um grupo, pois a honra é recebida do grupo ou de quem for a autoridade nesse grupo: “[...] honra é inteiramente comunitária. Para Taylor e Honneth, é para saber a que grupo social a pessoa pertence em uma sociedade, saber algum valor sobre ela: quem ela é, e qual sua posição” (MARK, 2014, p. 20, tradução nossa). De acordo com essa afirmação, a identidade individual está vinculada à identidade social, uma vez

que na sociedade existem situações de honra, fator que está vinculado à política do reconhecimento. Portanto, podemos ver que aqui aparece mais uma vez a noção de que a identidade individual é definida por meio do ambiente em que o indivíduo se situa, o que não seria possível se desvinculássemos essa relação de modo reducionista. Mark (2014) destaca que, em Taylor, nas sociedades anteriores a nós, a noção de identidade individual era vinculada a posição social desse indivíduo em face ao reconhecimento deste por parte do círculo social em que estava situado:

Nessas sociedades anteriores, o que hoje chamaríamos de identidade foi fortemente fixada pela posição social de cada um. Isto é, o pano de fundo que explana o que as pessoas reconhecem como importante para elas próprias foi em grande medida determinada pelo seu lugar na sociedade, e quaisquer regras ou atividades que fixaram essa posição (TAYLOR *apud* MARK, 2014, p. 20, tradução nossa).

Taylor é enfático em afirmar que há uma relação real entre indivíduos e a sociedade na concepção de reconhecimento, bem como na ética da autenticidade, que veremos adiante. Por causa dessa posição, Taylor enfrenta críticas por parte de autores que entendem não considerar a influência da comunidade no indivíduo. Amartya Sen, por exemplo, se opõe à ideia de que a identidade seja deste modo atribuída à sociedade como algo que foge totalmente à escolha do indivíduo. Sobre isso, Ortiz (2015) escreve que Sen considera perigoso o fato de que o indivíduo não possa eleger as identificações que o próprio indivíduo possa fazer no círculo social, bem como o fato de que isto representaria a iminência de grandes conflitos sociais com essa categorização de identidades únicas, baseada na etnia, cultura e religião. Em outras palavras, Sen defende a capacidade do indivíduo em escolher os grupos sociais ao qual pretende pertencer, conforme sua identidade ideológica ou preferências pessoais. Sen ainda considera que há uma diversidade de grupos sociais – podemos incluir aqui a família, o país, a religião, colegas de trabalho, faculdade – e que a identidade individual estaria formada por essa diversidade de grupos.

Em sua postura, Sen defende a existência da multiplicidade de grupos e relações a que as pessoas pertencem ao mesmo tempo, quer dizer, a diversidade de lealdade é identitária, e a capacidade de deixar umas e aderir-se a outras, tal como o considere a própria pessoa (ORTIZ, 2015 p. 119, tradução nossa).

Ora, Taylor não discorda dessa afirmação, nem considera que o indivíduo venha participar de um grupo de forma não deliberada, porém devemos considerar que essa capacidade e possibilidade de escolhas entre diversos grupos sociais ocorrem após a identidade

estar formada, sendo que a convivência dentro de determinado grupo, mesmo de sua escolha, vai conformar cada vez mais o indivíduo àquela comunidade. O fato é que a comunidade forma o indivíduo e o indivíduo forma a sociedade. Tal fenômeno é o que Taylor entende por Individualismo Holista, pois a formação do grupo pelos indivíduos que o compõem e a formação da identidade desses indivíduos pelo grupo é reflexiva. Tal problematização como esta, que gera o debate entre liberais e comunitários, é o que veremos com mais detalhes no último capítulo da presente dissertação.

Mas, se por um lado é verdade que a honra praticada nas sociedades mais antigas era um reconhecimento especial concedido a poucos, o mesmo não se pode dizer da noção de dignidade, já que essa está hoje conhecida como um valor que deve ser atribuído a todos, numa distribuição igualitária de dignidade devida a todos os seres humanos. É um dos fatores que diferenciam a sociedade moderna das anteriores, o fator democratização da honra, o que chamamos atualmente de dignidade. O conceito atual de dignidade é próprio de sociedades democráticas: “A democracia introduziu uma política de reconhecimento igual que assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual status de culturas e de gêneros” (TAYLOR, 2000a, P. 243). Ao passo que a política do reconhecimento é uma exigência individualista, a dignidade possui um conceito comunitário, no sentido de que ela existe para todos os seres humanos. O humanismo contribuiu grandemente para dar forma à noção de que todo ser humano é digno de direitos pelo simples fato de ser humano, de fazer parte da humanidade.

Em Taylor (2000a) o reconhecimento se modificou no momento em que a noção de identidade individual se tornou mais clara, forte e influente.

[...] a importância do reconhecimento se modificou e se intensificou a partir da nova compreensão da identidade individual que surgiu no final do século XVIII. Poder-se-ia falar de uma identidade *individualizada*, identidade particular a mim e que descubro em mim mesmo. Essa noção aflora conjugada a um ideal, o de ser fiel a mim mesmo e à minha própria maneira particular de ser (TAYLOR, 2000a, P. 243).

Isto é, a exigência do reconhecimento é uma exigência voltada para o indivíduo que precisa se afirmar em sua própria identidade. Esse fator possibilita que indivíduos sejam inconfundíveis entre si. Ora, essa influência do indivíduo na reivindicação por reconhecimento se dá pela comunicação linguística, conforme Taylor reconhece a linguagem como instrumento de interpretação e compartilhamento intersubjetivo do conteúdo interno do indivíduo. De acordo com Morais (2011, p. 8-9, grifo nosso), “só podemos nos autocompreender e

compreender os outros pela dimensão inerentemente *expressivista* do agir humano. E para Taylor, o homem é um ser que se expressa pela linguagem”. Ora, a linguagem possui um papel crucial no processo de reconhecimento. Ela é formada num intercâmbio de indivíduos que se relacionam entre si e, através da linguagem, essa relação ganha forma, sendo assim, a base da relação dos indivíduos é o diálogo.

Taylor argumenta que a noção contemporânea da individualidade, que esconde por trás de si um ideal moral de autenticidade [...], só poderá ser plenamente realizada se houver um vínculo com o estabelecimento e realização da categoria do *reconhecimento* no plano social e político (MORAIS, 2011, p. 9, grifo do autor).

Prosseguindo nessa análise, o indivíduo busca, através do diálogo, afirmar sua identidade perante os outros mediante o processo do reconhecimento “com aquilo que essas outras pessoas de sua comunidade esperam dele e, às vezes, até em luta contra as expectativas dos outros sobre ele” (MORAIS, 2011, p. 10) e assim buscando não apenas afirmar o que é, como também evitando interpretações errôneas de sua identidade por parte dos demais, como ocorre nos casos de *bullying*, e pré-julgamentos. Neste ponto, é importante registrar que a identidade individual não ocorre num fechamento do indivíduo para o mundo, mas sim num processo social, quando o indivíduo se relaciona com o meio onde vive:

Para Taylor, a descoberta de minha identidade não significa uma produção de mim mesmo em um isolamento íntimo. Implica que há uma negociação dialógica, entre eu e o outro, que acarreta que o ideal da identidade surgido na modernidade leva a primeiro plano a importância do reconhecimento (MORAIS, 2011, P. 10).

Portanto, a política do reconhecimento revela o caráter cíclico representado pelo processo de reconhecimento da identidade individual que é formada pela sociedade, ao passo que a identidade da sociedade é formada pelos indivíduos que a compõem.

## **2.6 A Ética da Autenticidade**

Esta relação entre indivíduos e a necessidade do Self em se colocar em busca de uma auto realização perante a sociedade o leva a realizar ações que possibilitam a política do reconhecimento. A esta relação Taylor nomeia de "Ética da Autenticidade". A ética da autenticidade foi peculiar na cultura moderna. Ela é construída a partir da racionalidade cartesiana que exige de cada pessoa, que pense por si mesma, e do individualismo político lockeano cujos valores subjetivos são anteriores à obrigação social (TAYLOR, 2000b). Mas também teve conflitos com essas formas anteriores de individualismo: “É um filho do período Romântico, o qual foi crítico da racionalidade desengajada e de um atomismo que não

reconhece os laços da comunidade” (TAYLOR, 2000b, p. 25, tradução nossa). A noção de autenticidade se desenvolve a partir de um deslocamento da ênfase moral que se tinha no período anterior ao modernismo. Até então, a certeza da punição divina constrangia a um determinado senso moral que ditava o que era certo e errado. A mudança ocorre quando nossa voz interior já não mais traduz a vontade divina, mas a vontade do homem, na finalidade do agir corretamente ser benéfico ou não a si mesmo ou a outro indivíduo. Se, num primeiro momento, Deus representa a suprema ideia de bem, agora o homem e sua vontade determinam o que é belo e moral. A ideia da interioridade a princípio não negava ou excluía a presença de Deus desse contexto. Agostinho de Hipona defendia a ideia da reflexão interior para se buscar o conhecimento de Deus, foram os ateístas e panteístas que introduziram essa reflexão sem Deus. Taylor considera Rousseau como o mais importante escritor que ajudou a trazer essa ideia pois foi ele o mais popular e mais influente pensador da cultura moderna.

Rousseau frequentemente apresenta a questão da moralidade como nossa obediência à voz da natureza dentro de nós. Esta voz é por vezes formada pelas paixões induzidas pela nossa dependência nos outros, do qual a chave é "amor próprio" ou orgulho. Nossa salvação moral vem do descobrimento do contato moral autêntico com nós mesmos. Rousseau deu um nome para o contato íntimo com si mesmo, mais fundamental que qualquer visão moral, que é fonte de alegria e contentamento: "o sentimento da existência" (TAYLOR, 2000b, p. 27, tradução nossa).

Taylor também destaca que Rousseau articulou a ideia de liberdade autodeterminada, nome que o próprio Taylor deu à ideia, segundo a qual eu sou livre quando eu decido por mim mesmo o que diz respeito a mim, o que seria melhor do que ser formado por influências externas. A liberdade autodeterminada exige que eu me livre de toda sorte de imposições externas e decido por mim mesmo sozinho (TAYLOR, 2000b). Esse ideal de autenticidade ganha força com o trabalho do filósofo alemão Johann Herder (TAYLOR, 2000a). Herder trouxe a ideia de que cada ser humano tem seu próprio modo de ser. Disso decorre que a moralidade ficou restrita ao sentido que o *Self* tem para si mesmo:

Antes do final do século XVIII, ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tivessem esse tipo de significação moral. Há um certo modo de ser humano que é *meu* modo. Sou chamado a levar minha vida assim, e não imitando a vida de outrem (TAYLOR, 2000a, p. 245 – grifo do autor).

Com isso o indivíduo deve ser fiel a si mesmo, sob pena de perder o sentido de sua vida. O homem interior está comprometido consigo mesmo, mas se vê em perigo de se perder por não atender às exigências do mundo exterior e perde a capacidade de ouvir a própria voz interior ao

se lançar à uma moralidade baseada no saber instrumental. No entanto, o indivíduo não encontra fora de si nada que lhe dê a diretriz para suas ações. É preciso ser fiel à sua própria originalidade e somente o próprio indivíduo pode articulá-la. “Ao articulá-la, estou também definindo a mim mesmo, realizando uma potencialidade que é propriamente minha” (TAYLOR, 2000a, p. 245). Assim se compreende o ideal de autenticidade moderno.

Taylor também destaca que Herder não apenas usou o conceito de originalidade aplicado à pessoa individual, como também para se referir à particularidade de um povo diante de outros povos, culturalmente distintos. Um povo deve ser fiel a si mesmo, no contexto de sua própria cultura, não sendo apropriado procurar ser igual a outro povo. “Podemos identificar aqui a ideia seminal do nacionalismo moderno, em suas formas benignas e malignas” (TAYLOR, 2000a, p. 245). Esse ideal de autenticidade, na visão de Taylor, também foi o declínio da comunidade hierárquica. Nas civilizações anteriores a identidade de cada um era desenvolvida na posição social que ocupava na sociedade. No ambiente urbano em que muitas pessoas se encontram nos seus trajetos em busca de seus ideais, "cada indivíduo ou pequeno grupo age por si mesmo, mas consciente de que sua exibição diz algo para os demais, receberá uma resposta da parte deles, ajudará a construir um modo ou tom comum que matizará as ações de cada um" (TAYLOR, 2010, p. 565). Nas sociedades democráticas a identidade individual continua se definindo pela sua posição social, porém o ideal de autenticidade torna a possibilidade de identificação independente da mera posição social: ele leva o indivíduo a descobrir sua própria originalidade.

## **2.7 O Problema do Individualismo**

Uma vez compreendida essa noção de indivíduo e reconhecimento, podemos passar para o problema do individualismo em Taylor. Tecendo suas considerações acerca do individualismo, ele afirma que a sociedade moderna é marcada pela liberdade individual, gerando um problema moral. Em Taylor, o individualismo é algo preocupante devido ao egoísmo ético, pois o homem se volta para a satisfação de seus interesses. Na argumentação acerca da Ética da Autenticidade, Taylor (2000b) afirma que o mundo individualista, como defendido pelo pensamento atomista, tende a se tornar fragmentado e desorganizado. "Vivemos em um mundo onde as pessoas tem direito de escolher por si mesmas suas vidas deliberadamente, de determinar a forma de suas vidas num universo de forma que seus antepassados não poderiam controlar" (TAYLOR, 2000b, p. 2, tradução nossa). A preocupação de Taylor com essa ênfase do indivíduo na sociedade é que ela põe em descrédito a ordem social e suas hierarquias. A liberdade moderna veio como que tirar o indivíduo da restrição que a



sociedade organizada e hierarquizada lhe impõe, no entanto, dirá Taylor (2000b), é justamente essa ordem social que dá significado ao mundo e as atividades da vida social. De acordo com sua teoria, a liberdade, embora seja do agrado de todas as pessoas, ela também traz consequências morais que podem causar o mal-estar social por negligenciar os velhos costumes morais. Uma vez que a sociedade experimenta a liberdade de poder inovar no pensamento, na criatividade, nos arranjos econômicos e nas relações familiares, os antigos costumes passam a ser vistos como engessados, pouco eficientes, sistemas que restringem em demasia o estilo de vida das pessoas e restringem inclusive o próprio progresso social. Entretanto, vai afirmar Taylor (2000b), que a liberdade moderna surge com a ruptura de antigos horizontes morais. Tradicionalmente, somos situados numa ordem cósmica em que, conscientes ou não, assumimos uma posição na hierarquia humana da qual não conseguimos nos desvencilhar. Mas, embora seja de fato bastante restritiva, foi justamente essa ordem moral que trouxe significado para o mundo e para as atividades da vida social. A negação dessa ordem significa no desencantamento do mundo, as coisas perdem seu significado. Nas palavras de Taylor:

As coisas que nos rodeiam são não apenas um rol potencial de materiais ou instrumentos para nossos projetos, mas têm o significado dado a eles pelos seus lugares numa cadeia de seres. As águias não são apenas pássaros, mas os reis de um domínio completo da vida animal. Do mesmo modo, os ritos e regras da sociedade tem mais do que um significado meramente instrumental. O descrédito dessas ordens tem sido chamado de "desencantamento" do mundo. Com isso, as coisas perdem algo de sua magia (TAYLOR, 2000, p. 3, tradução nossa).

Foi exatamente esta a tentativa das teorias marxistas: impedir que a civilização se reduzisse a uma sociedade tecnocrata de produção. Entretanto, Taylor (2000b) entende que o colapso do comunismo deixou claro que os mecanismos de mercado são indispensáveis para uma sociedade industrial, para sua eficiência econômica e para sua liberdade.

Estabilidade, e por consequência eficiência, não pode sobreviver com restrições do governo na economia, e há dúvidas se a liberdade também sobreviveria por muito tempo à competição feroz que o capitalismo selvagem gera, com suas desigualdades e exploração não compensadas (TAYLOR, 2000b, p. 110, tradução nossa).

Os ocidentais entenderam durante a Guerra Fria que uma sociedade livre e ordeira é baseada nas relações impessoais de mercado, com um Estado limitado. Porém, isto também se

revelou uma grande utopia, pois mesmo uma economia liberal não pode ser anarquista a ponto de não haver nenhuma regra de conduta nos negócios, mas necessita de um Estado para garantir a segurança jurídica, possibilitando estabilidade e eficiência, bem como uma relação justa entre contratantes e contratados, produtor e consumidor, cliente e fornecedor.

Essa cultura do individualismo se tornou dominante no mundo ocidental e com ela a nossa concepção moral foi gerada em cima de um ideal de que nosso lugar no mundo precisa ser preenchido com alguma atividade a qual nos torna útil para os demais indivíduos. Isto significa que de fato não seria possível uma sociedade radicalmente individualista, onde cada indivíduo viveria de forma isolada do restante do mundo, nossas ações precisam ser reconhecidas. Seu ponto de partida se encontra na concepção moral de que os indivíduos são dotados de uma intuição do que é certo e errado. Essa noção se opunha à ideia de que seres humanos possuíam uma noção de moralidade baseada em sentimentos, sobretudo o temor pela punição divina. O ser humano passou a ser considerado um ser capaz de distinguir o certo e o errado baseado em um raciocínio frio (TAYLOR, 2000b). A autonomia moral tomou forma a partir da libertação da noção de governo divino e absolutismo, mas está submetida à necessidade do indivíduo de se afirmar na sociedade manifestando sua capacidade de pensar independente, sobretudo nas questões de moralidade.

Para Taylor, o relativismo foi uma alternativa ao individualismo: “todos tem o direito de desenvolver sua própria forma de vida, baseado em seu próprio sentido do que realmente é importante ou de valor” (TAYLOR, 2000b, p. 14, tradução nossa), ou seja, a diversidade de conceitos morais tem crescido abundantemente e com isso o debate moral se tornou inarticulado. Já não há mais diálogo e confronto de ideias, os indivíduos são convidados a apenas se auto afirmar e se autodeterminar. Essa posição é bastante familiar hoje em dia. “Isso reflete o que nós chamaríamos de individualismo de auto realização, o qual é difundido em nossos tempos e tem crescido particularmente forte em sociedades ocidentais desde os anos 1960” (TAYLOR, 2000b, p. 14, tradução nossa). Este individualismo consiste em pôr o *Self* em posição central e em um fechamento para as grandes questões transcendentais do *Self*. Como consequência, a vida fica restrita e diminuída (TAYLOR, 2000b).

Vimos neste capítulo o conceito de *Self* em Taylor e o que ele se refere quando utiliza este termo: se refere à identidade do sujeito moral na busca por um Bem. Na continuidade, vimos que o Bem é na verdade outro conceito bastante amplo, pois esse pode ser individual, social e intrinsecamente social. Tratamos da ética da autenticidade, um importante conceito em Taylor que se refere ao reconhecimento do indivíduo perante a sociedade e como esse se articula com outros indivíduos e assim estabelece seu lugar de ação. Passaremos ao próximo capítulo

tratando do caminho que Taylor percorre para compreender o *Self* moderno e compreender a conclusão que Taylor faz a respeito da identidade moderna e como chegamos ao pensamento individualista moderno, conforme se desenvolveu o predomínio do uso da razão instrumental.

### 3 O INDIVIDUALISMO NA FILOSOFIA SEGUNDO TAYLOR

Segundo Taylor (2005), o pensamento da sociedade moderna orbita em torno das revoluções científicas e filosóficas desenvolvidas a partir do Iluminismo e do Romantismo, as quais contemplam uma cosmovisão humanista e secularizada. Mas apesar das mudanças de pensamento ocorridas ao longo da história, tentamos constatar o que há em comum entre as diferentes sociedades e culturas, sendo que o que se desenvolve em uma sociedade mais recente pode ser a continuidade do que se desenvolveu numa sociedade anterior. Neste sentido, as páginas que seguem são uma leitura de Taylor com enfoque na temática do indivíduo. Taylor se refere ao *Self* moderno como fruto do desprendimento moral religioso fornecido pelo Iluminismo e difundido culturalmente no período Romântico, mais conhecido como pensamento moral liberal. Tal conclusão não resultou apenas da leitura dos tempos contemporâneos. Sua análise abrange a história da Filosofia, pontuando os grandes e principais acontecimentos, contemplando, obviamente, aquilo que foi mais notório e de maior influência em cada época segundo o grau de importância de cada uma. A conclusão de Taylor aponta para a influência direta que os eventos da modernidade tiveram no *Self* pós-moderno. Para facilitar e para melhor compreender o seu pensamento com respeito à contemporaneidade, seguiremos os passos de Taylor na ordem em que aparecem dentro de seu texto, com o auxílio de outras fontes conforme a relevância do assunto assim o exigir, pontuando aquilo que indica o desenvolvimento da noção de indivíduo no ocidente.

#### 3.1 O Domínio da Razão - Platão

A noção de indivíduo se origina no uso e predomínio da razão, a capacidade de pensar por si próprio, o que proporciona a autonomia do indivíduo. Sem o uso da razão, o indivíduo tende a seguir a coletividade com mais facilidade, haja vista que encontra maior comodidade em aproveitar a produção intelectual de outrem. O uso da razão, por outro lado, possibilita a liderança, o discurso monólogo, quando ocorre a disposição de um indivíduo do grupo para se destacar por estar à frente dos demais e conduzi-los para pensar por eles. No tocante ao uso da razão, individualmente, é possível não apenas se destacar da coletividade, como também contribuir para o próprio melhoramento humano individual. Sobre isso, Platão destaca que pelo uso da razão é possível ter domínio próprio, um controle moral que nos leva a ser bons. Ao iniciar por Platão, Taylor não está afirmando que apenas Platão tenha influenciado o pensamento antigo, nem desconsidera a importância de outros filósofos gregos antigos. Mas que considera Platão como a principal influência de Agostinho, assim como considera Agostinho como a principal influência de Descartes e Descartes a principal influência do modernismo. Agostinho deu continuidade ao formato introspectivo de busca pelo conhecimento

formulado por Platão. Não apenas Agostinho, mas a doutrina platônica da supremacia da razão tem chegado até a pós-modernidade. Taylor (2005) destaca o modernismo e suas influências, onde se vê a importância da supremacia da razão nas definições acerca das grandes questões da sociedade moderna. Mas o ponto que se destaca aqui é que, em Platão, se iniciou a noção da importância da razão, sobretudo da sua importância para a Filosofia e para a ruptura com o dogmatismo mítico. Por este motivo, Taylor (2005) lembra que, em Platão, a doutrina moral começa a ser afirmada em torno do uso da razão para nos tornar bons, enquanto que o uso dos desejos nos torna maus. Esse uso predominante da razão para o melhoramento humano parece-nos perfeitamente compreensível, embora não tenhamos mais exatamente essa visão hodiernamente. O que ocorreu da antiguidade para cá, o que mudou essa forma de ver o mundo, foi o surgimento da ciência secularizada e laica. Sobre isso trataremos mais adiante.

Em Platão encontramos o domínio das paixões por meio da razão. A razão é o que nos dá consciência do que é bom e do que não é, e é por isso ela deve exercer o governo do homem como um todo. Uma vez que a razão nos confirma o que é bom e passa a dominar nossas paixões, por meio dela podemos alcançar o autodomínio. Por este motivo o líder, ou o governante, precisa ser alguém que faça uso correto e contínuo da razão, para que o corpo social seja saudável. Em Platão compreendemos que o corpo social é semelhante ao corpo individual: o corpo social possui uma parte pensante, na pessoa do governante, análoga à alma racional do corpo humano individual; possui uma organização de defesa, que são os guardas, que se assemelham à predisposição do indivíduo a promover sua autodefesa e luta pela sobrevivência; por fim, possui uma sociedade composta pelos trabalhadores em geral, análoga a todas as demais atividades humanas desempenhadas pelos homens. Para isso, para melhor compreender a analogia que Platão faz entre indivíduo e sociedade, é necessário fazer uso da distinção entre as partes superior e inferior da alma, isto é, a razão (parte superior) deve dominar sobre os desejos (parte inferior). A ordem (*cosmos*) na alma se estabelece com o governo da razão. A alma governada pela razão está sempre calma, ao passo que a pessoa governada pelos desejos está sempre agitada pelos seus anseios. Em Platão, a ordem, a harmonia, a calma, são bons, enquanto que o caos, o tormento são maus. “O domínio do *Self* por meio da razão produz estes três frutos: unidade consigo mesmo, calma e posse serena de si próprio” (TAYLOR, 2005, p. 156). Por meio das fontes morais apresentadas por Platão, podemos chegar a um estado de autodomínio.

Para Taylor, podemos dizer que esta parte superior da alma poderia ser chamada de autodomínio do pensamento, haja vista que, em termos modernos, Platão se referia ao pensamento e não a razão como entendemos hoje. Taylor está afirmando que o que entendemos

hoje por pensamento é o que Platão intentava dizer por “razão”. Taylor não faz exatamente uma tradução de "razão" para pensamento, mas toma liberdade de mudar os termos para uma compreensão mais moderna da filosofia platônica, segundo a interpretação desta por Taylor. Não se trata de uma tradução no sentido de que “razão” (*logos*) seja a palavra usada pelos gregos para se referir a “pensamento”. O que Taylor está afirmando é que Platão, ao usar o termo “razão”, está se referindo ao que nós nos referimos ao usar a palavra “pensamento”.

A tradução que acabei de fazer de “Pensamento” em lugar da "razão" não é inteiramente inocente. Mostrarei mais adiante que a transformação do antigo em moderno que me proponho a descrever pode refletir-se nessa mudança de vocabulário. Mas, por enquanto, farei de conta que foi inocente, para podermos ver Platão situando as fontes morais no domínio do pensamento. É aqui que teremos que chegar para ter acesso a um plano moral mais elevado (TAYLOR, 2005, p. 155).

Não há uniformidade de concordância com essa transição de significados de palavras proposta por Taylor. Afirmar que Platão usou um termo querendo dizer outro é, de fato, uma afirmação discutível. Trata-se de uma afirmação que demonstra uma interpretação da filosofia platônica e o sentido que compreendem do termo. Estudiosos contemporâneos da filosofia grega poderiam discordar de Taylor, mas é importante frisar que Taylor está afirmando isso para mostrar sua leitura e interpretação de Platão. É importante conhecer e analisar essa afirmação, pois é natural que possam ocorrer mudanças de sentido, segundo o contexto teórico envolvido. Mudanças de vocabulário, bem como o sentido dos termos, sofrem alterações de significados e a evolução da linguagem ao longo dos séculos possibilita uma compreensão errônea do pensamento contido no texto original. Conforme vemos em Taylor (2005), o termo “razão” adquiriu, na modernidade, um significado que é mais científico e instrumental. Taylor entende que Platão não se referia à razão neste sentido, no sentido instrumental do termo, mas no sentido de pensamento, ou, o uso qualitativo da razão, visando um fim de ordem superior, um domínio do mundo físico, em busca de um Bem, uma ordem. Razão, em Platão, não possuía o sentido meramente instrumental que o termo adquiriu na pós-modernidade. Eis a razão pela qual Taylor toma liberdade para alterar, não exatamente as palavras de Platão, mas o sentido do termo razão – ou racionalidade, ou qualquer outro termo análogo – que pode ser depreendido erroneamente.

Taylor (2005) pondera a respeito da doutrina moral de Platão por meio da razão e a sua aparente compreensibilidade. Platão, por meio desta posição centrada na racionalidade moral, acabou sendo uma forte influência na tradição moral ocidental. Porém, já na tradição cristã, no romantismo e em escolas da filosofia contemporânea, pós-moderna, certa resistência ao imperativo moral da razão no sentido platônico surge e o lema seria então o de nos libertar do

julgo dessa razão. Taylor (2005) chama atenção para a questão da localização e unicidade da alma para aqueles que querem alcançar o sereno entendimento da razão que produz harmonia e concórdia na pessoa como um todo. Ainda existe a pluralidade de localizações que em contrapartida acomoda uma postura moral onde a infusão de poder superior é uma fonte de estado mais elevado.

Taylor afirma que, sem a unificação do *Self* que podemos ver na teoria de Platão, a noção moderna de interioridade nunca teria se desenvolvido. Outro aspecto importante é o da vida justa, pois esta é a mais vantajosa na teoria de Platão em termos de virtude. Taylor (2005) afirma que Platão nos oferece uma concepção substantiva da razão, nesta perspectiva a maior salvaguarda da virtude é a filosofia na concepção platônica. A alma deve se voltar para aquilo que é imaterial e eterno, ela deve estar voltada para o ser real que é iluminado pelo Bem. Aqui, Taylor começa a trabalhar com o conceito de *internalização* e põe em contraste com a teoria de Platão o pensamento de Descartes. Cabe frisar que Taylor chama a atenção para a discordância que Aristóteles tem com Platão ao entender que a vida racional é pautada pela sabedoria prática que ordena a vida. Taylor (2005) comenta, ainda, que as posições dos estoicos e epicuristas quanto à questão que envolve a ordem do cosmo e a desordem do mesmo tem como horizonte a razão.

### **3.2 Agostinho e o Indivíduo na Doutrina Cristã**

Entre Platão e Descartes, encontramos uma análise de Taylor da filosofia agostiniana. Em suas palavras, “Entre Platão e Descartes, está Agostinho”, (TAYLOR, 2005, p. 169). Portanto, antes de prosseguirmos na análise tayloriana da construção filosófica, é importante contextualizar o pensamento de Agostinho dentro da doutrina cristã, já que, além de filósofo, Agostinho também foi teólogo cristão e ainda hoje influencia muitos segmentos do cristianismo. Há diversas teorias a respeito do surgimento do pensamento individualista no mundo, mas é de fato importante a influência no cristianismo neste processo. De acordo com Dumont (1992), já na antiga Grécia o discurso coerente era feito por homens que se consideravam a si mesmos como indivíduos, quando a razão começa a tomar o lugar do mito, e o pensamento confuso e obscuro dá lugar a um raciocínio organizado. Isso seria o início da História propriamente dita. Entretanto, Dumont vai oferecer um estudo a partir dos primórdios da era cristã. O indivíduo que se converte à nova fé precisa se organizar de forma independente do Estado Romano que dominava e este “pensar independente” vai causar mudanças significativas no pensamento político-social que encontra seu maior exponencial em Calvino, no séc. XVI.

Assim, a noção de indivíduo teria sido concebida na Grécia Antiga, mas tornar-se-ia um ser autônomo e independente da sociedade no Cristianismo primitivo e ganharia forma somente no iluminismo. Seguindo uma orientação teológica cristã, as filosofias agostiniana, cartesiana e, posteriormente, o protestantismo Calvinista e o Iluminismo de Locke enfatizam o indivíduo, destacam a importância da autonomia e consciência de si mesmo como indivíduo. A cristandade comum a todos esses intelectuais leva a crer que o estudo das Sagradas Escrituras tenha elementos que enfatizem o indivíduo e sua autonomia com relação aos homens ao passo que sua relação com Deus é de total dependência e isso vai influenciar o pensamento medieval.

Os textos bíblicos escritos de forma específica para cada cristão e para a Igreja demonstram uma forte noção de indivíduo, sem desconsiderar o contexto comunitário da Igreja. Embora a ênfase seja coletivista<sup>7</sup>, fica claro que o cristianismo é um coletivo resultante da soma de indivíduos, onde cada um é responsável por alguma coisa de igual importância do Reino de Deus, cuja unidade se encontra em Cristo. Na primeira epístola de Paulo ao Coríntios, no capítulo 12, revela isso ao dizer: “Ora, os dons são diversos, mas o Senhor é o mesmo. E também há diversidade nos serviços, mas o Senhor é o mesmo. E há diversidade nas realizações, mas o mesmo Deus é quem opera tudo em todos. A manifestação do Espírito é concedida a cada um visando um fim proveitoso” (I Co 12, 4-7). Na sequência, são apresentados os diversos dons que são concedidos a cada um particularmente, como dons de cura, profecia, sabedoria, dom de ciência, etc. A ideia da coletividade na Igreja Cristã carrega o conceito de corpo orgânico, vivo e proativo, cujos membros possuem funções específicas que visam o bem do corpo e o cumprimento de seu propósito. A afirmação do indivíduo ocorre no momento em que cada membro é reconhecido pela sua função de igual importância.

Se disser o pé: porque não sou mão, não sou do corpo; nem por isso deixa de ser do corpo. Se o ouvido disser: não sou olho, não sou do corpo; nem por isso deixa de ser. Se todo o corpo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se todo fosse ouvido, onde, o olfato? (I Co 12, 15-17).

A importância de cada membro na comunidade e sua diferença de funções, afirmada e reconhecida no contexto eclesial, é justamente o que dá mobilidade ao corpo. A necessidade de um membro deve ser reconhecida pelos demais e cada um deve ter consciência de sua função e da função dos demais. Fica, assim, evidente não só a noção de indivíduo, mas a de unidade do corpo através do relacionamento de um com o outro e sua articulação.

---

<sup>7</sup> A palavra "Igreja" vem do grego “*ecclesia*” que significa “assembleia”.



Se todos, porém, fossem um só membro, onde estaria o corpo? O certo é que há muitos membros, mas um só corpo. Não podem os olhos dizer à mão: não precisamos de ti; nem ainda a cabeça, aos pés: não preciso de vós. Pelo contrário, os membros do corpo que parecem ser mais fracos são necessários; e os que nos parecem menos dignos no corpo, a estes damos muito maior honra; (I Co 12, 19-23).

Não apenas na descrição paulina da vida cristã, mas na literatura extra bíblica também se reconhece a individualidade do cristão. Dumont (1992) cita Troeltsh, concordando com este no que se refere aos ensinamentos de Cristo sobre a concepção do homem, quando diz que o homem é um *indivíduo-em-relação-a-Deus* e, portanto, um indivíduo fora-do-mundo (DUMONT, 1992). Uma amostra do que isso significava está na relação de inimizades entre pagãos e cristãos

Dumont (1992) afirma que nossa concepção de indivíduo hoje carrega alguma coisa da concepção dos primeiros cristãos, mas não exatamente a mesma coisa. Os dezessete séculos de história cristã transformaram radicalmente e tornou complexa essa questão, transformação esta que talvez esteja acontecendo ainda hoje nos nossos dias. Esta exigência para o indivíduo renunciar ao mundo encontra semelhança nas escolas helenísticas, que após Platão e Aristóteles passaram a exigir tal renúncia para aqueles que quisessem se tornar sábios, fazendo assim uma diferenciação entre sabedoria e mundo. Entre estes, não poderia deixar de destacar o Estoicismo, que, nas palavras de Dumont,

Contribuiu certamente para toldar, aos olhos dos intérpretes posteriores, a ancoragem extra-mundana da doutrina. Os estoicos de Roma exerceram cargos absorventes no mundo, e um Séneca foi visto como um vizinho chegado por autores da idade média e até mesmo por Rousseau que muito bebeu nele. Contudo, não é difícil detectar a permanência do divórcio original: o indivíduo age no mundo. O estoico deve permanecer indiferente, até mesmo à dor que procura aliviar. (DUMONT, 1992, p. 37-38).

Para o cristão, no entanto, não basta apenas uma separação radical com o mundo, é preciso uma relação com Deus e, posterior a isso, uma relação com o próximo. A alma individual recebe um valor eterno em sua filiação com Deus e nessa relação nasce a fraternidade humana. É nesse contexto que Agostinho vai argumentar sobre a interioridade da alma, no sentido de que somente voltando-se para o interior o indivíduo encontrará a Deus.

Esta contribuição de Dumont para a noção de indivíduo se relaciona com a filosofia de Taylor ao propor que de fato o ocidente tem tido grande influência do Cristianismo e portanto essa visão individualista do cristão como *indivíduo-no-mundo* ou mesmo como *indivíduo-em-*

*relação-a-Deus* deixa evidente que a Reforma Protestante produziu inevitavelmente o retorno a esta concepção original do cristianismo prático como a afirmação da vida cotidiana.

Compreendida esta noção de indivíduo no cristianismo, o pensamento de Agostinho adota o conceito platônico para conceber a oposição cristã entre carne e espírito como a distinção entre corporal e não-corporal. Apenas que o mundo das ideias agora é entendido como o mundo de Deus. As coisas criadas recebem sua forma de Deus, por meio da participação das Ideias dele. A visão maniqueísta fora destruída totalmente e sua visão sobre Deus e a alma deixa de ser materialista para imaterial. A diferença entre alma e carne fora fortemente influenciada pelo dualismo platônico entre o imaterial e o material. Há muito mais semelhanças entre Platão e Agostinho do que diferenças, mas a principal diferença se encontra no fato de que Agostinho dá ênfase ao elemento divino no processo de autoconhecimento e busca pela verdade, sendo que Deus é a própria Verdade (TAYLOR, 2005).

Em Agostinho (TAYLOR, 2005), como o mundo participa das ideias de Deus, segue-se que há uma ordem de acordo com essa ideia. A Lei Eterna de Deus implica ordem, o bem para os seres humanos envolve amar essa ordem, assim como Platão defende. A Alma se torna semelhante àquilo que ela ama. Agostinho altera o equilíbrio entre os elementos atenção/amor. Para Agostinho, o Amor é o decisivo e não a atenção. Ele resume a dicotomia envolvendo material/imaterial, corpóreo/incorpóreo, etc., como simplesmente interior/exterior e constantemente nos chama ao interior, onde mora a verdade. O exterior é corporal, sensível, representa uma parte de nós que temos em semelhança aos animais e isso inclui a memória das coisas exteriores. O interior é a alma. Segundo Taylor, esta não é apenas uma das maneiras de indicar a diferença entre elas, pois é a alma o mais importante para nossos objetivos espirituais. Para caminhar do inferior para o superior, precisamos prestar atenção a nós mesmos enquanto *interior*. Diferentemente de Platão, Agostinho nos aponta que a estrada que leva a Deus está em nosso interior, indica que precisamos não apenas estar no interior, mas olhar para o lugar certo.

Para Agostinho, Deus pode ser conhecido por meio da ordem que criou, mas nunca diretamente, salvo em caso de um êxtase místico. O olho percebe um tipo de luz que nos revela as coisas externas e há uma luz interior que torna as coisas externas manifestas para a alma. Nas palavras de Taylor, em Agostinho

nossa principal rota para Deus não é apenas o objeto, mas ‘em’ nós mesmos. Isso acontece porque Deus não é apenas o objeto transcendente, nem apenas o princípio da ordem nos objetos mais próximos, que nos esforçamos por perceber. Deus é também, e, para nós, primordialmente, o alicerce básico e o princípio subjacente à nossa atividade cognitiva” (TAYLOR, 2005, p. 172).

A atividade de buscar o conhecimento pode levar a encontrar o conhecimento de Deus. A linguagem da interioridade particulariza essa atividade de conhecer e leva a conhecer a si mesmo, a adotar uma atitude reflexiva. A Luz para Agostinho não está do lado externo como vemos em Platão, mas no nosso interior. A atividade reflexiva proposta por Agostinho se deve a que nossa atenção deve estar voltada para o fato de conhecer e não no objeto conhecido. O domínio dos objetos é atividade pública e comum, em contraste da atividade de se conhecer a si mesmo, que é atividade particularizada. Taylor (2005) compara a atividade de autorreflexão de Agostinho com o “cuidado de si” que Foucault nos propõe mais recentemente, no séc. XX. De forma menos radical, Foucault chama a atenção para a importância do cuidado consigo mesmo. Isso se refere a um cuidado com a alma, sendo que cuidar demais de outras coisas (como propriedade) se torna tolice. Em Foucault, embora essa atitude venha a se tornar reflexiva, ela não é *radicalmente* reflexiva. A atitude radicalmente reflexiva é se concentrar em coisas que experimentamos e a visão de mundo a partir de nós mesmos, considerando o mundo apenas da forma como nós vemos. Cuidar de si não é uma atitude radical dessa natureza.

Agostinho, entretanto, convidou para uma reflexão radical, quando argumenta que a luz interior é aquela que brilha em nossa presença para nós. O que torna essa luz tão fascinante é aquilo que a diferencia da luz exterior. Ela brilha naquele espaço onde estou presente para mim. Em Agostinho, a busca pela verdade se torna um processo individualista, mais radical do que Platão, porém teológica. Enquanto que em Platão a verdade está contida na alma desde o nascimento, como resquício da condição e do estado da alma anterior ao nascimento do indivíduo, em Agostinho a verdade está em Deus. Deus, no entanto, é encontrado por meio de uma profunda introspecção do indivíduo dentro de si. A tradição ocidental de pensamento foi introduzida por Agostinho e se tornou um ponto de vista fundamental a partir de Descartes. Agostinho introduziu a noção de que a virada para o *Self* é crucial para nosso acesso a um estado superior, sendo um passo no caminho de volta para Deus. Nas palavras de Taylor, “Agostinho dá o passo para a interioridade, como eu disse, porque é um passo para Deus. A verdade está dentro (...) e Deus é a Verdade” (TAYLOR, 2005, p. 175). Agostinho argumenta mostrando que sabe algo, usando um argumento *protocartesiano* de que não se pode duvidar da própria existência, pois se não existisse, não poderia ser enganado. Além disso, o conceito cartesiano de *cogito* teve seu princípio no raciocínio Agostiniano. Segundo Taylor (2005, p. 176) “Agostinho foi o inventor do raciocínio que conhecemos como *cogito*, porque foi o primeiro a tornar o ponto de vista da primeira pessoa fundamental para nossa busca da verdade”. O pensamento que conduz o indivíduo em direção à verdade – ou a Deus – é o

raciocínio introspectivo no próprio interior. À semelhança de Platão, a razão, para Agostinho, é soberana. Nada é superior a ela na natureza humana e por isso ela exerce o papel de juiz de todos os demais elementos componentes do ser humano, porque o mais elevado é juiz do menos elevado. E através da razão determinamos que parte de nossa experiência sensível é digna de confiança.

Para Taylor (2005), a ênfase na razão na doutrina cristã feita pelos filósofos cristãos como Agostinho e Locke tornou-se um Cristianismo que é "racionalizado", porque, para Locke, a lei de Deus é facilmente apreendida pela Razão. Taylor (2005) afirma que, para Locke, embora a Lei de Deus seja conhecida pela Revelação, o uso puro e simples da Razão nos faria chegar a conclusões semelhantes. A validade da Lei de Deus não seria verdadeira apenas por ser uma revelação divinamente inspirada, mas que é facilmente compreensível racionalmente. Para Agostinho, vemos que existe algo superior à mente humana, como quando descobrimos as verdades dos números. Quando fizemos um somatório, aceitamos o resultado, não nos questionamos se a soma feita deve realmente ser aquela. Há algo em nós que indica que uma determinada quantidade somada à outra dará uma quantidade maior e única, entendemos isso sem nenhum esforço sobre-humano. Isso mostra que existe algo superior à mente humana, que Agostinho assim considera Deus = Verdade Existe. A Verdade pode ser desfrutada por todos ao mesmo tempo. Agostinho dá prova da existência de Deus com a experiência de raciocinar em primeira pessoa, tenho certeza da minha sensação e de meus pensamentos. Mas quando examino mais a fundo, passo a examinar os modelos que a razão obedece. Com isso sou levado a basear essa atividade em algo superior a mim, algo que devo admirar e reverenciar.

Pode parecer estranho que Agostinho tenha se dado todo esse trabalho para provar que existem modelos mais elevados comuns a todos os pensadores, algo que Platão já tinha estabelecido com suas Ideias. Será simplesmente porque sentia que tinha de enfrentar um questionamento cético mais forte? É assim que tendemos a ver as coisas com nossos olhos pós-cartesianos. Mas considera esta como a principal preocupação de Agostinho é supor que o questionamento cético de sua época tinha uma forma familiar para nós: como ir além da experiência da primeira pessoa e concluir a existência de um mundo lá fora? Mas essa não era a forma do questionamento, nem a maneira pela qual as pessoas pensavam em respondê-lo diante de Agostinho. A relação histórica-causal parece, pelo contrário, ser a inversa: a ideia de ver o ceticismo como a questão de saber se posso ir além de “meu” mundo interior é muito mais um produto da revolução iniciada por Agostinho, mas que só deu esse fruto muitos séculos depois (TAYLOR, 2005, p. 178).

A alma está presente para si mesma e, apesar disso, pode estar longe de se conhecer. Assim, podemos procurar nos conhecer, porém sem saber por onde começar a olhar,

nem saber se de fato nos encontramos, se já tivéssemos certo entendimento de nós mesmos. Agostinho resolve o problema de conhecer e não conhecer com recurso semelhante à memória.

A “memória” de Agostinho, diferente da de Platão, não é uma visão original das ideias. Ela passa a incluir questões que nada tem a ver com a experiência passada e abrange princípios da ordem inteligível que, de algum modo, estão dentro de nós no sentido de que somos capazes de formulá-los e explicitá-los, mesmo que nunca nos tenham sido explicitamente apresentados no passado. Com isso, Agostinho desenvolve a base para a posterior doutrina das ideias inatas. A nossa memória seria essa compreensão implícita, que para ser explicitada e se tornar consciente precisa ser muito bem pensada. É assim que conhecemos o que somos, que nos guia no autoconhecimento. Nas raízes desta memória está o Mestre interior, que é Deus, a experiência de ser iluminado quanto aos modelos de nossa razão por fonte externa a nós mesmos é uma experiência de interioridade. Nessa atividade em que conhecedor e conhecido são um só, é que tenho consciência de Deus, que está acima de mim. Deste modo, encontrando Deus na raiz da memória, a alma “lembra-se de Deus”. O caminho de dentro leva para cima. Agostinho concorda com Platão que o conhecimento não é inculcado pelo educador, mas há um conhecimento que só precisa ser despertado. No entanto, enquanto Platão faz um caminho apenas de fora para dentro, Agostinho faz esse caminho prosseguir de dentro para cima. Assim chegamos ao Mestre interior, Deus, que dirige nosso foco aos objetos de nossa razão que levaremos adiante. Deus está mais próximo de mim do que eu mesmo, apesar de infinitamente acima de mim, Ele é o princípio ordenador mais fundamental de mim. A alma anima o corpo e Deus anima a alma. Agostinho se baseia nessa doutrina para formular as trindades da alma. Este paralelo entre a doutrina cristã da Trindade e a estrutura da alma humana mostra a semelhança do homem com Deus, através disso completamos e aperfeiçoamos nossa auto presença e auto afirmação. Essa doutrina deixa clara a concepção agostiniana da relação do homem com Deus.

Segundo Taylor (2005), a doutrina da interioridade da alma tem relação com a filosofia individualista, no sentido de que ela nos convida a olhar para nós mesmos a fim de encontrar o caminho da Verdade, isto é, Deus. Ora, nessa concepção, compreende-se que o indivíduo não necessita de algo externo a si mesmo para encontrar Deus, o indivíduo se basta para isso. No entanto, podemos perceber que essa concepção pode gerar algumas contradições de entendimento. No início desta seção, tratamos da doutrina cristã, da qual Agostinho extrai suas argumentações, onde vimos que tal doutrina é extraída das Escrituras, ou seja, algo que não depende do indivíduo que busca se interiorizar (a literatura e seu conteúdo é externa ao indivíduo). Isso significa que antes do processo de interiorização do indivíduo, foi necessária

uma exteriorização, ou seja, uma abertura para o conteúdo externo ao indivíduo que, no caso do cristianismo, são as Sagradas Escrituras, no processo de articulação que possibilitou o acesso ao conteúdo. No entanto, a posição agostiniana de interioridade da alma parece se basear no uso da razão como meio de chegar à verdade eterna sobre Deus, o que seria inerente ao próprio ser humano. Talvez estaria isso afirmando que a revelação sobre Deus ou sobre uma noção do divino é acessível a qualquer ser humano no uso de suas faculdades mentais racionais. De qualquer modo, se a leitura de Agostinho relativamente às Sagradas Escrituras e a busca pela verdade espiritual estiver correta, e para isso de fato precisamos nos interiorizar, então é correta a afirmação de Taylor (2005) de que, em Agostinho, o fundamento para encontrarmos a verdade está em nós mesmos, individualmente, o que vai influenciar diretamente o Cartesianismo e as consequentes filosofias.

Apesar das semelhanças com Platão, há uma diferença na relação entre conhecer e amar. Para Platão, nosso desejo do bem é uma função de quanto o vemos; para Agostinho, a vontade não depende simplesmente do que vemos (TAYLOR, 2005). Uma vez que o ponto crucial da moralidade humana está no poder de escolha, a perfeição moral requer uma adesão pessoal ao bem, um envolvimento da vontade. Essa vontade, no entanto, está corrompida pelo pecado original. Agostinho desenvolve a doutrina dos dois amores, onde se defende que, devido ao pecado de Adão, a vontade humana está corrompida e precisa ser curada pela Graça para poder funcionar de acordo com o modelo socrático (TAYLOR, 2005). Para Agostinho, a debilidade da vontade era a crise central da experiência moral. A reflexão é essencial para nosso entendimento moral, pois essa perversidade é tanto causa como consequência de sermos capturados pelas nossas obsessões e fascinação pelo sensível. Assim, o mal não é apenas falta de visão, mas envolve também algo na dimensão da percepção que a alma tem de si. Para Agostinho, o mal não é a reflexão, mas ocorre quando essa reflexão se fecha em si mesma, sendo curada somente quando ela se abre, não para ser abandonada, mas para reconhecer a dependência de Deus. Assim, a ênfase na reflexão não serve apenas para provar a existência de Deus, mas é a própria essência da piedade cristã que é sentir a dependência em relação a Deus.

### **3.3 O Racionalismo na Modernidade - Descartes**

Agostinho é o fundador da linha de espiritualidade ocidental que buscou a certeza de Deus no interior. A experiência com o pensamento me coloca em contato com a perfeição que mostra que tudo depende de algo superior, isto é, Deus. Em Agostinho, só podemos compreender a nós mesmos se nos vemos em contato com uma perfeição que está além de nós. E a noção de um ser perfeito, por si só, indica que exista um ser perfeito, pois se a ideia existe, a realidade deve existir também. O fato de termos a noção do divino revela que só é possível por que existe o

divino na realidade. Descartes utiliza esse mesmo raciocínio na terceira meditação: se me compreendo como finito e imperfeito, é necessário que em mim já exista uma noção do que é infinito e perfeito. Essa luz, diz Descartes, alcançada em meu pensamento não pode ter surgido de mim mesmo, mas deve vir de um ser que realmente desfruta essas perfeições. Podemos contrastar essas provas agostinianas com as de Tomás, que discute Deus a partir da existência da realidade criada (TAYLOR, 2005). Os séculos XVI e XVII foram o florescimento da espiritualidade agostiniana em todas as diferentes crenças, passando pelo Iluminismo, seu impacto tem influência até hoje, o que será tratado adiante. Por enquanto, ficaremos nesse dois pontos que Agostinho antecipou a Descartes: 1- Agostinho formula o conceito de *cogito* como o ato de reagrupar e reaproximar os pensamentos, que devem ser reunidos e combinados a partir de sua dissipação. Essa compreensão será usada de maneira revolucionária por Descartes. 2- Também é antecipada em Agostinho a ideia cartesiana de que a alma deve eliminar da sua concepção de si tudo o que deriva dos sentidos. Descartes, apesar disso, faz uma mudança revolucionária. E a transformação da doutrina das fontes morais de Agostinho a Descartes não é menos significativa que a de Agostinho em relação a Platão.

A partir da compreensão da noção de domínio da razão em Platão e de interioridade em Agostinho, percebemos que Descartes formula seu pensamento em continuidade à essa mesma linha de pensamento. Vemos nas contribuições de Descartes a noção de coisa (*rês*) pensante (*cogitans*) cuja única certeza é a própria existência. Descartes mudou de forma radical a ideia do *lógos* ôntico platônico e da interioridade agostiniana situando as fontes morais dentro de nós. Após Descartes, o universo ganha uma explicação mecânica para seus fenômenos e não é mais sustentado por uma realidade cósmica que interferiria até mesmo na moralidade humana – o pressuposto para compreender o Universo ganha um aspecto mecanicista. O método científico também sofre uma alteração teórica e prática, visto que agora não é mais possível conhecer nada daquilo que está fora de mim, a não ser pelas ideias que tenho dentro de mim (TAYLOR, 2005). A ideia a partir daí não é mais algo que se descobre e sim algo que se constrói. As representações se tornam conhecimento não no momento em que se mostram verdadeiras, mas quando se tornam certezas, daí a máxima cartesiana de que toda ciência é um *conhecimento certo e evidente*. O método cartesiano segue este princípio como eixo regulador. Descartes considerou que todo pensamento e todo conhecimento é conhecimento de um indivíduo pensante (*rês cogitans*), sujeito às limitações dos órgãos sensoriais físicos (*rês extensa*).

Essas duas realidades da alma são distintas e separáveis em Descartes. Descartes concebe a realidade do indivíduo como uma natureza dualista, onde tem-se a alma e o corpo como duas

substâncias distintas, e que abandona totalmente a visão platônica de que podemos alcançar o mundo das ideias por meio da interação com o mundo sensível. Para Descartes, precisamos nos desfazer dessa confusão entre alma e corpo e compreender que o ser é imaterial, sendo o corpo meramente uma extensão disso. Esta linha de pensamento reducionista interferiu não apenas na ciência, mas também na concepção do homem a respeito de si mesmo, a noção de composição do ser humano, na sua essência, e, conseqüentemente, na sua relação com o mundo. O mundo é *objetificado*, incluindo o corpo humano, que agora é concebido como uma máquina humana. Assim, a medicina passa a considerar as doenças e anomalias físicas como defeitos na máquina humana e não tendo relação alguma com questões espirituais. Quando nos referimos ao nosso corpo, devemos nos referir como algo externo a nós, exatamente como um relojoeiro faz ao examinar um relógio. Esse processo de interferência da concepção teórica na vida prática ocorre porque todo o conhecimento assim concebido não é fruto do que a coisa é em si, nem mesmo a informação obtida por meio dos órgãos dos sentidos, mas pela compreensão que temos da coisa (TAYLOR, 2005). Apesar de o conhecimento ser externo, a concepção ou o entendimento que temos desse conhecimento é particular. Assim, o conhecimento é individualizado e pertence ao indivíduo somente.

Partindo do pressuposto de que essa concepção do conhecimento não é mais algo que reflete exatamente a realidade do mundo externo a nós, Descartes concebe que a moralidade também não é algo externo. Assim como o cosmo não é conhecido pelo que ele é em si, a moralidade que se segue deste conhecimento não será algo inerente ao que o universo é em si, mas resultante do que a alma compreendeu dele. O Universo não é mais uma ordem cósmica que influencia no mundo e no homem, mas um mecanismo facilmente explicável pelo seu movimento funcional. Do mesmo modo, as paixões não se tornam algo dos quais devemos nos livrar simplesmente, mas que devem ser governadas pela razão a fim de utilizá-las como instrumentos de orientação, o chamado "controle instrumental" (TAYLOR, 2005, p. 198). Essa hegemonia da razão interiorizou a moralidade. A moralidade não pode mais ser vista como algo exterior a nós, mas como fruto da concepção do próprio indivíduo. A alma passa a ser a dominadora sobre o corpo e, portanto, do mundo físico e não há mais uma ideia de Bem externa, eterna e imutável como se cria na tradição moral de então. "A superioridade do Bem viver vem da concepção que o agente tem de sua própria dignidade como ser racional" (TAYLOR, 2005, p. 200). Descartes discorre sobre a moralidade humana de forma a tratar da generosidade atribuindo certos formatos do bem viver.

Assim como a razão precisa predominar sobre o corpo em Platão, em Descartes a *res cogitans* é o que vai dominar a *res extensa*. A alma pensante é o tutor que conduz o corpo



naquilo que considera correto e bom. A concepção do bem se adquire por meio da racionalidade baseada no pressuposto dualista de Descartes, isto é, da concepção reducionista de mundo. Não somente isso, mas essa concepção reducionista tornou mais forte a noção de indivíduo, na medida em que a atenção mental do indivíduo com relação a si mesmo, em Descartes, é totalmente voltada para o conhecimento de si mesmo e de sua própria existência.

Em Descartes temos o que seria o início de uma visão solipsista de pensar a existência e a teoria do conhecimento. É fato que sua filosofia contribuiu massivamente para uma visão dualista da realidade, uma separação quase irremediável entre corpo e mente e isso tem sido comentado e influenciado o desenvolvimento do pensamento ocidental e a ciência moderna, mas a visão solipsista ganha mais destaque na filosofia cartesiana ao fomentar uma introversão individualista que destaca a si mesmo como única realidade certa e indubitável. O solipsismo parte do pressuposto de que nada do que existe externo a minha consciência existe realmente, mas se trata de construção da minha imaginação. Construção tão forte e bem estruturada que se torna impossível para mim imaginá-la apenas como construção da mente. É o segundo ponto do método cartesiano que já não duvida mais da própria existência, pois a dúvida por si só é uma forma de pensamento e portanto não se pode duvidar da dúvida, conseqüentemente, não se pode duvidar do pensamento. Para o solipsista, o pensamento é o responsável pela ilusão de que exista uma realidade exterior, incluindo o próprio corpo, sendo que a realidade de fato é somente o pensamento puro e suas imaginações.

Descartes procura resolver o problema do solipsismo argumentando que seria necessária a existência de um Criador para este pensamento, haja vista que o pensamento não é eterno em sua origem, necessitaria de um criador anterior a ele, até o ponto de um criador original do qual derivam todos os seres pensantes. Este Criador original é a ideia de Deus. Mas para a ciência e a lógica, o solipsismo coloca em dúvida muitas conclusões finais de muitos raciocínios, uma vez que estas conclusões possam ser erros de cálculo devido à discrepância entre a realidade exterior e o pensamento do indivíduo. Em outras palavras o que está em minha mente pode ser um grande engano e não corresponder com a realidade observada. O que parece resolver este problema é o critério de verdade consensual de Quine<sup>8</sup> segundo o qual, a verificação de verdade exige o consenso entre vários especialistas, o que evita as conclusões individuais sujeitas equívocos. O fato é que Descartes enfatizou que o método só pode ser considerado como

---

<sup>8</sup> VERA VIDAL, Susana de Castro. **A questão da verdade**: da metafísica moderna ao pragmatismo. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p 96.

científico se estiver livre de erros e baseado em fatos indubitáveis, mas isso não será possível se considerarmos a falibilidade do juízo individual.

### **3.4 Reforma Protestante e a Afirmação da Vida Cotidiana: Lutero e Calvino**

A noção de indivíduo ganha uma roupagem meramente racional e lógica em Descartes, após profunda introspecção cujo ponto de partida é *solipsista* e culmina em formular a base teórica da ciência moderna. Mas na mesma época a religião cristã, quando passa por aquele que foi um dos mais importantes acontecimentos da história do cristianismo e da humanidade, que foi a Reforma Protestante, reforma seu pensamento acerca da salvação individual e da vida cotidiana, que trouxe uma forte ênfase na compreensão do indivíduo enquanto tal. Na doutrina prática do cristianismo, o cristão como *indivíduo-no-mundo* é um agente moral cuja contribuição para a sociedade ganha tanta importância quanto o detentor de alto cargo hierárquico, como clero, nobreza, etc. (DUMONT, 1992). Essa noção de importância da vida cotidiana ganhou forma com um dos movimentos mais expressivistas do cristianismo moderno, liderado por Martinho Lutero e sistematizado por João Calvino. Taylor (2005) analisa o que ocorreu com as reformas de ideologias, tanto na ciência, como na religião, em virtude do movimento reformista. Sobre este ponto específico trataremos agora, considerando a concepção de Taylor sobre a influência do protestantismo, sobretudo os impactos do Calvinismo no mundo ocidental. Para Taylor, o Calvinismo foi um movimento que não apenas impactou a Igreja Cristã na esfera religiosa da sociedade moderna, como também a sociedade civil e política de sua época e nas épocas posteriores, cujos resultados são perceptíveis ainda no mundo de hoje. Ao observar os fatos, vemos que os reformadores de Genebra tiveram um resultado muito mais forte socialmente do que os luteranos.

Diferentemente de Descartes, onde a visão mecanicista e reducionista de mundo não considerava a influência espiritual nas anomalias, doenças do corpo, para os reformadores, os problemas tanto de doenças no corpo quanto os de ordem social como miséria, doenças, vícios, eram causados por problemas de ordem moral e espiritual, sendo que para se restabelecer a ordem social e a prosperidade, era preciso primeiro resolver as questões espirituais da sociedade. Para o calvinismo, a vida cotidiana incluía os cuidados com a família e a dedicação ao trabalho, ambas as coisas somente poderiam ser desempenhadas com perfeição na medida da Graça de Deus e os frutos desse desempenho era a prosperidade em todos os sentidos. A prosperidade, para Calvino, incluía tanto em questões financeiras quanto espirituais, e não era concebido simplesmente como um presente divino concedido de forma miraculosa, mas como fruto do trabalho bem feito e, este sim, resultante da obra da Graça concedida. O conjunto da atitude individual voltada aos cuidados com a vida cotidiana produz um efeito social de

aperfeiçoamento do setor produtivo, o que Marx e Weber distinguem como fomento do sistema capitalista. Há que esclarecer que o Calvinismo não cria numa salvação resultante de boas obras e civismo, mas tal questão estava longe de ser desempenhada pelo homem devido a sua depravação. Que o homem precisa da Graça de Deus para salvação para fazer o bem, era uma crença que os calvinistas herdaram de Agostinho. Mas o ponto que Taylor (2005) destaca é que a doutrina calvinista não se limitou a reorganizar a Igreja, mas toda a sociedade, pois segundo a sua doutrina, era dever de todo o cristão colocar em ordem a sua vida e a de sua sociedade, pois essa era a vontade de Deus. Taylor (2005, p. 157) enfatiza que o espaço ocupado pela racionalidade na cultura cristã ocidental ressalta a influência platônica na doutrina cristã, sobretudo nos movimentos da Reforma. Platão exerceu sua influência de modo decisivo em Agostinho, conforme se vê no capítulo seguinte, e isso foi repetido no movimento de reforma que se seguiu em virtude da cisão entre católicos e luteranos no séc. XVI. Grande parte dos pensadores cristãos não aceitou o envolvimento da razão no meio da doutrina, conforme Taylor expressa, citando o fato de o próprio Martinho Lutero ter se referido à razão como “aquela prostituta”. Este ponto merece um pouco mais de atenção.

A razão que Lutero – e, provavelmente, os demais pensadores cristãos – critica não é a razão em si, mas o uso que se faz dela. Lutero era platônico devido à influência agostiniana que recebera em virtude de sua formação no monastério, era acadêmico estudioso de Filosofia e Artes, foi chamado de “O Filósofo” na Universidade de Erfurt, estudou idiomas, foi doutor em Teologia (ZILLES, 2005). Não podemos esperar que alguém chegue a tantos títulos sem o uso da razão. A razão que Lutero critica é a razão que se torna um fim em si mesma, fato este que Taylor (2005, p. 157) reconhece, que seria tido como idolatria o fato de fazer “da razão o avalista do bem”.

Lutero estudou a filosofia de Guilherme de Ockham e seu Nominalismo. Segundo Zilles (2005, p. 461),

[Lutero] foi muito influenciado pela visão nominalista. Dessa maneira compreende-se seu ceticismo em relação à Filosofia e à razão e a importância que dá à fé com sua postura fideísta. Através do humanismo de Melanchton, todavia, retornam elementos filosóficos para dentro da Teologia protestante. Na França, o Jansenismo foi a expressão católica de certa tendência ao fideísmo, no qual fé e graça opõem-se à razão humana e à sua insuficiência. Pascal deu formulação clássica a essa oposição: “O Deus de Abraão, Isaac e Jacó e não o Deus dos filósofos e dos sábios.

Esclarecendo sobre a posição fideísta de Lutero, o mesmo autor define que é a tendência do pensador a restringir o poder da razão ao conhecimento de verdades no campo moral e

religioso. O fideísmo também indica uma atitude de desprezo ou desconfiança pelo valor da razão que leva a recorrer à fé ou à Revelação para fundamentar algumas verdades naturais.

De fato, Lutero revisou muitos de seus conceitos ao longo da vida, mas não encontramos evidência de que tenha revisto a posição fideísta a respeito da razão, embora no cristianismo houvesse quem reformasse o pensamento a respeito do uso da razão dentro do pensamento cristão. A roupagem platônica na filosofia da racionalidade cristã encontrou sua primeira oposição de grande influência no início do séc. XIX, com o calvinista Herman Dooyeweerd, que não é visto simplesmente como um cristão que foi acadêmico, mas alguém que produziu um sistema de pensamento que pode se chamar de Filosofia Cristã. Para Taylor (2005), o Calvinismo foi um movimento que não apenas impactou a Igreja Cristã, como também a sociedade civil e política de sua época, cujos resultados ainda são evidentes no mundo de hoje. Novamente, os reformadores de Genebra tiveram um resultado muito mais forte socialmente do que os luteranos. Problemas de ordem social tinham origem na concepção moral que estava depravada, conforme a doutrina da depravação total contida no Calvinismo, sendo que somente a Graça de Deus seria capaz de restabelecer a ordem social e a prosperidade, pois na condição natural em que o homem se encontrava não seria possível essa restauração. Que o homem precisa da Graça de Deus para salvação, era uma crença que os calvinistas herdaram de Agostinho. A questão da Depravação deveria levar cada cristão a examinar a si mesmo e observar se suas atitudes refletem um caráter de total depravação ou de salvação restauradora. Do mesmo modo que em Agostinho, a doutrina Calvinista conduzia cada indivíduo a um olhar voltado para si mesmo e sua condição espiritual. A evidência da Graça como restauradora do indivíduo se refletia nas atitudes em meio ao ambiente social em que o indivíduo estava inserido. Foi seguindo essa linha de pensamento que Dooyeweerd construiu sua cosmovisão. Sobre Dooyeweerd, Carvalho (2010, p. 6) resume que

Mais do que introduzir alguns valores cristãos na universidade, Dooyeweerd se lançou ao ambicioso projeto de reformar a razão, de reformar a tradição filosófica e científica do ocidente a partir de seu coração espiritual, e de reencontrar a ligação perdida entre pensamento teórico e religião.

Embora Dooyeweerd tenha adotado o mesmo método transcendental kantiano para estruturar a sua crítica a razão autônoma, ele a critica questionando a neutralidade religiosa que elas alegavam ter no iluminismo, fomentando o debate perguntando por que as disputas teóricas não podiam ser resolvidas no próprio campo teórico. Evidentemente, essa posição dooyeweerdiana se deve à sua compreensão de que a razão está intrinsecamente

atrelada à natureza religiosa do homem e, portanto, não pode estar totalmente livre de influências externas à própria razão (CARVALHO, 2010). Mesmo assim, a racionalidade cristã envolve o indivíduo cristão no contexto social, de modo que a restauração do indivíduo, sua salvação, que o tira do estado de total depravação, produz resultados na sociedade demonstrando, assim, que a restauração do indivíduo significa a restauração de toda a sociedade.

De um modo geral, o Calvinismo e o Luteranismo foram sem dúvida as duas maiores linhas de pensamento e as mais influenciadoras do cristianismo moderno. O uso da razão, que justifica o título tayloriano de “cristianismo racionalizado”, produziu grandes mudanças sociais e políticas, cuja maior obra literária sem dúvida é a *Instituição da Religião Cristã*, de Calvino.

### **3.5 O Liberalismo Clássico - Locke**

João Calvino, como bom agostiniano, acreditava que a fé não estava desvinculada da razão, o que também foi elemento importante para todo o pensamento social e político que se desenvolveu a partir da reforma. Acompanhando o mesmo processo, John Locke procurou formular um sistema filosófico baseado na racionalidade cristã. Taylor (2005) se refere corretamente a Locke como um cristão influenciado pelo Movimento Reformista Anglicano, mais conhecido como Puritanismo, que por sua vez era oriundo da Reforma Calvinista e por isso sua filosofia é embasada em uma racionalização da fé e dos preceitos bíblicos para a vida cotidiana, com ênfase na atuação do governo civil.

É importante frisar que apesar de o conceito de Estado laico e secularização (ou simplesmente a ideia de separação entre Estado e Igreja) serem ideais atribuídos a Locke e o ponto que deu origem a toda a base do Iluminismo, esse conceito tem origem no calvinismo. Quando Locke escreveu o seu Primeiro Tratado sobre o Governo Civil, em 1681, Calvino<sup>9</sup>, em 1536, já falava de modo distinto sobre o Governo Civil e a Igreja, como instituições de fato distintas entre si, apesar de Calvino nunca afirmar que as leis que regem o Estado Civil não deveriam ter a mesma origem e embasamento das leis eclesiásticas, isto é, as Escrituras Sagradas. Outro ponto importante também é que o Estado laico lockeano não é um Estado não cristão ou ateu, mas significa exatamente o conceito calvinista de que a pessoa que está à frente do Estado é diferente da pessoa que está à frente da Igreja, pois possuem governos distintos e independentes entre si. Isto posto, Taylor (2005) vai afirmar que a visão de espiritualidade de Locke era voluntarista, ou seja, o bem moral deve estar pautado nas leis de Deus e não nas experiências da época. Locke fala da lei da natureza no mesmo tom com que fala da Lei de

---

<sup>9</sup> A Instituição da Religião Cristã, Livro IV, Cap. XX

Deus extraída das Escrituras. Tanto a Lei Bíblica como as Leis da Natureza são meios de preservação tanto da espécie quanto da individualidade de cada ser humano. (Dooyeweerd chega a chamar de "ordem natural" o ideal moral que se baseia na conjuntura da Lei Bíblica e da lei da natureza como tendo a mesma origem divina). A Lei, para Locke, também tem um caráter hedonista, pois o amor próprio e a busca pela satisfação pessoal tem fundamento no fato de que somos propriedade divina e feitos para viver dentro de Seus preceitos. Ora, a proteção pessoal e a preservação da própria família são as preocupações do indivíduo na condição do estado de natureza, mas no prevalecimento de um indivíduo, ou família, mais forte e com melhores condições, a situação dos demais passa a ser desfavorecida, ocasionando injustiças e até mesmo a extinção dos mais fracos. Os direitos individuais à vida, à propriedade e à liberdade estariam, assim, comprometidos. Com esta realidade, na teoria lockeana, a comunidade humana entra em acordo na construção de um Estado, uma instituição pública e idônea, capaz de garantir esses direitos ditos naturais para o indivíduo. Como podemos perceber, o processo que passa de uma condição anárquica para uma condição estatal começa nos direitos individuais, e a existência do Estado se justifica pela necessidade de se proteger os direitos individuais. A ideia do Estado como instituição pública voltada para direitos públicos – em detrimento dos direitos individuais – não é uma ideia lockeana. A satisfação da preservação pessoal é feita através do cumprimento da Lei, por meio da coerção estatal, assim como a preservação da sociedade humana também é alcançada pelo cumprimento da mesma Lei na sociedade, de tal maneira que o progresso e o bem-estar social se alcançam pela mútua contribuição nas necessidades uns dos outros. Por isso, Taylor (2005) se refere a um Cristianismo que é "racionalizado", porque, para Locke, a lei de Deus é facilmente apreendida pela Razão. Taylor afirma que, para Locke, embora a Lei de Deus seja conhecida pela Revelação, o uso puro e simples da Razão nos faria chegar a conclusões semelhantes. Novamente, a satisfação da preservação pessoal é feita através do cumprimento da Lei, assim como a preservação da sociedade humana também é alcançado pelo cumprimento da mesma Lei na sociedade, de tal maneira que o progresso e o bem-estar social se alcança pela mútua contribuição nas necessidades individuais uns dos outros. O Governo Civil, na Teoria Contratualista em Locke, é uma necessidade que surge no Estado de Natureza, necessidade esta que alcança cada indivíduo e suas famílias, quando necessário promover a justiça e punir a injustiça cometida entre indivíduos ou entre famílias.

### **3.6 Iluminismo Radical**

Apesar de a idade moderna iniciar com a influência do pensamento cristão e da racionalidade cristã, a ideia de laicismo e do predomínio da razão levou ao entendimento de

que todo o pensamento deveria se desvincular dos pressupostos religiosos. Na verdade, a ausência do monopólio da igreja romanista havia sido extinto, e assim se criou a possibilidade de pensar e pesquisar com mais liberdade, e assim surgiu a ciência laica e secularizada. Este fenômeno não tem relação com a doutrina reformada em si, mas foi fruto da queda do monopólio romanista. O uso da razão na idade moderna se tornou sinônimo de oposição aos dogmas religiosos, que passaram se considerar trevas e obscurantismo. A iluminação da razão chegaria para tirar a humanidade das trevas da ignorância, num movimento cultural que ficou conhecido por “Iluminismo”. Diferentemente dos deístas, o *Aufklärer* (o iluminista) não considerava a ordem da providência, mas sim a afirmação do ser humano liberto e desencantado, apartado de qualquer ideal que conjugava verdade científica que não passasse pelo crivo da razão. Era exclusivamente utilitarista, pois defendia que a felicidade das pessoas deveria ser maximizada e o sofrimento e dor precisavam ser evitados ao máximo. Tal é a preocupação predominante entre os utilitaristas até os dias de hoje. Dentro desta visão, o certo e o errado não estavam exatamente nas coisas, mas naquilo que nós concebemos e construímos como certo e errado. Crucial era o julgamento de cada ação com relação às suas consequências. Para o iluminista radical, o homem nasce neutro, vindo a ser bom ou mal ao longo de seu desenvolvimento pessoal. Contrariando Rousseau, que afirmava a natureza genuinamente boa do homem, mas passível de ser corrompida pela vida em sociedade, Helvétius afirma que somente a neutralidade natural daria ao homem a possibilidade de ser bom ou mal (TAYLOR, 2005). Isso parece nascer da influência da filosofia da tábula rasa de Locke, segundo a qual o homem nasce sem influência, nem identidade, nem conteúdo significativo. Também esta concepção é o que pode ter levado à criação de uma configuração de modelo pedagógico das escolas de ensino básico nessa época.

Os utilitaristas radicais rejeitavam a benevolência da ordem providencial que os deístas tanto insistiram. Assim, o ideal de razão auto responsável, as realizações comuns tendo importância central e a benevolência universal são três traços que se destacam entre os ideais utilitaristas. A parte talvez mais polêmica deste pensamento era entender como que uma tragédia ou desastre poderia ser o melhor para todos. Além disso, há também um gradual afastamento da ideia de que Deus é indispensável para a moralidade. Descartes chegou, até certo ponto de suas *Meditações*, próximo dessa afirmação, mas não avançou mais por não querer deixar de lado a ideia inseparável de Deus na criação. Mas foram os pensadores iluministas radicais que formularam suas filosofias morais de modo independente da crença em um Deus moral.

A descrição materialista do homem conclamava a se desprender de toda a superstição, inclusive em questões morais e éticas, em um forte apelo justamente à ideia de existência de uma benevolência universal e imparcial que seria própria do ser humano. O pensamento moral liberal começa a ganhar força com a noção de independência de Deus. Assim, a ruptura do homem com a crença em um Deus criador e moralizador marcou a moralidade iluminista, a qual passa a ser inteiramente do homem cuja concepção moral passa a nortear a conduta do bem viver, o que vai influenciar o período contemporâneo do qual trataremos a seguir.

### **3.7 A Contemporaneidade**

Taylor considera que o Iluminismo e o Romantismo ainda dão o seu fruto na era contemporânea. Obviamente, existem muitas outras coisas a serem consideradas, mas o que ele quer dizer é que esses dois grandes acontecimentos ainda operam de forma a influenciar a identidade do homem contemporâneo. Ao afirmar a influência desses dois grandes movimentos, Taylor não está esquecendo de todos os demais grandes acontecimentos do passado, nem mesmo ignorando a idade antiga e medieval. Apenas destaca que cada época tem o seu pensamento influenciado como continuidade ou fomentado como alternativa a pressupostos errôneos da época anterior. No caso do próprio Iluminismo, considerando que o monopólio religioso na pesquisa era algo ruim, o uso enfático da razão foi uma alternativa. Mas no caso da contemporaneidade, o pós-modernismo seguiu de uma influência do humanismo e do romantismo moderno e, consoante a isso, continuamos a fazer uso da razão como orientadora de toda a produção de conhecimento. Taylor (2005) inicia em Platão, passa por Agostinho e Descartes, e depois analisa as características o iluminismo, isto é, inicia sua argumentação sobre o *Self* partindo exatamente da Filosofia Antiga, passando pela Filosofia Medieval e apontando a Filosofia Moderna como fruto de toda a contribuição científica e filosófica produzida ao longo dos séculos. Entretanto, assim como o Iluminismo e o Romantismo são resultantes dos grandes eventos passados, anteriores a eles, a era contemporânea é influenciada por esses dois grandes acontecimentos da Modernidade. Certamente nossos dias continuam sofrendo influências, ainda que minimamente, por pensadores antigos e medievais. Entretanto, essas influências não são tão significativas quanto o Iluminismo e o Romantismo, especificamente. Nas palavras de Taylor (2005, p. 503), "nossa vida cultural, nossas auto concepções, nossas perspectivas moras ainda operam na esteira desses grandes eventos". Os eventos contemporâneos orbitam em torno da luz do "*Aufklärung*" e o homem contemporâneo se vê ainda preso as suas implicações. Enquanto não surgir outra revolução cultural que nos afaste deles, nossa identidade será explicada pela Idade Moderna (TAYLOR, 2005). Na visão de Taylor, eventos anteriores já não possuem influencia tão forte e tão diretamente nos tempos atuais como esses mencionados.



Dentre as principais influências, destaca-se a questão moral da tentativa de aliviar a dor e o sofrimento, sobretudo o sentimento de empatia. Segundo Taylor (2005), a influência de Beccaria e Bentham nos códigos penais é claramente perceptível na diminuição do sofrimento dos condenados, o abrandamento das penas e na preocupação com o conforto dos detentos. Essa preocupação foi significativa e se tornou urgente frente aos abusos da parte de governos totalitários como os regimes Soviético e o Fascista. Os fatos marcantes do século XX incluem o totalitarismo desses regimes ao redor do mundo, muitos dos quais executavam seus opositores através do abuso do poder estatal que seus líderes detinham para aplicação da pena de morte. Este abuso foi o que motivou a preocupação de filósofos humanistas com relação à situação das vítimas desses regimes. Consequentemente, a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi o que incentivou governos a abandonarem a prática da pena capital. Além disso, a preocupação em acabar com a fome e pobreza extrema ao redor do mundo, sobretudo nos momentos em que alguma catástrofe é televisionada e compartilhada de forma instantânea pelas redes. Neste sentido, somos incentivados a sair da visão voltada e fechada a nós mesmos e atentar para a situação de outrem. Podemos estar alheios a qualquer forma de miséria ao nosso redor, mas quando um fato é exposto a milhares de pessoas e ganha repercussão mundial, é fácil perceber a compaixão dos povos. Pessoas expostas a sofrimento televisionado tendem a se colocar no lugar do outro e de algum modo buscar uma tentativa de amenizar o sofrimento. Outro destaque da influência moderna nos nossos tempos é a centralidade da Liberdade como um Bem, liberdade que está baseada nas diferentes formas de interioridade, razão desprendida e imaginação criativa (TAYLOR, 2005). Tal concepção de liberdade motivou todo o trabalho de abolição da escravidão, seguido de todo o esforço para evitar que tal tratamento voltasse a ser praticado. A ideia de dignidade e liberdade são hoje tão fortes que não conseguimos compreender como que os homens do passado aceitavam com tanta naturalidade as práticas de escravidão, tortura, pena de morte, entre outras.

Os ideais de liberdade e dignidade humana consagraram a democracia como formato de governo. A autonomia moral fomentou o questionamento da origem das autoridades civis, o que fez com que o poder monárquico fosse levado ao descrédito, vindo a surgir, assim, o ideal republicano e democrático. Ora, se um homem encarregado de exercer o poder não necessita de Deus para governar, mas necessita de sua própria autonomia moral, também os governados são capazes de encontrar sua base moral de forma independente de uma intervenção divina. Esta concepção de descentralização do governo trouxe o dilema da diversidade de concepções morais. Segundo Silva (2013), a organização democrática do Estado foi, para Taylor, uma forma de enfrentar o problema da diversidade.

Taylor analisa a democracia como enfrentando um problema, um dilema, sobre como compatibilizar as diferenças existentes na sociedade e a participação no estado. O dilema se põe, pois a participação no Estado envolveria a identificação dos indivíduos com o estado estabelecido, com as instituições existentes, porém, ao mesmo tempo este estado deveria conter em si as diferenças existentes na sociedade, que precisariam de algum modo estar preservadas na esfera estatal (SILVA, 2013, p. 2).

Silva prossegue explicitando que Taylor rejeita o totalitarismo e o nacionalismo como alternativas para a democracia. Tais formatos de governo negam toda a concepção de diferenças e seria contraditório à vontade geral. Taylor defende a homogeneização da sociedade a fim de evitar um individualismo nocivo. A democracia, portanto, é uma forma de aceitação geral das normas de convivência sem, no entanto, prevalecer a vontade de um único indivíduo sobre a maioria (SILVA, 2013).

Assim, a história da Filosofia possui uma riqueza muito grande que, certamente, não caberia em apenas um volume. O objetivo deste capítulo foi mostrar o pano de fundo do qual Taylor tira suas conclusões e na medida que possibilita conhecer o desenvolvimento da noção de indivíduo na Filosofia para compreender a ênfase individualista do *Self* da identidade moderna. O uso da razão é o que torna o indivíduo autônomo e quando a razão passa a predominar em toda a humanidade, então o ser humano passa a se tornar “esclarecido” e se sente autônomo com relação a ideia do transcendente, que agora passa a não ser mais necessária para o pensamento humano. Tanto a dignidade humana como a liberdade foram ideais que surgiram dessa concepção e provocaram a revolução social das classes, hierarquias, igualdade de grupos étnicos, culturais e de sexos. Tal revolução consagrou a democracia como regime político dominante e legitimamente reconhecido. Ora, a democracia nada mais é do que valorizar o pensamento e a vontade de todos individualmente, ao mesmo tempo que prevalece o ideal da maioria dos que se manifestam. A conclusão a que Taylor (2005) chega é que o homem contemporâneo é ainda um resultado das grandes revoluções da Idade Moderna, sobretudo do Iluminismo e do Romantismo. Em outras palavras, ainda nos encontramos influenciados pelo trabalho dos pensadores e ainda nos comportamos como quem busca aperfeiçoar a sociedade humana. Taylor não ignora a produção filosófica das épocas anteriores, pelo contrário, resume bem o pano de fundo das filosofias antiga e medieval que foram juntamente os tutores da civilização ocidental. Entretanto, Taylor destaca o trabalho dos pensadores que se rebelaram contra certos conceitos e costumes dos seus antepassados, cujos frutos ainda colhemos. Não é difícil aceitar o que Taylor nos escreve: somos consumidores do produto da indústria, que não existia até XVIII; a mesma revolução industrial trouxe a

preocupação com a relação patrão-empregado, com a qual nos ocupamos até hoje; ainda buscamos uma organização política onde seja possível governar sem ser detentor de direitos divinos, acreditamos que o Estado de direito é uma realidade quase impossível de não ser pensada quando se trata de refletir sobre a sociedade humana e deve ser sempre defendido contra qualquer tentativa de totalitarismo da parte de governantes contemporâneos, sendo que o Estado Democrático um excelente meio de manutenção deste ideal. Entre outros exemplos mais que poderiam ser citados aqui, estes são fatores que se tornaram possíveis devido à produção filosófica da Idade Moderna. Da mesma forma, o pensamento moderno, sobretudo onde predominou o Romantismo, produz ainda hoje seus efeitos no mundo ocidental. O pensamento que predomina atualmente é conhecido pelo título de pós-modernismo, liderado em sua maior parte por autores franceses do século XX. No pós-modernismo, predomina o liberalismo individualista, a busca por satisfazer as necessidades e os desejos imediatos através do consumo, incentivado pela propaganda na expressão máxima do capitalismo. A sociedade pós-moderna fomenta o hedonismo, a coletividade, o tempo e o espaço são fragmentados. Bauman caracteriza a contemporaneidade de “modernidade líquida”, querendo enfatizar a fluidez característica da pós-modernidade.

Tendo compreendido este ponto essencial, passaremos agora ao ponto específico do que Taylor compreende a respeito do Liberalismo, suas críticas e contribuições para este tema dentro do debate político.

#### 4 A ONTOLOGIA SOCIAL DE TAYLOR NO DEBATE LIBERAL-COMUNITÁRIO

O debate liberal-comunitário é tema de grande atualidade no campo da Filosofia Social e Política que ganhou força sobretudo quando do surgimento dos ideais iluministas e da teoria social. Mas nos últimos anos tem adquirido importantes perspectivas, que podemos atribuir aos governos totalitários, as duas grandes guerras e ao debate fomentado pela Guerra Fria, ocorridos no último século. Taylor se envolve no debate liberal x comunitário ao desenvolver sua ontologia social em especial sua filosofia do *Self*, a política do reconhecimento e a ética da autenticidade. Ao defender uma concepção holista de *Self*, ele é muitas vezes considerado um pensador da categoria dos comunitaristas. Entretanto, como o próprio Taylor nega essa tese, veremos mais adiante elementos que nos ajudarão a entender, ou chegar o mais próximo possível de seu entendimento sobre a sociedade. Taylor reconhece que, de fato, a ênfase no individualismo é nociva para a sociedade e para o indivíduo, mas também reconhece que a ênfase no coletivismo tem suas limitações, haja vista que nega a liberdade individual. Basicamente, a preocupação de todos os envolvidos no debate é com o bem-estar e estabilidade social, em afirmar o homem conforme sua essência e definir o conceito social mais adequado. De qualquer modo, todo pensamento social acaba envolvendo um pensamento sobre o indivíduo: se, por um lado, o indivíduo deve ser livre para viver a vida da forma que mais lhe convém, por outro lado ele estará sujeito a uma coletividade, por mais liberal que seja, sempre haverá uma sociedade com suas regras de convivência e isso de certa forma restringirá sua liberdade de alguma forma. Do mesmo modo, é um assunto que exige um reconhecimento sobre a realidade social. Mesmo os liberais reconhecem que existe a necessidade de estabelecer essas regras para convivência, relações de trocas, famílias e amigos, pois, caso contrário, ocorrerá a violação da liberdade de um indivíduo por outro. É importante estabelecer uma dialética entre as diferentes posições tendo em vista encontrar a teoria de justiça que melhor pareça ao indivíduo e a sociedade. Portanto, é importante considerar a possibilidade de produzir uma síntese deste diálogo. Uma Política se faz com diálogo, para que surja o consenso político. Começaremos expondo o debate em si e, após, discutiremos o assunto acerca da Justiça, seguido de uma análise sobre o Contrato Social – ou o Estado – no contexto deste debate.

##### 4.1 O Debate Liberal-Comunitário

Sabemos que a oposição existente entre liberais e comunitários não se enquadra numa polarização rígida e inconciliável como o conceito de estadistas *versus* anarquistas, direita *vs* esquerda, capitalismo *vs* comunismo. Embora exista um conflito de opiniões no que se refere a um e a outro (no caso do liberalismo-comunitarismo), nada passa de meramente uma ideia sendo defendida e, conforme veremos ao longo do estudo, admite-se as deficiências e limites

em cada lado do debate e os pontos positivos do lado oposto. Neste contexto de confronto de ideias, alguns autores tecem argumentos segundo seus pontos de vista. Rawls entende que, no liberalismo, a sociedade tende ao individualismo radical, o que pode levar até mesmo à dissipação da própria sociedade. Para eliminar este risco do sistema liberal, Rawls propõe que os indivíduos integrantes da sociedade liberal devam ter um mínimo senso de justiça a fim manter a unidade e a dignidade da convivência. Da mesma forma, todos os liberais e os minarquistas, como Nozick, se posicionam essencialmente na perspectiva individualista, defendendo um sistema onde cada indivíduo mantém uma conduta irredutivelmente livre, desde que um indivíduo não interfira na liberdade de outro indivíduo. Taylor, no entanto, não se preocupa, num primeiro momento, em defender uma ou outra posição, de modo radical, embora sustente e defenda claramente uma visão holística de sociedade, na qual o indivíduo só pode ser afirmado e compreendido no contexto social em que vive e a experiência de relação entre o indivíduo e a sociedade, de modo a identidade da própria sociedade sofre interferência do indivíduo nela inserido. Taylor considera o liberalismo no sentido de que ele permite a afirmação da individualidade de cada membro da sociedade, afirmar suas convicções, permitindo o bem-estar social. Entretanto, não se pode ignorar a realidade dos bens irredutivelmente, ou intrinsecamente, sociais. Em Taylor, podemos perceber a lucidez de considerar a sociedade como um todo, incluindo, com isso, os indivíduos. Este é o entendimento acerca do *Self*. Como podemos perceber claramente, o problema da Filosofia Social e Política no contexto deste debate é definir um sistema de sociedade que seja justa e que possa ser colocada em prática. Do mesmo modo, as teorias acerca da justiça também têm sido fortemente debatidas, gerando muito conteúdo na literatura que contém elementos do debate liberal-comunitário. Concordamos com Taylor (2000a) no sentido de que percebemos que há mais elementos que unem do que os que afastam os dois pontos de vista. No entanto, apesar de assumir tal posição, Taylor (2000a) que não se trata de uma disputa de ideias opostas, mas apenas diferentes. Nas palavras de Taylor,

Há diferenças genuínas, mas creio que há também grande quantidade de propósitos entrelaçados e confusão pura e simples nesse debate. Isso ocorre porque duas questões sobremodo distintas uma da outra tendem a ser abordadas em conjunto. Podemos denominá-las, respectivamente, questões ontológicas e questões de defesa (TAYLOR, 2000a, P. 197).

Taylor coloca as questões ontológicas entre aquelas que visam compreender a vida social em sua essência e as de defesa são reservadas à posição moral e política a que implicam. À semelhança do debate entre atomistas e holistas, na qual ficam opostas, respectivamente, a

ênfase no individualismo, na posição particular de cada elemento e do outro lado a importância de se compreender a função de cada elemento no lugar onde se situa e se relaciona com os semelhantes e com os diferentes circundantes. Isto é, no atomismo cada indivíduo é autônomo e não depende de relações intersubjetivas, no holismo é impossível para o indivíduo existir sem as conexões entre indivíduos de uma sociedade. O pensamento holístico possui um conceito científico e é o que tem dado mais força ao argumento comunitarista, pois tem contribuído muito para a compreensão acadêmica do mundo e de toda a ciência até agora desenvolvida, havendo, inclusive, muita confusão entre os dois termos a ponto de serem tratados quase como sinônimos. Todavia, o pensamento holístico é aquele pensamento que analisa cada elemento considerando o ambiente onde ele está situado, como parte do todo, portanto não deve ser confundido com comunitarismo. Para que o todo tenha bom e harmônico funcionamento, é preciso que cada elemento funcione de maneira compatível com os demais e compatível com os fatores teleológicos dos outros elementos e do todo em que faz parte, sem, contudo, negar a realidade dos indivíduos que o compõem, pois cada indivíduo influencia e é influenciado pelo todo. É, portanto, um pano de fundo, uma cosmovisão, uma forma de ver o mundo como um ambiente de conexões infinitas, onde nada está desconexo, por maior que seja o esforço para isso. Ninguém está desconectado do meio onde vive. Contrariamente a isso, o pensamento comunitário enfatiza a comunidade, o grupo, de modo que cada pessoa faça parte da sociedade devendo agir de maneira compatível para com a subsistência desta sociedade onde vive, onde, em casos extremos, o indivíduo precisa negar a si mesmo em favor do todo. Por sua vez, o liberalismo também se diferencia do holismo pois desconsidera os laços de relações entre indivíduos que compõem a sociedade. No pensamento liberal o indivíduo é considerado de maneira isolada do meio onde vive, importando que a sua liberdade não seja ferida por conveniência deste meio e que a sociedade não deve interferir na conduta particular de cada um. Não se assemelha nem se confunde com o holismo visto que ignora as implicações que o ambiente exerce sobre cada indivíduo. Em resumo, os termos liberalismo e comunitarismo, no sentido social/filosófico, possui implicações jurídicas, envolvem questões de direitos e deveres, opondo-se entre si, ao passo que o holismo se refere às relações intersubjetivas em sua essência e se opõe ao atomismo.

Nas implicações ao pensamento político e moral no debate, concorrem as preocupações acerca dos direitos individuais e da liberdade, no caso da teoria liberal e acerca da vida em sociedade ou ao bem da coletividade, no caso da teoria comunitária. De acordo com Taylor (2000a, p. 198), pessoas que “não se veem presas a alguma ideologia resistente, acham-se muito mais próximas do meio”. Poderíamos dizer que esse pêndulo ideológico se encontra em repouso

quando não se tem convicção de nenhuma das posições. Mas, na literatura envolvendo o debate liberal-comunitário, encontramos posicionamentos bastante definidos e diferentes entre si, onde os teóricos sociais demonstram forte convicção de seus sistemas de pensamento, embora as definições de uma ou outra teoria não sejam claras, conforme Taylor (2000a). Ele enfatiza que há uma grande confusão no debate justamente porque não se tem definido claramente o que distingue e o que há de comum nas duas visões. Elas se distinguem no sentido de que quem se compromete em uma posição, logo não poderá se comprometer com a outra. Mas não são por completo independentes e distintas. O que causa tal confusão no debate, de acordo com Taylor (2000a), é que as relações de vinculação e de distinção não são corretamente avaliadas. Em seus termos,

quando se referem a "liberais" e "comunitários", as pessoas falam muitas vezes como se cada um desses termos descrevesse um conjunto de visões, vinculando assim as duas questões. O pressuposto de base parece ser o de que estas não se distinguem, que dada posição numa compromete a pessoa com uma concepção correspondente na outra (TAYLOR, 2000, p. 198).

Isso ocorre porque uma sociedade totalmente coletivista, conforme o sentido do ponto de vista comunitário, significa o sacrifício das liberdades individuais e porque, na prática, não há como desvincular o indivíduo da sociedade, como pretenderia, a princípio, o raciocínio liberal. Ambas as concepções ontológicas se fundem na prática e isso é evidenciado em Michel Sandel, conforme nos mostra o próprio Taylor, quando se vinculam com diferentes concepções do *Self*.

O *Self*, em Sandel, se demonstra de duas maneiras conforme a circunstância: pode estar liberto ou situado. Liberto no sentido de estar isolado, quando se encontra numa situação de atomismo, ou seja, não está em nenhum contexto de sociedade nem de relação intersubjetivas e situado quando se refere às suas relações como o meio social em que está inserido. Apesar de não ser exatamente a posição de Taylor dentro do debate, Taylor elogia essa posição de Sandel. Para Taylor (2000a, p. 199), isto foi de fato “uma contribuição à ontologia social, que pode ser desenvolvida de várias maneiras” porque antes de entrarmos no mérito da questão sobre qual modelo social é mais justo, precisamos primeiramente definir qual a essência do ser humano como indivíduo e qual a sua essência enquanto ser social, ou, ainda, se o ser humano é um ser de fato social ou não, se a sociedade se cria de modo a cumprir uma exigência essencial do ser humano ou é um mero acidente que surgiu para atender às demandas meramente individuais. Neste último caso, a configuração de sociedade se daria apenas por questões de sobrevivência como afirma Hobbes. E embora afirme ser importantíssimo para o debate, o mesmo Taylor

reconhece que a definição destas posições não equivale a defender nenhuma das duas visões. Elas apenas “se propõem a (...) estruturar o campo de possibilidades de uma escolha mais clara” (TAYLOR, 2000, p. 199) a fim de definir o que o indivíduo e a sociedade são em essência, conforme o estudo da sociedade avança. A partir disto é que surge a preocupação mútua entre liberais e comunitários com relação à justiça, haja vista que suas definições possuem implicações jurídicas, no sentido amplo da palavra, conforme veremos a seguir.

#### **4.2 O Debate Liberal-Comunitário como um Problema de Justiça**

A preocupação em comum entre os dois lados do debate gira em torno da concepção de justiça. Para compreendermos este ponto específicos, primeiramente se faz necessário definir o que é justiça. Para isso, definimos, com base no pensamento aristotélico, que justiça é “a disposição da alma graças à qual ela se dispõe a fazer o que é justo” (ARISTÓTELES, 1985, P. 91). O justo, por sua vez, é aquilo que é conforme a lei, uma vez que o termo “injusto”, nas palavras do filósofo grego, “se aplica tanto às pessoas que infringem a lei quanto às pessoas ambiciosas (no sentido de quererem mais do que aquilo a que tem direito)” (ARISTÓTELES, 1985, p. 92). Ora, se a injustiça ocorre quando temos a pretensão de querer além do que nos é legalmente concedido por direito, então o debate liberal-comunitário deve levar em consideração este fato. A lei, por sua vez, é baseada no que se conclui do debate ético, considerado o que é moralmente aceito. Portanto, uma vez que a questão da justiça é uma preocupação de todos os que se envolvem em refletir sobre o convívio social, o ponto em comum entre todos os lados do debate é a busca pela promoção da justiça e pelo respeito ao direito, ou ao menos uma amenização da injustiça e do sofrimento. Uma vez definido o conceito de justiça, e sabendo-se que esse foi o ponto que mais preocupou os teóricos do Contratualismo, fica clara a preocupação entre os dois lados do debate. Trata-se de definir qual a mais justa configuração de sociedade ou em qual delas haverá menos injustiça. É compreensível que há argumentos contra e a favor para ambos os lados. Vejamos quais são tais argumentos.

Taylor expõe a problemática da justiça, exemplificando a partir de Michael Sendel, nos seguintes termos:

Sandel tenta mostrar que os diferentes modelos da maneira como vivemos juntos em sociedade — atomista e holista — se vinculam com diferentes concepções do *self* da identidade: *selves* "libertos" versus *selves* situados. Trata-se de uma contribuição à ontologia social, que pode ser desenvolvida de várias maneiras. Podemos usá-la para afirmar que como um eu totalmente liberto é uma impossibilidade humana, o modelo atomista extremo da sociedade é uma quimera. Ou poderíamos alegar que tanto eus (relativamente) libertos como eus (relativamente) situados são possibilidades, tal como seriam sociedades (relativamente) atomistas e sociedades (relativamente) holistas, mas que as combinações viáveis desses dois níveis são restritas: seria difícil combinar uma sociedade altamente coletivista com uma identidade liberta, assim



como uma forma de vida altamente individualista seria impossível onde os selves fossem estritamente situados (TAYLOR, 2000a, p. 199).

Taylor sustenta que o teor dessas posições sobre a identidade seria ontológico, se referem à essência da identidade individual relativas ao contexto social ou ao isolamento, no caso do indivíduo no exercício da sua autonomia. E o fato de argumentar ontologicamente não significa estar defendendo alguma coisa (TAYLOR, 2000a). Porém é importante a argumentação ontológica para se definir as opções, ou ao menos compreender o que cada uma significa, e poder rejeitar a que for mais longe da possibilidade real. Uma vez definida a possibilidade real de uma determinada posição ontologicamente, pode-se supor que a outra posição será inválida ou inviável. Na concepção de Sandel (2009),

Nos nossos dias, a maioria das discussões sobre justiça é a respeito de como distribuir os frutos da prosperidade ou os fardos dos tempos difíceis e como definir os direitos básicos dos cidadãos. Nesses campos, predominam as considerações sobre bem-estar e liberdade. Mas discussões sobre o que é certo e o que é errado nas decisões econômicas nos remetem frequentemente à questão de Aristóteles sobre o que as pessoas moralmente merecem, e por quê (SANDEL, 2009, p. 20).

O que Sandel está afirmando é que a abordagem sobre justiça está vinculada, em sua maior parte, às questões distributivistas, isto é, de como possibilitar que os bens de valor, sejam para usufruto individual quanto os de uso coletivo, sejam usufruídos da melhor maneira possível por todos os indivíduos dessa sociedade. Entretanto, Justiça distributivista não significa necessariamente a justiça no sentido aristotélico, salvo no caso em que o distributivismo seja imposto aos indivíduos de uma sociedade mediante lei. Mas para isso, é preciso conceber que o ser humano, em sua essência, possua essa predisposição para o distributivismo, para o compartilhamento de seus bens, e o uso devido de bens públicos, a fim de participar coletivamente do bem-estar social. Caso contrário, caso essa predisposição seja inexistente, o distributivismo será injusto, mesmo se for imposto por lei. O conceito de Justiça, como podemos perceber, precisa ser definido com base na definição do que é o próprio ser humano e suas relações sociais, para que a lei esteja em conformidade com a essência do ser humano. Novamente, Aristóteles nos ajudará a compreender o conceito de justiça como algo que somente existe onde existirem duas ou mais pessoas numa mesma situação, sendo que não fará sentido falar em justiça em um contexto individual isolado. Em seus termos,

a justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também em relação ao próximo (ARISTÓTELES, 1985, P. 93).

E Aristóteles prossegue, observando que “É por isso que se consideram sábias as palavras de Bias: ‘o exercício do poder revela o homem’, pois os governantes exercem necessariamente o seu poder em relação aos outros homens e ao mesmo tempo são membros da comunidade” (ARISTÓTELES, 1985, p. 93). Vemos nas palavras do filósofo grego que a moral, essencial para o exercício da justiça, não surge apenas na relação com o próximo, mas também com relação a si mesmo. É o caso das pessoas investidas de autoridade, pois devem se portar como alguém que decide a respeito da vida em comunidade e ao mesmo tempo vive em sociedade. Quem está em posição de autoridade precisa possuir domínio da própria conduta moral, para que exerça seu ofício com perfeição. Quem está em semelhante situação deve levar em prática suas definições de justiça.

Nesta preocupação com a injustiça da parte das autoridades, Bastiat reflete sobre o uso abusivo do poder da Lei na sua concepção. Para Bastiat (2010), a Lei deve ser instrumento de justiça, mas pode se tornar instrumento de injustiça caso houver abusos no uso desse instrumento estatal, na elaboração do conjunto legal. Neste sentido, não é a Lei que determina o que é direito e dever do homem, mas estes direitos fundamentais do homem são anteriores à Lei, o que não deixa de ser uma importante análise ontológica do homem e da sociedade:

Vida, faculdades, produção — e, em outros termos, individualidade, liberdade, propriedade — eis o homem. E, apesar da sagacidade dos líderes políticos, estes três dons de Deus precedem toda e qualquer legislação humana, e são superiores a ela. A vida, a liberdade e a propriedade não existem pelo simples fato de os homens terem feito leis. Ao contrário, foi pelo fato de a vida, a liberdade e a propriedade existirem antes que os homens fossem levados a fazer as leis (BASTIAT, 2010, p. 11).

Assim, a Lei passa a existir para assegurar que o direito natural de um indivíduo não seja ferido por outrem, para definir quais tipos de atos configuram violação a esses direitos e definir como tal violação será punida e por quem será executada, ou seja, para assegurar a justiça, quando o indivíduo não possui os necessários recursos para assegurar a si mesmo e a sua família o gozo pleno do direito natural e, no caso de houver tais recursos, para que não haja abusos na defesa do gozo dos direitos:

Portanto, nada é mais evidente do que isto: a lei é a organização do direito natural de legítima defesa. É a substituição da força coletiva pelas forças individuais. E esta força coletiva deve somente fazer o que as forças individuais têm o direito natural e legal de fazerem: garantir as pessoas, as liberdades, as propriedades; manter o direito de cada um; e fazer reinar entre todos a JUSTIÇA (BASTIAT, 2010, p. 12).

Não apenas isto, mas também existe a Lei para evitar que um indivíduo viva injustamente às expensas de outro, quando isso não é consentido pelo indivíduo, para que não haja espoliação, pois isto também é um caso de injustiça. O interesse individual, aqui, é claramente limitado pelo interesse de outrem ou até mesmo da comunidade, quando ele ultrapassa o limite do direito do indivíduo. Quando o interesse de um terceiro ou mesmo da coletividade, caso seja realizado, comprometa o direito do indivíduo, aí há injustiça. É importante conhecer e compreender essa análise de Bastiat, visto que, do seu ponto de vista, o fato de uma definição estar contida em lei não significa que seja moralmente correto. Em termos aristotélicos, o cumprimento da lei é a promoção da justiça, mas ela precisa estar vinculada ao entendimento moralmente aceito de vida em sociedade. Mas em Bastiat (2010) vemos que a Lei pode se perverter, ser baseada em conceitos errados sobre o ser humano, quando grupos isolados e com interesses particulares influenciam os legisladores, tornando a lei um instrumento de espoliação, de interesses particulares e de abuso estatal.

Assim sendo, a concepção de justiça no debate em questão é criada, num primeiro momento, com base na identidade ontológica. Conforme vemos em Taylor (2000a), se formos convencidos de que o atomismo está essencialmente correto, então a ideia de justiça nos levará a pensar que o indivíduo deve ser liberto, a fim de exercer seu individualismo independente. Se, por outro lado, o holismo é verdadeiro, então o indivíduo deve urgentemente se conscientizar de que tudo o que ele faz afetará direta ou indiretamente o meio onde ele está situado e portanto, a condição dos demais. A questão da distribuição de bens que Taylor (2000a) comenta é a noção que é discutida por Sandel, em "*Liberalism and the Limits of the Justice*", onde comenta sobre a invocação de Rawls das "condições de Justiça" de David Hume. Sobre este texto de Sandel, Taylor afirma que:

De acordo com Hume, a justiça é uma virtude relevante quando há escassez e as pessoas não são movidas espontaneamente por vínculos de afeição à benevolência mútua. Onde a primeira não existe, não há sentido em dividir parcelas; onde esta última não existe, não há como convocar as pessoas a aceitar alguma regra de distribuição. E, mais do que isso, no segundo caso, tentar fazer entrar em vigor uma regra muito possivelmente provocará a ruptura dos vínculos existentes: insistir de maneira estrita em dividir despesas com um amigo é deixar implícito que os vínculos de benevolência mútua são de algum modo carentes ou impróprios. Não há maneira mais fácil de perder amigos. Do mesmo modo, a insistência em direitos claramente definidos pode criar distanciamento numa família próxima (TAYLOR, 2000a, p. 199).

Se a injustiça é ter mais daquilo de que se tem direito, então o ter menos do que se tem direito também será considerado injusto. Como David Hume defendia, o fato de se ter ou querer ter mais do que merece não seria em si um problema na situação de abundância, uma condição

em que não precisaria nem mesmo falar de justiça. Mas quando se tem menos do que merece, então há aí uma situação injusta. Mais uma vez, Taylor esclarece que:

A mesma tese sobre o impacto do ontológico emerge com muito mais clareza de uma das críticas centrais de Sandel a Rawls. Ele alega que o princípio da diferença igualitária de Rawls, que envolve tratar os talentos de cada um como parte dos recursos mantidos em conjunto em benefício da sociedade como um todo, pressupõe um alto grau de solidariedade entre os participantes. Esse sentido de compromisso mútuo só pode ser mantido por eus libertos que partilhem um forte sentido de comunidade. E, no entanto, as partes contratantes são definidas em larga medida como mutuamente indiferentes. Aqui mais uma vez fica nítido que o sentido do argumento, esteja ele certo ou errado, é definir as alternativas numa escolha importante. (TAYLOR 2000a, p. 200).

Podemos ver nas citações acima a influência de Rawls no debate liberal-comunitário. Rawls é autor altamente pertinente neste assunto. Na obra de Rawls, podemos ver que ele defende fortemente o posicionamento liberal, porém enfatiza que a sociedade deve estar unificada politicamente com base no sistema democrático de governo. Conforme o comentário de Zambam (2004, p. 44),

A concepção política contida nesse livro [Uma Teoria de Justiça] procura dar conta da estabilidade da sociedade democrática, caracterizada pelo pluralismo de cunho moral, político e religioso. Rawls entende a sociedade liberal unida na sua concepção política. A unidade da sociedade se dá em torno de um consenso sobreposto, balizado pelo princípio da tolerância que é a base da unidade social numa sociedade democrático-constitucional.

Zambam (2004) considera que Rawls propõe um liberalismo político com fundamento na justiça como equidade por estar preocupado justamente com a estabilidade das sociedades democráticas. Não basta conceber a sociedade como um conjunto de indivíduos que possuem diferenças conforme a individualidade de cada um, é preciso considerar a diversidade característica das sociedades democráticas a fim de alcançar a estabilidade política. Uma concepção de sociedade radicalmente atomista levaria à instabilidade devido à diversidade moral, o que seria nocivo à ordem social e até mesmo aos indivíduos. Como podemos perceber aqui, Rawls (2002) defende uma sociedade liberal onde o indivíduo considere os interesses dos demais no que tange a assuntos coletivos. É preciso haver um equilíbrio – se é que podemos utilizar este termo – entre o interesse individual e o coletivo. Rawls (2002, p. 4), elucida que

[...] a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto, numa sociedade justa, as igualdades de cidadania são consideradas invioláveis.

Portanto, a questão da liberdade individual deve ser protegida ainda que seja contrariamente ao interesse coletivo. Negar a liberdade individual em favor do coletivismo é uma posição autoritária. Mas, apesar de isso ser uma verdade defendida e aceitável, devemos reconhecer que a ênfase na liberdade de forma radical e irreduzível pode levar ao atomismo e, conseqüentemente, ao egoísmo ético. O problema que podemos encontrar nesta linha de pensamento é que o indivíduo pode querer se sobrepor segundo a sua conveniência em detrimento dos outros e de toda a sociedade.

Para resolver este problema, Rawls (2002) vai trabalhar o conceito de vida em sociedade considerando a primazia da liberdade individual em uma sociedade perfeitamente organizada, onde vigora uma política de justiça compreendida como equidade. O que se entende por justo deve ser aplicado a todos os indivíduos dentro de determinado contexto, distribuído de maneira imparcial. Neste sentido, segundo Rawls (2002, p. 504), uma sociedade bem organizada será

uma sociedade em que todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e cujas instituições sociais básicas satisfazem esses princípios, sendo esse fato publicamente reconhecido. Ora, a justiça como equidade é estruturada para estar de acordo com essa ideia de sociedade.

Esse modelo de sociedade exige a participação de todos e de forma igual nas decisões que são de interesse geral. Para Rawls (2002), a justiça como equidade se aplica pelo princípio da igual participação no processo constituinte que define as leis que deverão ser obedecidas e de definir o seu resultado final.

Taylor (2000a) defende que é perigoso tentar definir e impor regras de convivência que determinem como cada um deve agir a fim de manter a justiça. Existe um senso comum de moralidade baseado no sentimento de solidariedade próprios do ser humano que podem ser enfraquecidos no momento em que se definem regras heterônomas. Assim, “tentar definir e pôr em vigor de maneira detalhada alguns de nossos sentimentos comuns sobre a igualdade pode enfraquecer o senso comum do compromisso moral e da solidariedade mútua de que surgem esses sentimentos” (TAYLOR, 2000a, p. 200). Por isso é possível conciliar o pensamento de Rawls com Taylor neste sentido. Se ninguém pode impor nenhuma regra ou lei a ninguém que esteja discordando delas, então é necessário que cada indivíduo participe igualmente das decisões coletivas e que estas sejam definidas com comum acordo. É o que almeja ser alcançado pelo “véu da ignorância”, de Rawls (2002). Se algo referente à justiça e regras de convivência deve ser instituído, deve-se instituir com base nas preferências, particularidades e conveniências de todos os indivíduos, de modo que favoreça a todos, considerada todas as condições humanas

possíveis dentro de uma sociedade organizada. Isso vale tanto para indivíduos isoladamente, quanto para grupos que almejem impor suas convicções ao restante da sociedade.

### **4.3 O Papel do Estado no Debate Liberal-Comunitário**

A justiça é um conceito que não pode ser concebido apenas no campo teórico, é necessário que ela seja praticada e garantida. A Teoria Contratualista considera necessária uma instituição pública e soberana que garanta os direitos e promova a justiça e puna a injustiça. Essa instituição é denominada de Estado, uma instituição que, por definição, seja imparcial, pública, que não tenha vínculos com as partes envolvidas, de modo a garantir a equidade. Sem um Estado, ocorrem abusos da parte dos mais fortes ou mais favorecidos e isso seria prejudicial para o bem da sociedade. Sandel (2009) se preocupa com os abusos que por ventura possam ocorrer, por exemplo, no sistema de livre mercado quando existe a obrigatoriedade de compra num contexto de alta demanda. É de comum entendimento que o livre mercado promove a liberdade de cada profissional comerciante de vender o que quiser pelo preço que lhe convém e a liberdade dos consumidores para que possam comprar o que quiserem, se quiserem e onde quiserem. Bem, este modelo funciona em situações normais do cotidiano em que ninguém é forçado a comprar onde não queira, sendo livre para consumir onde mais lhe convém. Mas a preocupação de Sandel é com situações de calamidade pública. Sandel (2009) exemplifica com o evento do Furacão Charley, ocorrido na Flórida em 2004. Em virtude desse desastre natural, muitas pessoas ficaram em situação de calamidade, necessitando urgentemente de materiais de construção e mantimentos vitais para refazerem suas vidas. Neste contexto, os produtos mais procurados pelas vítimas sofrem reajuste de preços muito mais elevados do que no período anterior ao Furacão, devida à alta demanda, o que causou uma grande discussão a respeito de preços abusivos, pois a situação deixara as vítimas do Furacão sem opção, não sendo, portanto, uma situação de livre-mercado. Outros exemplos de Sandel é o uso do poder e de verbas públicas estatais para evitar a falência de empresas e bancos por parte dos governantes, como ocorreu nos Estados Unidos e que ocasionou uma crise econômica de proporções mundiais em 2008.

Essa discussão tem seu ponto mais elevado na questão da virtude, já que o que está em jogo é a ganância de quem cobra muito por algo que o consumidor é forçado comprar. Por outro lado, os defensores do preço abusivo alegam que isso traz mais benefícios do que prejuízos, uma vez que estimula fornecedores a produzirem mais os itens de maior necessidade naquele momento, inclusive de fornecedores de outras regiões. De qualquer modo, Sandel deixa claro que a discussão acaba chegando ao papel do Estado em tomar uma atitude com relação a isso,

surgindo, assim, o problema de deixar nas mãos do Estado em decidir sobre a própria virtude (nos casos exemplificados, da virtude com relação à economia):

A discussão sobre a virtude, em contrapartida, apoia-se na premissa de que a ganância é uma falha moral que o Estado deveria desencorajar. Mas quem deve julgar o que é virtude e o que é vício? Os cidadãos das diversas sociedades não discordam quanto a essas coisas? E não é perigoso impor julgamentos sobre a virtude por meio de lei? Em face desses temores, muitas pessoas sustentam que o governo deveria ser neutro no que diz respeito a virtude e vício; não lhe cabe tentar cultivar as boas atitudes ou desencorajar as más (SANDEL, 2009, p. 17).

Neste contexto, Sandel observa que uma das grandes questões em Filosofia Social e Política é saber se uma sociedade justa promove a virtude entre seus cidadãos ou os indivíduos devem ser livres para escolher suas próprias forma de viver, num sistema legislativo neutro com relação às concepções de virtude (SANDEL, 2009).

Dentro desta discussão sobre Justiça e a função estatal, Nozick (1991) sustenta que a convivência social se torna uma questão de princípios morais, os quais precisariam do Estado para manter a ordem social e fazer justiça. Valendo-se da Teoria Contratualista, Nozick defende que o Estado fora criado justamente para fazer valer esta ideia de justiça que promova a liberdade e a propriedade individual. O argumento oferecido por Nozick (1991) é baseado numa análise da evolução da sociedade e de suas instituições, culminando na supremacia da instituição estatal. É visível a necessidade de um ente com poderes plenos e com monopólio da força para fins de manter a paz na sociedade.

A filosofia moral arma o palco e estabelece as fronteiras da filosofia política. O que as pessoas podem ou não fazer umas às outras fixa os limites do que podem fazer através da máquina do Estado ou do que podem fazer para criar tal máquina. As proibições morais permissíveis que ela pode fazer cumprir constituem a fonte de qualquer legitimidade que tenha o poder coercitivo fundamental do Estado (Fundamentalmente o poder coercitivo é aquele que não repousa em qualquer consentimento da pessoa sobre a qual é aplicado). Esse fato cria a principal esfera de atividade do Estado, talvez a única esfera legítima (NOZICK, 1991, p. 20).

Em Nozick (1991), uma vez que há necessidade de se proteger contra terceiros e resolver conflitos de interesses, as pessoas criam associações de proteção, que são empresas contratadas pelos cidadãos para que os protejam. Para se ter efetividade, é necessário que todos os associados estejam sempre em prontidão para atender qualquer demanda. Como nem todos podem estar sempre de prontidão, são distribuídas as tarefas específicas para cada membro associado. Como as demandas crescem com o passar do tempo, é necessário separar um grupo de pessoas para executar estas demandas, até que tais funções acabam se profissionalizando.

Quando surgem várias associações de proteção, elas entram em concorrência e a “lógica” competitiva do mercado fará com que umas se sobressaiam e adquiram o chamado “monopólio da violência”, pois se impõem de forma a ameaçar as demais empresas que não são dominantes e sobre os indivíduos que violarem direitos de seus clientes. Cria-se, assim, o Estado em uma forma embrionária, que ele denomina de “*Estado Ultramínimo*” (NOZICK, 1991).

Esta criação toma forma e se aperfeiçoa ao mesmo tempo em que se torna indispensável a sua existência e os governados por ela se veem irremediavelmente dependentes dela, pois já não podem mais resolver litígios sem interferência de um ente com plenos poderes para fazer valer as decisões do julgamento. Sobre a coerção estatal, Nozick (1991, p. 29) observa que

Presumivelmente, o que leva as pessoas a usar o sistema de justiça do Estado é a questão do cumprimento final das decisões. Só o Estado tem poderes para impor uma decisão contra a vontade de uma das partes. O Estado não permite que alguém mais faça cumprir as decisões de outro sistema.

Este vai se tornar o grande problema existente entre a liberdade individual e a existência do Estado: é impossível existir Estado sem coerção. E onde há coerção, não há liberdade. Por outro lado, se não houver o Estado, dificilmente haverá justiça na instituição social e tais instituições, “por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas” (RAWLS, 2002, p. 4).

É digna de análise a posição de Bastiat neste assunto. Para ele, o governo estatal deve se manter instrumento de promoção dos direitos individuais basicamente elencados como direito à vida, à liberdade e à propriedade. Quando o Estado avança para outras funções além destas, ele se torna abusivo e injusto, traria infelicidade ao povo e permitiria os avanços sociais necessários ao bem comum. Para Bastiat, como fora dito anteriormente, fazer justiça significa garantir o direito individual natural à sua vida, às suas faculdades e à sua produção. Nas palavras de Bastiat (2010, p. 12), se esta fosse a base na qual alguma nação fosse constituída,

parece-me que a ordem prevaleceria entre o povo, tanto nos fatos, quanto nas ideias. Parece-me que tal nação teria o governo mais simples, mais fácil de aceitar, mais econômico, mais limitado, menos repressor, mais justo e mais estável que se possa imaginar, qualquer que fosse a sua forma política. E, sob tal regime, cada um compreenderia que possui todos os privilégios, como também todas as responsabilidades de sua existência. Ninguém teria o que reclamar do governo, desde que sua pessoa fosse respeitada, seu trabalho livre e os frutos de seu labor protegidos contra qualquer injustiça. Se felizes, não teríamos de atribuir tampouco ao governo nossos deveres, da mesma forma que nossos camponeses não lhe atribuem a culpa da chuva de granizo ou das geadas.



Portanto, se formos seguir a contribuição de Bastiat (2010), precisamos primeiro definir o papel do Estado e então limitá-lo a esta função. Dentro deste raciocínio, o Estado só estará fazendo bem a sua função se ele se limitar a cumprir apenas sua atribuição.

Com relação a noção de Estado, Taylor (2000a), por sua vez, faz uma consideração interessante sobre a relação entre o Estado e o indivíduo. Para que o indivíduo tenha uma relação saudável para com o Estado é necessária uma identificação mútua, para que se possa garantir e definir a liberdade individual. O regime de governo livre necessita de uma identificação patriótica mais profunda nos indivíduos. O indivíduo pertencente a um Estado não pode se considerar deslocado, isolado, de modo a não se compreender a si mesmo como parte integrante da jurisprudência estatal, sob risco de não se considerar livre, por mais que o Estado a que se submete promova a liberdade. Essa concepção se justifica pela definição tayloriana de que a participação do indivíduo na vida pública é parte inerente a uma sociedade livre. Um indivíduo livre teria participação ativa nos negócios públicos, de modo que sua opinião poderia interferir, direta ou indiretamente, na vida de todos os demais. O ideal patriótico evitaria conflitos de origem pessoal entre as decisões do ente estatal e os indivíduos alvo dessas decisões. Deste modo, os indivíduos livres teriam que inevitavelmente ter sentimentos e ações comuns entre si e entre o ente estatal. O raciocínio que se segue é de que a disciplina auto imposta que não seja oriunda de um raciocínio reflexivo sobre suas próprias convicções acaba tendo as mesmas consequências que um governo despótico aplicaria pelo medo, o que não se torna necessário pela identificação descrita. Assim, a liberdade promovida por parte do Estado é possível apenas pela profunda identificação patriótica dos indivíduos.

O raciocínio de Taylor provoca uma reflexão sobre a ideia dos liberais anarquistas. Se na sociedade totalmente democratizada temos o surgimento de regras e até mesmo leis criadas pela própria sociedade, então de qualquer modo teremos leis a serem seguidas. De fato, e, sobretudo numa sociedade pluralista, como a brasileira, é extremamente difícil entrar em consenso no tocante às regras padronizadas. Se o indivíduo criar suas próprias regras de conduta terá que abrir exceções para si mesmo, ou jamais poderá desejar a liberdade de seguir outro padrão de moralidade quando este lhe parecer mais conveniente. Quando se trata de moralidade coletiva, ou regras de convivência entre duas ou mais pessoas, em algum momento a vontade do indivíduo estará voltada para algum ponto que não seja permitido pelas regras estabelecidas. Qualquer que seja o conjunto de regras estabelecidas, elas sempre terão oposição e sempre haverá aqueles cujas preferências foram sacrificadas em prol de um acordo com os demais. No final das conclusões, mesmo em uma comunidade anárquica, haverá algum tipo de regra para que seja possível a subsistência dessa comunidade, assim, haverá uma restrição à liberdade de

igual modo que haveria na existência de uma instituição de função estatal, qualquer que seja a forma de governo. Nozick tinha plena convicção de que não é possível estabelecer o modelo de mundo ideal a todos os envolvidos. Nozick (1991, p. 324) declara:

Nosso tema aqui, contudo, é o melhor de todos os mundos possíveis. O melhor de todos os mundos possíveis para mim não será o mesmo para você. O mundo, entre todos os que posso imaginar, no qual preferiria viver acima de qualquer outro, não será exatamente o que você escolheria.

Daí a dificuldade que a teoria política libertária e anárquica encontra na prática. Embora inspiradora para os que desejam uma sociedade livre, ela terá que admitir, como vemos em Nozick, que nunca alcançará unanimidade de aceitação dos indivíduos.

Sobre o Estado, de modo explicativo, Nozick argumenta porque é justificável um Estado mínimo e injustificável um Estado mais extenso. O problema do Estado extenso é que ele torna possível a desigualdade política e favorece o uso do Estado para benefícios privados. Neste sentido, Nozick (1991, p. 294) considera que

É bem verdade que algumas pessoas ainda ansiarão por poder político, encontrando satisfação intrínseca em dominar os demais. O Estado mínimo é o que melhor reduz as possibilidades dessa tomada ou manipulação do Estado por pessoas que desejam poder ou benefícios econômicos, especialmente se combinado com um corpo de cidadãos razoavelmente alerta, uma vez que é o alvo minimamente desejável para tal tomada ou manipulação. Nada de importante pode ser ganho ao fazer-se isso, e o custo para os cidadãos, se isso ocorrer, é minimizado.

Os dois lados do debate neste sentido parecem concordar, em última análise, que é importante a existência do Estado, embora a função e os limites da ação do ente estatal estão longe de entrar em consenso.

#### **4.4 A Análise de Taylor sobre o Liberalismo**

A posição de Taylor sobre a realidade do Estado é inerente à sua crítica ao atomismo. Para Taylor (1992) Atomismo é a doutrina contratualista do século XVII que defende a primazia dos direitos individuais. O atomismo hoje é defendido por liberais individualistas como Nozick, sob o nome de "individualismo". Este, aliás, é o objetivo de Taylor (1992): comentar e refutar algumas coisas que ali são ditas. Para os atomistas, o homem é plenamente capaz de exercer sua autonomia, não há uma necessidade real e inerente à natureza humana uma convivência de sociedade e nem de um Estado. Enquanto os defensores do comunitarismo afirmam que o homem é um animal social tão somente por que o indivíduo não é autossuficiente, os atomistas afirmam exatamente o contrário, que o indivíduo humano é autossuficiente. O direito de homens e mulheres é baseado em suas capacidades morais, não apenas aquelas que cada um

possui naturalmente, mas também aquelas que podem e devem ser desenvolvidas. Isso porque "homens e mulheres são seres que exibem qualidades que são dignas de respeito" (TAYLOR, 1992, p. 33, tradução nossa), significando que o direito individual não está baseado em valores transcendentais ou no valor do indivíduo humano enquanto ser humano, mas nas atividades por eles desenvolvidas e na sua capacidade moral. Não é transcendente, no sentido de que dependa de uma realidade ou Ser superior e separado da natureza, mas existe pela natureza humana e pelo potencial moral próprio da essência humana, mesmo que o gozo dessas capacidades não seja plenamente disponível, como no caso de indivíduos que possuam alguma limitação física e mental. O fato de que atribuímos direitos a pessoas mentalmente incapazes, em coma ou com qualquer outra limitação se deve ao nosso senso de que tais capacidades de desenvolvimento moral é parte inerente a uma alma imortal, que não é afetada por limitações físicas e temporais. A humanidade dessas pessoas "não pode ser erradicada" (TAYLOR, 1992, p. 34, tradução nossa). O valor moral de cada capacidade é tirado exatamente da necessidade humana oriunda dos desejos, sua sensibilidade à dor, seu zelo pela liberdade. As capacidades possuem valor moral no sentido de que atendem a necessidade moral da sociedade.

Ora, a capacidade de exercitar o potencial moral envolve a possibilidade do liberalismo. A questão fundamental aqui é que a liberdade defendida pelo extremo do liberalismo é a de que cada indivíduo possa escolher o seu próprio meio de vida. Segundo Taylor (1992), ao se deparar com o sentimento de aversão a algum dever, os liberais apelam para a ameaça de restrição da liberdade para se manterem livres de qualquer obrigação. Assim, isentam-se de qualquer julgamento moral a respeito de suas atitudes e escolhas. O problema dessa visão, segundo Taylor (1992), é que defender tal posição implica defender a capacidade humana de fazer escolhas livres, ignorando fatores de interferência na escolha individual, como medos, preocupações, emoções, superstições, costumes, etc. O ser humano, na visão de Taylor (1992), não é um ser autossuficiente, nem é plenamente capaz de viver totalmente independente de outros. Somos sujeitos a interferências exteriores, as quais não dependem de nós, e que alteram nossa capacidade de escolha e de julgamento. Tais situações são imprevisíveis e muitas vezes surgem nos momentos em que mais necessitamos de lucidez para tomar alguma decisão. O argumento atomista ignora este fato da natureza humana. Além disso, as capacidades de autodomínio, escolhas, faculdades mentais próprias da maturidade são capacidades adquiridas em função do convívio em sociedade e suas obrigações daí resultantes. Mas, se a tese social (anti-atomista) é verdadeira (e tudo indica que é, pois a própria noção de "direito" implica a concepção de uma sociedade), a doutrina da primazia de direitos (atomista) é, por conclusão lógica, falsa, pois para a convivência em sociedade é necessário a obrigação de a ela pertencer

(TAYLOR, 1992). É importante frisar que tal obrigação não é imposta pela autoridade ou liderança, mas pela própria natureza humana. Somos dependentes dos pais ou de outro adulto quando nascemos e dependemos de uma sociedade de mercado onde compramos e vendemos para sobreviver. Não faz sentido a vida de um indivíduo que não conviva em função de relações intersubjetivas. E é na convivência que adquirimos as capacidades morais necessárias para a ordem da própria convivência, capacidades morais estas que dão motivo aos direitos individuais. Portanto, dirá Taylor (1992), é incoerente o que faz a doutrina da primazia dos direitos, ao afirmar a primazia dos direitos e ao mesmo tempo negar que a sociedade seja uma imposição ou considerá-la como um fato opcional e defender que o homem é naturalmente capacitado para viver isoladamente num sentido atomista de sociedade. Desenvolvemos capacidades morais individuais dentro do convívio de uma sociedade. Tais capacidades, no entanto, uma vez desenvolvidas, jamais podem se perder. Mesmo que essa sociedade em que vivemos seja extinta, jamais perderemos ou seremos privados de nenhuma capacidade nela desenvolvida. Mas, dirá Taylor (1992, p. 36, tradução nossa), "ao afirmar nossos direitos ao ponto de destruir a sociedade, devemos ser privados de tudo aquilo que se segue do exercício da mesma capacidade", porque afirmar ou reivindicar um direito é algo que só faz sentido no contexto social. O direito é baseado em uma convicção moral que depende da sociedade para existir. Se a convicção moral é relativizada ao indivíduo, de modo a depender somente dele e para ele, o próprio direito ou mesmo a noção de direito se torna irrelevante. De igual modo, não poderíamos afirmar a primazia do direito individual sem comprometer o próprio indivíduo com suas capacidades morais individuais. Taylor (1992), assim, deixa claro e evidente que, se a sociedade for destruída, destruída também será a capacidade do indivíduo de exercer a capacidade moral que me lhe dá o direito ao qual reivindica. Negar a sociedade é negar o próprio indivíduo.

Mas, mais do que isso, a questão é ainda mais profunda se considerarmos situações de incapacidade temporária. Ao afirmarmos que o direito é fruto do que a pessoa pode ou não fazer segundo sua capacidade moral, estamos afirmando que aqueles que se encontram em coma em algum hospital, ou submetido ao procedimento de "usar um equipamento que tire toda a tua personalidade e memórias e fornecesse outras diferentes" (TAYLOR, 1992, p. 37, tradução nossa), continua portador de direitos, sobretudo o direito à vida. Tal indivíduo, nessas condições, estaria seguro do seu direito a vida, pois se mantém vivo, porém perderia todas as funções e toda a capacidade de exercer sua moralidade. Ora, se o direito não for oriundo do potencial humano inerente à natureza humana do indivíduo, se existe simplesmente por aquilo que o indivíduo pode fazer efetivamente, conforme o que ele estaria habilitado a fazer, não

somente como potencial, mas como pleno exercício e limitado as suas capacidades psicomotoras, aqueles que foram incapacitados de exercer qualquer atividade, mesmo que temporariamente, perderiam os direitos que viessem a surgir.

O direito e o exercício dele, portanto, só faz sentido em um contexto social. Assim, afirmar um direito significa afirmar uma realidade social. Taylor (1992) deixa claro que um homem até pode viver isolado e sozinho, mas não é um ambiente adequado à natureza humana. Cada indivíduo tem potencial para sobreviver num ambiente desprovido de outros seres humanos, entretanto, o homem é “um agente de desejos, sensível à dor” (TAYLOR, 1992, p. 39, tradução nossa). Essas, entre outras características próprias da natureza humana, que o fazem ser dependente de outros indivíduos na satisfação de seus desejos são inegavelmente os fatores que conduzem o homem à organização social. Nesse sentido, não somos autossuficientes e é por isso que a sociedade nos é uma imposição natural, não uma imposição meramente humana, artificial e forçada. Indivíduos precisam naturalmente de outros para se desenvolver enquanto seres humanos, para desenvolver habilidades morais que não poderiam no caso de se isolarem ao extremo. Antes do indivíduo se tornar um indivíduo autônomo, foi necessário desenvolver tais capacidades que possibilitassem sua autonomia. Possivelmente, um indivíduo pode ter desenvolvido capacidades de viver de forma autônoma e um atomista poderia até mesmo argumentar que a tendência evolutiva da humanidade culminará na forma atomista de sociedade. Mas, é preciso admitir, antes de tê-las desenvolvido a contento, foi necessária a convivência com outras pessoas. Apesar disso, se a evolução é contínua e infinitamente progressiva, sempre haverá a necessidade do convívio social para que as habilidades humanas, sobretudo as habilidades morais, possam ser desenvolvidas. Geralmente, essa convivência inicialmente ocorre na própria família, que é também uma pequena e mais primitiva forma de sociedade.

Outros fatores que proporcionam a autonomia do indivíduo são os conhecimentos científicos, matemáticos, filosóficos, entre outros. Tais conhecimentos inspiram a noção e o desejo de liberdade e autonomia e nem sempre são aprendidos no seio familiar, mas são desenvolvidos na comunidade de pesquisa. Não somente isso. O conhecimento deve ser articulado. Os grandes conhecimentos da humanidade, seja em Filosofia, seja em qualquer outra área, fazem parte dos bens articulados. O conhecido é passado de geração para geração, num processo onde a geração presente desenvolve o que foi produzido na geração passada e a geração futura desenvolve o que foi aprendido na geração presente. Essa continuidade da pesquisa que passa de geração para geração só é possível porque existe uma sociedade organizada que protege e incentiva a pesquisa. Tratamos dessa concepção tayloriana quando

falamos sobre a articulação do Bem e o Bem constitutivo. Os conhecimentos necessários para que um indivíduo se torne autônomo faz parte dos bens articulados e constitutivos, que se faz uso até mesmo pelos atomistas.

Vemos mais claramente os efeitos do liberalismo na sociedade moderna no tocante à crença religiosa aberta e do livre pensamento, nesta era contemporânea que Taylor nomeia de "uma era secular". Na sociedade que possui uma concepção secular de religiosidade, vemos como o secularismo começa e se mantém sob a égide do livre pensar e do livre crer. Para Taylor (2010), a sociedade contemporânea se caracteriza pela secularização do Estado e da sociedade, e, além disso, a secularização do próprio homem. Esse desapego à noção do transcendente tornou a própria instituição religiosa uma instituição secularizada, pois a negação de uma transcendência religiosa do homem caracterizou também a religião como religião secularizada. Ora, a origem dessa secularização generalizada nada mais é do que o chamado liberalismo teológico que tem cada vez mais tomado conta dos púlpitos, onde o ensino das escrituras e a meditação no transcendente deu lugar a filosofias humanistas. Entretanto, o que precisamos destacar é que Taylor (2010) considera que o desengajamento do religioso promove uma benevolência impessoal do *Self* liberal. Com isso, Taylor está afirmando que o liberalismo religioso não significa frieza ou apatia com relação aos problemas do mundo, mas, pelo contrário, promove um senso de justiça que incluía compaixão altruísta. Isso ocorre por que há uma tendência natural do homem em se opor e combater o mal em qualquer de suas manifestações, fazendo o possível para amenizar o sofrimento de outrem e impedir que mais indivíduos venham a cair no mesmo estado de sofrimento. Entretanto, isso nem sempre é possível devido a circunstâncias que fogem do campo de controle do indivíduo. Quando não é possível extinguir, amenizar, ou evitar o sofrimento alheio, o indivíduo se "distancia" dele por meio de atitudes que dão um pano de fundo menos incômodo esteticamente.

A partir dessa descrição do cenário secular, Taylor trata do pano de fundo do ideal religioso do homem moderno. Neste pano de fundo está caracterizado o *self* moderno que Taylor descreve como "*secularizado*". Com isso, Taylor (2010) trata da situação da sociedade secularizada e como isso ocorreu. O florescimento do pensamento humano autônomo como ideal para um mundo mais justo e igualitário foi uma alternativa a regimes ditatoriais e despóticos. A fim de se opor a regimes totalitários e promotores de guerras, o homem moderno se preocupou em elaborar um sistema de pensamento que excluísse qualquer condição que o tornasse dependente de alguém superior a ele, na busca pela autonomia. Segundo Taylor (2010), essa busca também acabou por derrubar a busca num Ser Transcendente e Perfeito do qual o homem fosse dependente. Neste sistema de pensamento, não precisamos de alguém

transcendente a nós que poderia nos salvar, o homem seria capaz disso. A partir dessa concepção, toda a produção intelectual se direcionou para a secularização do saber. Este pensamento é que se tornou o pressuposto básico de toda a busca científica e os debates éticos, ou, a discussão envolvendo assuntos de interesse acadêmico. A partir do momento em que se abriu espaço para o liberalismo, cada indivíduo se torna uma voz ativa na sociedade e um expoente de ideias que se disputam entre si. Vivemos em um ambiente em que cada pensador procura expor seu pensamento, cada um de seu ponto de vista, um ambiente de pressões cruzadas, que, no fundo, é um ambiente de afirmação do indivíduo. Especialmente relevante é o destaque que Taylor dá com relação à proteção exagerada do "eu" no sentido cartesiano onde esse "eu" protegido se vê cada vez mais como indivíduo. O encontro da diversidade de pensamentos com relação a religião, incluindo aqui o ateísmo, gerou um ambiente de discussões onde se tenta valorizar seu pensamento religioso – e, por consequência, moral – para se estabelecer um sistema social que abrangesse a todos, ou, quando não for possível abranger a todos, que estabeleça o seu, não o do outro (TAYLOR, 2010).

Entretanto, Taylor comenta que o resultado dessa busca por afirmar as próprias convicções que é o estabelecimento de universais humanos como alternativa para a paz social. Dirá Taylor (2010, p. 793), "estamos diante de diferentes tradições espirituais em que são iniciadas na história novas formas que capturam a lealdade das pessoas e conferem um dado formato à sua sede espiritual". Neste ponto, Taylor enfatiza que tanto a fé como o humanismo têm algo a contribuir pela paz ideológica, desde que haja um combate à prepotência de ambos os lados.

Ambos os lados precisam de uma boa dose de humildade, isto é, realismo. Se o encontro entre fé e humanismo é conduzido nesse espírito, verificamos que ambos os lados estão fragilizados, e a questão é reformulada de uma nova maneira, não em termos de quem tem o argumento decisivo final em seu arsenal – deve o cristianismo acabar com o florescimento humano? Ao contrário, ela aparece como uma questão de quem pode responder de modo mais profundo e convincente para o que são afinal os dilemas mais comumente sentidos (TAYLOR, 2010, 788).

Com isso, não se está afirmando que um deva rejeitar o outro, mas pelo contrário, está se buscando complementar. A afirmação de Taylor neste sentido demonstra uma visão positiva com relação ao liberalismo, haja vista que a aceitação das diferenças individuais, sobretudo em questões religiosas, torna o homem mais tolerante com relação aos outros. O humanismo veio para unificar, de certo modo, as diferenças religiosas, mais do que o sincretismo religioso. Sincretismo mistura as crenças religiosas, o que acaba por negar a identidade da crença, perder suas origens pelo esquecimento, e formar uma nova fé, sincrética. O humanismo não é assim.

No humanismo, a preocupação não está voltada para adoração ou culto a um ser transcendente, (como ocorre no caso do sincretismo) mas a preocupação é única e exclusivamente voltada para o bem-estar do ser humano. Por meio da caridade, da autoajuda, das políticas sociais, o homem se esforça com e para si mesmo, enquanto humanidade. O humanismo, dirá Taylor, só surgiu e se afirmou ao oferecer um caminho para a prática da caridade, ou do "amor *ágape*" que o Cristianismo tanto enfatiza. Considerando isso, Taylor demonstra que o liberalismo religioso é uma busca pelo universal em questões de fé, prática e conhecimento.

Nenhum de nós se encontra no ponto de vista do universal. Nosso apego à nossa própria fé não pode derivar de uma busca universal de todas as outras a partir das quais concluímos que esta seja a correta. Ele pode advir somente da nossa ideia de seu poder espiritual interior, disciplinado pelos desafios que teremos tido de enfrentar de outras fés (TAYLOR, 2010, p. 793).

Estas afirmações de Taylor, e o que ele vai desenvolver a partir dessa realidade secularizada, mostra claramente sua convicção acerca do liberalismo. A secularização pode ter feito o homem se esquecer de buscar uma realidade transcendental, isso pode ter feito que se esquecesse da origem de suas convicções morais, mas ao mesmo tempo conduziu o pensamento humano no sentido de elaborar uma tese moral que abrangesse a diversidade entre os indivíduos. A preocupação e as ações práticas que daí surgem atendem a necessidade humana para subsistência. Se no início da era cristã muitos se convertiam devido à hospitalidade recebida, quando encontravam entre os cristãos um ambiente caridoso, principalmente no trato entre as mulheres e os mais fracos, na era secularizada muitos tendem a aceitar e colaborar com o ideal humanista pelos mesmos motivos. Não entraremos em questões de avaliar se sua posição é correta ou não, mas parece ter ficado evidente que Taylor se coloca favorável a um ambiente social onde haja tolerância religiosa e uma busca pelo universal moral a partir do convívio e do diálogo com pensamentos religiosos diversos. Tal condição é imprescindível para que haja paz mundial.

A secularização, a que Taylor se refere, ocorre inclusive na Igreja Cristã e nas religiões em geral. O mundo civilizado tornou a vida em convivência com o mal um grave problema de convívio. Religiosos lidam com o sofrimento de forma mais suportável do que descrentes, pois a ideia de que tudo se explica e se compreende com base nos pressupostos transcendentais relativos à teodiceia revelados em profecias escatológicas produzem empatia, apesar dos diversos mandamentos acerca da caridade e do cuidado com os fracos e pobres. Esta, aliás, é uma das condições do homem religioso com relação ao mal, isto é, amenizar o sofrimento por meio das práticas caridosas descritas nos mandamentos religiosos. Mas a busca por combater o



mal de forma mais enfática foi uma guerra comprada pelos secularistas modernos. A busca pela solução do mal enquanto um combate contra tudo o que se opõe e prejudica a humanidade e nega a liberdade individual se torna uma das tarefas do homem moderno numa sociedade secularizada. O homem moderno secularizado, ao contrário do religioso, não possui explicações que o ajudam a compreender os motivos do sofrimento humano. Essa preocupação é atormentadora a ponto de se tornar insuportável presenciar o mal sem poder fazer algo a respeito. Com isso, dirá Taylor (2010), que na falta de saber lidar com o problema a tendência é se distanciar dele. Quando isso ocorre, o indivíduo secularizado tende a se afastar e isolar deste mal, numa tentativa de encontrar uma válvula de escape para um problema que não tem solução. Existem várias formas de se distanciar desse sofrimento, como se alienar das notícias ao redor do mundo, desviar de ruas onde vivam pessoas indigentes, habitar áreas afastadas de favelas, etc. Taylor chega a dizer que temos nos tornado bons em amenizar nossa preocupação para com essas pessoas dizendo que elas "não são realmente como nós, que talvez elas realmente não se importem com a pobreza, [...] ou talvez, sejam ruins, sejam más e mereçam isso; ou [...] trouxeram isso para si em razão de sua preguiça" (TAYLOR, 2010, p. 795). Há, porém, o lado positivo de fazer o bem quando nos sentimos capazes disso. Nos distanciamos daquilo que nos faz sofrer, nos distanciamos daqueles que sofrem e nada podemos fazer. Mas naquilo em que somos capazes, que está ao nosso alcance e no que podemos agir, agimos. Mas não significa que estejamos fazendo algo visando uma vida eterna como recompensa das boas ações caridosas, nem que o fim do sofrimento alheio seja o nosso objetivo último. Estamos apenas preocupados com o melhoramento do ambiente em que vivemos e quando isso não é possível criamos um afastamento da nossa consciência para o desengajamento, isto é, um bloqueio seletivo, que surge para amenizar em nós o peso de conviver com uma situação da qual não temos controle.

O lado positivo, o que esse distanciamento preserva, é a ideia de si mesmo como um sujeito desengajado, movido por benevolência impessoal; o *self* liberal, benevolente em relação a toda a humanidade, mas nos limites do razoável e do possível, é capaz de enfrentar os fatos do sofrimento e do mal inevitáveis e descartá-los interiormente. Temos de ser capazes de enfrentar essas coisas; por isso nossa hostilidade para com a esperança cristã. A satisfação pode surgir da capacidade de ordenar o mundo até certo ponto, de produzir algum bem. Essa ideia de eficácia estabelece a identidade do sujeito desengajado benevolente, e mostrá-la como respeitável justifica o bloqueio (TAYLOR, 2010, p. 796).

Neste ponto, o liberalismo teve raízes semelhantes ao socialismo, visto que a postura desengajada tende a ser benevolente. Aqui parece existir uma semelhança de propósitos entre liberalismo e socialismo, ao menos em teoria: ambos almejam o bem-estar social. O

Liberalismo se preocupa com a liberdade e manifestação da vontade de cada indivíduo, ao passo que o Socialismo se preocupa com o bem-estar da sociedade como um todo. A grande verdade é que a preocupação com o bem-estar da pessoa humana é bem presente em ambas as teorias. A diferença entre essas duas visões é que no socialismo a tentativa de exercer a autoridade máxima ocorre de forma tirânica (como no caso específico do socialismo bolchevique), postura esta que não é compatível com o liberalismo. Como alternativa ao autoritarismo socialista, cuja justificativa para exercer o poder e convencer a todos de que a sua necessidade é justamente a benevolência para com os mais pobres, o liberalismo humanista surge, mesmo até para responder aos anseios de uma sociedade que desencantou da esperança no transcendental e precisa resolver os próprios problemas.

#### **4.5 A Ontologia Social de Taylor**

Dentro da visão liberal temos a experiência de encontrar a diversidade de pensamento em diversas questões. Na ontologia social não é diferente. Na comunidade filosófica encontramos muitos sistemas de pensamento sobre a essência do homem e da sociedade. Taylor discute a relação entre as diferentes posições ideológicas a respeito da ideologia social. E de fato, há a possibilidade de se mesclar os diferentes conceitos, tornando complexo o debate e impossibilitando o raciocínio meramente binário de rotular um filósofo como liberal ou comunitário, como se não houvesse tal complexidade nos argumentos. Dado que os termos se referem a questões diferentes, é perfeitamente possível formar sistemas de pensamento através do arranjo diferente de termos. Por exemplo, atomismo e holismo são termos que se referem às relações sociais e discutir sobre isso envolve discutir se existe de fato a necessidade de relacionamentos. Do mesmo modo, individualismo e coletivismo se referem às questões de identidade e formação da identidade, enquanto que os termos liberalismo e comunitarismo se referem a questões éticas e jurídicas. Um pensador pode formar e identificar seu sistema de pensamento pelo arranjo que ele faz com esses termos. Não somente isso, mas o conceito que se tem de cada termo, dada a complexidade de se definir o que cada pensador entende por cada um desses termos, precisa ser cuidadosamente estudado para não se compreender erradamente. Sobre isso,

Cada posição do debate atomismo-holismo pode ser combinada com qualquer posição do debate individualista-coletivista. Há não apenas individualistas atomistas (Nozick) e coletivistas holistas (Marx), mas também individualistas holistas (Humboldt) - e até coletivistas atomistas, como no caso da utopia programada, um verdadeiro pesadelo, de B. F. Skinner, "além da liberdade e dignidade" (TAYLOR, 2000a, p. 201).

Com o recorte feito na citação acima, caminhamos para a compreensão da ontologia social de Taylor, o qual se identifica com o individualismo holista de Humboldt. O pensamento de Taylor exposto a partir da citação a cima, no texto que se segue dali, juntamente com toda a argumentação contida na obra de Taylor compreendida sistematicamente, podemos perceber a identificação de sua concepção liberal de teoria social, de afirmação da noção de indivíduo relacionado com o meio social. Entretanto, Taylor se preocupa com o significado que o termo "liberalismo" passou a significar, sobretudo porque traz a conotação de desinteresse e onde o direito tem mais valor do que o bem, onde a sociedade deve satisfazer as exigências individuais e viver em função delas<sup>10</sup>. Como sabemos, os termos utilizados nesse debate podem adquirir conceitos diferentes, embora possuam a mesma estrutura. Com o termo liberalismo não foi diferente. Mas, mesmo o termo liberalismo pode sofrer significados ainda mais diferentes. Pode ser compreendido no sentido econômico, na medida em que se opõe à teoria marxista e keynesiana de economia, mas também pode ser compreendido no sentido religioso, em oposição à ortodoxia e no sentido moral, em oposição ao conservadorismo. Para a compreensão da abordagem tayloriana, não é necessário conhecer e compreender com exatidão esses termos, mas é preciso que fique claro que não podem ser utilizados como polarização binária com os termos opostos, como preto e branco. Em Taylor, os defensores de uma posição podem concordar com os defensores da outra em algumas questões. Mais profundo do que isso, Taylor (2000a) afirma que há mais pontos em comum entre eles do que pontos de divergências. Entretanto, a preocupação de Taylor com o significado do termo "liberalismo" tem adquirido conotações libertinas, onde tudo é permitido e nada é proibido. É o chamado liberalismo procedimental, não no sentido de ideal de liberdade defendido pelos liberais clássicos.

Taylor é favorável à liberdade, porém, liberdade no sentido oposto ao despotismo. No despotismo há um extremo de ausência de liberdade a ponto de os direitos individuais praticamente desaparecerem. Qualquer forma de despotismo deve ser evitada. Mas não significa que devemos idealizar a sociedade livre de regras a serem seguidas. É necessário um acordo social para que haja paz e ordem. Na verdade, é uma posição de coerência com a natureza humana e sua dependência entre um indivíduo e outro, contudo, enfatizando a liberdade, a qual nunca pode ser negada sem um justo motivo. O indivíduo é livre para pensar

---

<sup>10</sup> Vale aqui lembrar que o termo "liberalismo" na língua inglesa, língua materna de Taylor, não tem exatamente o mesmo significado que no português brasileiro, haja vista que "*liberalism*", na América do Norte, é a linha de pensamento que defende ideais como o abortismo, feminismo, legalização das drogas entre outras, e não o que significava o liberalismo clássico e econômico da escola austríaca.

e se expressar, mas deve considerar seu vínculo com a sociedade. Por isso Taylor se identifica com o individualismo holista.

## CONCLUSÃO

O objetivo principal desta pesquisa foi expor a argumentação que Taylor utiliza na sua concepção sobre a noção do indivíduo e destacar o que este autor tem a dizer a respeito do indivíduo considerando compreender a natureza do indivíduo na sociedade segundo de Taylor. Neste contexto, obtemos que a ontologia social de Taylor se identifica com o individualismo holista, embora não pareça claro que este termo seja adequado, pois é necessário considerar o que Taylor afirma sobre cada questão específica, não simplesmente o termo com o qual se identifica. A natureza humana é social no sentido de que não somos autossuficientes, nem podemos satisfazer todas as nossas necessidades estando sujeitos ao isolamento. Entretanto, é verdade que Taylor admite ser possível para seres humanos viverem isoladamente, no caso de um naufrago que precisa sobreviver em uma ilha deserta enquanto aguarda por resgate. Mas isso não significa que o ser humano fora feito para a vida no isolamento. A natureza humana não permite o isolamento total e permanente, devido a condições que exigem a convivência com outras pessoas. As paixões e ambições, a sensibilidade à dor, a necessidade de se proteger dos perigos da natureza, são condições que só podem ser satisfeitas no convívio social. O indivíduo é plenamente realizado quando convive com outros, e a argumentação de Taylor com relação à necessidade do convívio social é facilmente perceptível na ética da autenticidade e na política do reconhecimento. Mesmo vivendo no ambiente urbano de uma metrópole, é possível que alguém se isole de todos ao afirmar sua individualidade acima de tudo. No entanto, tal sujeito jamais experimentará a plena satisfação nem mesmo o desenvolvimento como pessoa, pois o progresso individual, assim como o desenvolvimento de toda a sociedade, depende do relacionamento subjetivo para isso. Nesse sentido, negar a sociedade e dela se isolar significa negar o próprio indivíduo, pois o isolamento significa se abster de elementos próprios da constituição do próprio indivíduo.

Talvez a maior contribuição desta pesquisa tenha sido a constatação de quão limitador é a tentativa de classificar um grande pensador em uma categoria fechada e pronta. Se mesmo Taylor não parece se preocupar em definir o seu pensamento como liberal ou como comunitário, mas se dedica a expor o seu pensamento social e afirmando aquilo que assente ou dissente dentro do debate, é porque essa classificação não é tão importante quanto o próprio argumento de ideias. Por esta razão, foi necessária a leitura de sua ontologia por um viés específico, a saber, pontuando o que Taylor afirma sobre o indivíduo dentro de seus conceitos mais abrangentes, como o *Self* e o Bem.

Assim, vimos, no primeiro capítulo, que o conceito de *Self* em Taylor pode ser definido pela identidade do sujeito moral, porém esta identidade está vinculada ao conceito de Bem que

tal indivíduo busca, visa, almeja, procura. *O Self é o sujeito moral que se afirma na busca pelo Bem.* O conceito de Bem para o indivíduo define sua identidade. Também vimos as diferentes classes de bens, pois compreendemos, com base no argumento de Taylor, que há bens individuais e sociais e ainda os bens intrinsecamente – ou irredutivelmente – sociais além dos conceitos de política do reconhecimento e a ética da autenticidade. Estes conceitos somente são compreendidos quando se observa a condição do indivíduo em meio à sociedade. Compreendemos, a partir dessa leitura, que conhecer a natureza da identidade individual do *Self* é importante para desenvolver uma teoria social, haja vista que compreender a sociedade como um todo exige compreender o indivíduo componente.

No segundo capítulo, vimos a leitura da história da Filosofia, que Taylor desenvolve de forma bastante breve, visto que o objetivo era somente explicitar as principais influências que resultaram na formação da identidade do homem moderno, não sendo, obviamente, possível comentar exaustivamente sobre toda a história da filosofia e relacioná-la com a história da humanidade como um todo. Entretanto, a informação arrolada nos permite perceber o desenvolvimento e fortalecimento da noção de indivíduo na Filosofia e sua influência no liberalismo humanista moderno. O individualismo, que se origina no momento em que o homem toma consciência de si, vai se desenvolver conforme se desenvolve a própria produção filosófica, tendo em vista que o individualismo se torna mais forte a cada revolução do pensamento e descoberta científica. Taylor, assim, conclui que o período contemporâneo é resultado da Filosofia Iluminista e Romântica, como produto do desenvolvimento dos pressupostos humanistas e secularizados próprios desse período, assim como a modernidade é resultado da oposição aos pressupostos religiosos do período medieval, enquanto que este foi marcado pela influência do Cristianismo e da Filosofia grega.

Por fim, no terceiro e último capítulo entramos no debate liberal-comunitário, procurando conhecer uma pequena parte deste longo debate, a fim de situar Taylor no contexto das discussões filosóficas em torno da ontologia social e mostrar qual a sua contribuição para o debate. Deste modo, vimos que tanto o indivíduo quanto a sociedade possuem sua importância para a subsistência de um e de outro: assim como a sociedade é composta de indivíduos, cada indivíduo necessita da sociedade, pois é por ela formado e é por ela identificado. Nisto consiste o individualismo holista, é na sociedade que o indivíduo pode ser reconhecido enquanto indivíduo ao passo que a compõe, numa relação reflexiva.

Na leitura que fazemos de Taylor vemos que é importante que cada indivíduo busque afirmar sua individualidade, buscando a autonomia e trabalhando na sua evolução enquanto ser humano, tudo isso limitado às condições básicas de convivência em sociedade, sem a qual a

afirmação individual é impossível. É importante, portanto, que cada indivíduo busque se tornar uma consciência autônoma, pensador independente e livre. Taylor se coloca na defesa do sistema que enfatiza a liberdade, o livre-mercado e a livre manifestação do pensamento, ao mesmo tempo em que se coloca contrário a tudo aquilo que venha a comprometer a liberdade de alguma forma, seja da parte da sociedade, seja da parte de outros indivíduos.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 3. ed. Brasília: editora universidade de Brasília, 1985.
- BASTÍAT, Frédéric. **A lei**. 3ª ed. São Paulo: instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010. Disponível em: <<http://www.mises.org.br/files/literature/A%20Lei%2020miolo%20capa%20brochura.pdf>>. Acesso em 08 mai. 2015.
- BÍBLIA português. **Bíblia de estudos de Genebra**. Versão Almeida revista e atualizada. 2. ed. São Paulo: cultura cristã, 2009.
- CARVALHO, Guilherme. **Herman Dooyeweerd, reformador da razão**. In: DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**. São Paulo: Hagnos, 2010. Disponível em: <[http://www.hagnos.com.br/imgextras/crepusculo\\_do\\_pensamento\\_cap1.pdf](http://www.hagnos.com.br/imgextras/crepusculo_do_pensamento_cap1.pdf)>. Acesso em 09 dez. 2015.
- DUMONT, Luis. **Ensaio sobre o individualismo - uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna**. Lisboa: publicações Dom Quixote, 1992.
- GUALDA, Diego de Lima. **Individualismo holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor**. 2009. 298 f. Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em ciência política do departamento de ciência política da faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- KEBA, Andrej. **Charles Taylor and the possibility of individualism about identity**. Londres: London school of economics. 2010. p. 13-30. Disponível em <[http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id\\_clanak\\_jezik=87375&lang=en](http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=87375&lang=en)>. Acesso em 26 jul. 2017.
- MARK, Clifton. Recognition and honor: A critique of Axel Honneth's and Charles Taylor's histories of recognition. **Revista constellations: an international journal of critical & democratic theory**, Medford, v. 21, p. 16-31, 2014.
- MORAIS, Alexander A. A concepção de Charles Taylor de uma ética da autenticidade unida a uma política do reconhecimento. **Revista filosofia capital**, Brasília, DF, Vol. 6, n. 13, jul. 2011. Disponível em: <<http://filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/viewFile/215/180>>. Acesso em 26 jul. 2017.
- NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- ORTIZ, José F. Z. **La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor**. Barranquilla, n. 23, p. 117-134, jul/dez. 2015. Disponível em [http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/6634/pdf\\_189](http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/6634/pdf_189). Acesso em 24 jul. 2017.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RAMOS, Cesar A. A crítica comunitarista de Charles Taylor à concepção liberal de liberdade (negativa). **Revista filosofia unisinos**, São Leopoldo, pp. 20-34, jan/abr. 2014. Disponível em <[revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/download/fsu.2014.151.02/4090](http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/download/fsu.2014.151.02/4090)>. Acesso em 24 jul. 2017.
- RIBEIRO, Elton V. Ética na filosofia de Charles Taylor. **Revista theoria - revista eletrônica de filosofia**. Pouso Alegre V. 04, n. 09, pp. 25-40, 2012. Disponível em <[www.theoria.com.br/edicao0212/etica\\_de\\_taylor.pdf](http://www.theoria.com.br/edicao0212/etica_de_taylor.pdf)>. Acesso em 24 jul. 2017.
- SANDEL, Michael. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- SEN, Amartya. **Identity and violence: the illusion of destiny**. Nova York: W. W. Norton & Company, 2006.
- SILVA, Matheus Pelegrino da. Democracia e descentralização do governo na filosofia de Charles Taylor. **Revista intuitio**, Porto Alegre, n. 2, p.161-171, 2013. Disponível em



<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/15421/10447>> Acesso em 21 abr. 2017.

TAYLOR, Charles. Atomism. In: AVINERI, Shlomo e DE-SHALIT Avner. **Communitarianism and individualism**. Nova York: Oxford University Press, 1992. p. 29-50.

\_\_\_\_\_. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000a.

\_\_\_\_\_. **As Fontes do self: a construção da identidade moderna**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **The ethics of authenticity**. 6. ed. Cambridge: Harvard University Press, 2000b.

\_\_\_\_\_. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos. 2010

ZAMBAM, Neuro José. **Teoria da justiça de John Rawls: uma leitura**. Passo Fundo: editora UPF. 2004.

ZILLES, Urbano. Fé e razão na filosofia e na ciência. **Revista trim**. Porto Alegre, V. 35 n. 149, p. 457 – 479, set. 2005. Disponível em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1697/1230>>. Acesso em 09 dez. 2015.