

## ÉTICA NA FILOSOFIA DE CHARLES TAYLOR

Elton Vitoriano Ribeiro<sup>1</sup>

### RESUMO:

Este artigo apresenta um itinerário hermenêutico de leitura da análise de Charles Taylor sobre as relações entre ética e individualismo. Primeiro, discuto a compreensão de Taylor acerca daquilo que ele chama de *mal-estar da modernidade*. Depois, analiso a questão do mal-estar na problemática do indivíduo, procurando compreender a análise de Taylor e sua crítica a um individualismo desengajado na sociedade contemporânea.

**Palavras-chave:** Taylor. Mal-estar da modernidade. Individualismo. Ética.

### ABSTRACT:

This paper presents an itinerary-hermeneutical reading of Charles Taylor's analysis of the relationship between ethics and individualism. First, I discuss the Taylor's understanding about what he calls the malaise of modernity. Then, I analyse the question of this malaise in the problem of the individual, seeking to understand the Taylor's analysis and his criticism of a disengaged individualism in contemporary society.

**Key-words:** Taylor. Malaise of modernity Individualism. Ethics.

## 1. Introdução

Pretendo apresentar um itinerário hermenêutico de leitura da análise de Charles Taylor (Canadá, 1931) sobre as relações entre ética e individualismo. Primeiro, procuro discutir a compreensão de Taylor acerca daquilo que ele chama de *mal-estar da modernidade* e que possuiu suas fontes no individualismo, na razão instrumental e num despotismo suave. Depois, individuando a questão de fundo deste mal-estar na problemática do indivíduo, procuro compreender a análise de Taylor e sua crítica a um individualismo desengajado que possui em seus pressupostos a idéia de um *self* desengajado e pontual. Acredito que assim é possível recompor a problemática filosófica desenvolvida por Taylor acerca da questão do indivíduo na sociedade contemporânea e do espaço moral. Espaço que é comunitário e que forma o pano de fundo para a interpretação do agir humano como os outros no mundo histórico.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

## 2. Diagnosticando o mal-estar

Charles Taylor é conhecido no cenário filosófico atual como um atento intérprete da sociedade contemporânea. Para Taylor a sociedade contemporânea consiste, antes de tudo, num conjunto de novas práticas. Algumas historicamente inéditas que exigem de nós novos modos de pensar a nós mesmos, nossas relações com os outros e nossas instituições políticas e sociais. Outras que foram lentamente transformadas, a partir de práticas precedentes, mediante novas interpretações, ou mesmo mediante novas teorias que criaram as condições para modos comuns de agir até então inéditos. Isto muda nossos modos de compreendermos e imaginarmos-nos, bem como de nos percebermos como sujeitos que agem e vivem juntos no tempo e no espaço do mundo histórico.

Para Taylor, esta nova sociedade, a contemporânea, sofre de certo *mal-estar* que pode ser experimentado como um declínio, mesmo em meio ao grandioso desenvolvimento da cultura e da sociedade. Este mal-estar possui suas fontes no individualismo, no primado da razão instrumental e em certo despotismo suave no qual as instituições e as estruturas políticas restringem as escolhas. Como consequência tem-se uma perda de sentido onde desaparecem os horizontes morais (nível ético), eclipsa os fins (nível teleológico) e diminui-se a liberdade (nível político). A estratégia de Taylor para compreender este mal-estar é a de tentar individualizar o núcleo da questão em uma área, para depois, poder fazer uma análise equivalente nas demais. Ele toma como ponto de partida a análise das fontes do individualismo contemporâneo. Faz isto, principalmente, porque a sociedade contemporânea possui um forte ideal de fidelidade do indivíduo a si mesmo, onde temas como autenticidade, interioridade, afirmação da vida cotidiana são fundamentais para compreendermos o indivíduo e os desafios éticos que ele enfrenta.

No cenário da sociedade contemporânea, o individualismo apresenta-se de forma ambivalente. Hoje vivemos em um mundo onde a maioria das pessoas possuem o direito de escolherem a maneira que desejam viver: suas práticas cotidianas, suas preferências, sua religião, sua opção política. Existe uma constante busca de emancipação do indivíduo diante dos velhos horizontes morais da sociedade tradicional, onde “cada um tem o direito de desenvolver a sua própria forma de vida, fundada sobre a sua percepção daquilo que é realmente importante ou tem valor. As pessoas são chamadas a serem fiéis a si mesmas, a buscar a própria auto-realização” (TAYLOR, 1992, p.14). Cada indivíduo sente a necessidade

de ser original e autêntico em sua expressão e a autoconstituir-se como sujeito. Por outro lado, para Taylor, o perigo é que todas estas demandas por independência, autonomia e autenticidade muitas vezes, acabem criando uma cultura que esvazia a própria autonomia, transformando a busca de originalidade e de autenticidade em autocomplacência.

Neste contexto, a idéia de um modelo de ordenamento hierárquico do universo, que possuía seu reflexo no ordenamento hierárquico da sociedade humana não possui mais sentido. Aconteceu, propriamente, o desencantamento do mundo. Taylor chama a atenção para o fato de que, ao mesmo tempo em que estes ordenamentos limitavam, eles davam um sentido ao mundo e às atividades da vida social, política e religiosa. Davam um horizonte maior, mais amplo, de sentido, onde existiam algumas coisas pelas quais valeria a pena até morrer. Assim, na sociedade contemporânea, ao nos concentrarmos sobre nossas vidas individuais, perdemos a percepção desta visão mais ampla. Nos tornando tão pequenos que apenas “aspiramos a um miserável bem-estar” ou “sofremos de uma falta de paixão” (TAYLOR, 1989, p.639). Eis, para Taylor, o lado obscuro e miserável do individualismo: centrando-se sobre o próprio eu, o ser humano nivela e restringe sua vida, empobrecendo-a de significado, distanciando-a do interesse pelos outros e pela sociedade. Diz Taylor: “a cultura da auto-realização conduziu muitos a perder de vistas as questões que os transcendem enquanto indivíduos” (TAYLOR, 1992, p.15).

Na interpretação de Taylor, com um modelo de ser humano livre de todo vínculo e com o desencantamento do mundo, cresce a razão instrumental. Razão exemplificada pelo pensamento matemático e pelo cálculo formal que “entre os primeiros porta-vozes deste tipo de razão desencarnada Descartes é o mais famoso” (TAYLOR, 1992, p.102). Assim, ele novamente observa a ambivalência do fenômeno. O fim do antigo ordenamento ampliou o âmbito da razão instrumental como um tipo de racionalidade extremamente útil para o cálculo da aplicação mais econômica dos meios para um determinado fim. Razão onde a busca da melhor relação custo-produção e da maior eficiência são a medida do sucesso. Por outro lado, Taylor fala de uma desagradável e desconcertante sensação de que a razão instrumental, cada vez mais, domina nossas vidas. Ou seja, ele observa os parâmetros da eficiência e da melhor relação custo-produção mensurando todos os âmbitos da vida humana, mesmo aqueles que deveriam ser decididos por critérios diversos, como é o caso da ética para Taylor. Assim, “os fins independentes que deveriam guiar nossas vidas encontram-se eclipsados pelas exigências de maximizar a produção” (TAYLOR, 1992, p.5). Taylor fala de uma perda de ressonância, de profundidade, de riqueza do nosso mundo humano, que cada vez mais se circunda pelo

imaginário e pelo prestígio da tecnologia. E, muitas vezes, nos leva a crer que o progresso está tão somente em buscar soluções tecnológicas para os mais diversos âmbitos da vida humana. A proposta de Taylor é a de que não é privo de sentido “deliberar quais devam ser os nossos fins, e se a razão instrumental deva ter na nossa vida um papel menor daquele que efetivamente tem” (TAYLOR, 1992, p.8).

Finalmente, esclarece Taylor, o individualismo e a razão instrumental acabam por influenciar a dimensão política da vida na sociedade contemporânea. Uma sociedade onde as pessoas preocupam-se demasiadamente consigo mesmas, reduzindo-se cada vez mais à condição de indivíduos isolados “fechados em seus próprios corações” (TAYLOR, 1992, p.9) é uma sociedade onde poucos desejam participar, e um número menor ainda efetivamente participa ativamente do autogoverno da sociedade. Este tipo de sociedade cria condições para o surgimento de um despotismo suave. Assim se apresenta o mal-estar da sociedade contemporânea: centralizada, burocratizada, onde os indivíduos se alienam cada vez mais das decisões da esfera pública e do controle político. Todo este conjunto de questões cria uma situação onde:

As instituições e as estruturas da sociedade industrial-tecnológica limitam pesadamente as nossas escolhas, que constroem tanto as sociedades quanto os indivíduos a atribuírem a razão instrumental uma relevância que em uma séria deliberação moral não pensaríamos nunca de assinalar, e que pode completamente revelar-se altamente destrutiva (TAYLOR, 1992. p.8).

O perigo deste mal-estar é um tipo de fragmentação onde os seres humanos vêm a si mesmos sempre mais em termos atomísticos, cada vez menos ligados uns aos outros e a sociedade. O risco é de encontrarmo-nos em sociedades sempre menos capazes de darem-se finalidades comuns e de realizá-las. Por isso, compreender as transformações pelas quais passaram nossa cultura e nossa sociedade, percebendo a grandeza e o perigo que a caracteriza, é um desafio que se apresenta a todo pensador preocupado com seu tempo. Sendo assim, Taylor se empenhará, para compreender essas transformações, na análise da identidade moderna. Com efeito, para ele estudar a questão da identidade moderna é “um prelúdio para que possamos entender os fenômenos da modernidade da maneira mais produtiva e menos unilateral do que é costumeiro” (TAYLOR, 1989, p.11). Ou ainda, “este retrato de nossa identidade pretende servir de ponto de partida a uma compreensão renovada da modernidade” (TAYLOR, 1989, p.9). Ora, se a questão do indivíduo é a questão moderna por excelência, então buscar compreendê-la será ir às raízes da própria modernidade. A questão do

individualismo incide sobre meu estudo de Taylor na medida em que, para ele, identidade e ética são interdependentes. Ou seja, “saber quem se é equivale a estar orientado no espaço moral, espaço em que surgem questões acerca do que é bom ou ruim” (TAYLOR, 1989, p.44). Portanto, a trajetória de leitura proposta por Taylor que adoto segue o seguinte percurso: de Platão a Agostinho, de Agostinho a Descartes<sup>2</sup>.

### 3. Autodomínio

Compreender, para Taylor, o percurso de Platão é compreender em parte o motivo da influência que a idéia de autodomínio possui ainda hoje, marcando nossas mentalidades com a idéia de que as fontes morais estão fora de nós. Segundo Taylor, Platão nos apresenta uma idéia que marcou toda a concepção ocidental até nossos dias: “somos bons quando a razão nos governa, e maus quando dominados por nossos desejos” (TAYLOR, 1989, p.115). Naturalmente, na sociedade contemporânea esta visão ética é colocada à prova, mas ela não deixa de marcar a mentalidade ocidental. Mas, onde está a força desta perspectiva? Por que suas premissas parece-nos tão convincentes a ponto de influenciar toda uma corrente de reflexão e de vida?

Ora, para Platão, o homem bom é senhor de si mesmo. Pela razão, pelo predomínio do pensamento racional sobre as paixões, o homem consegue o autodomínio. Do autodomínio, a serenidade. Porque enquanto as paixões e os desejos possuem uma natureza ilimitada, e por isso provocam no ser humano a agitação e a ansiedade; a razão, ao buscar a unidade na multiplicidade e dar a capacidade de ver as coisas corretamente, produz calma, serenidade e posse de si mesmo. Ser racional é ser senhor de si mesmo, é adotar uma atitude desapassionada em relação ao mundo. Daí a força da idéia de que o bem reside na unidade racional das partes e o mal na multiplicidade desordenada. Como consequência a razão ordenaria nossas vidas para o bem se a paixão não a impedisse. Assim, para Taylor, Platão sustenta uma ética da razão e da reflexão contra uma ética da glória própria das sociedades heróicas.

O predomínio da idéia de razão, assim pensado por Platão, traz consigo uma compreensão diferente e nova do que significa ser humano. Taylor dirá que a concepção de

---

<sup>2</sup> Este percurso idealizado por Taylor foi criticado pela ausência de uma análise da reflexão de Aristóteles e de toda a Idade Média (BRAGUE, 1998, p.217-230). Entendo que está crítica, apesar de pertinente, não diminui o trabalho de Taylor no sentido em que ele não se propõe a fazer uma historiografia filosófica. Na verdade a crítica abre caminho para um ulterior aprofundamento desta perspectiva também com as contribuições das reflexões de Aristóteles e da Idade Média.

Platão requer “uma concepção da mente como espaço unitário” (TAYLOR, 1989, p.160), onde a localização dos pensamentos e sentimentos se encontra, para Platão na alma. Essa é a herança socrática do “homem interior<sup>3</sup>” presente no pensamento de Platão. Temos, assim, um processo de unificação e internalização do ser humano. Segundo Taylor, “sem o *self* unificado que vemos articulado na teoria de Platão, a idéia moderna de interioridade nunca teria se desenvolvido” (TAYLOR, 1989, p.162). Portanto, a alma ordenada, será propriamente a alma governada pela razão.

Aqui a razão apresenta-se intimamente ligada à noção de ordem. Segundo alguns autores, a idéia diretriz do pensamento ético platônico é a idéia de ordem. Ora, sermos governados pela razão é termos uma visão clara da realidade, ou seja, uma visão clara da ordem das coisas. A razão é a faculdade que nos dá a capacidade de ver a ordem das coisas e a idéia de ordem exprime certa proporção que une elementos e seres diversos. Quando somos governados pelos desejos conservamos uma percepção fraca e confusa das coisas. Mas, quando guiados pela razão, adquirimos a capacidade de ver a ordem das coisas, para Platão, o bem das coisas. Como conclui Taylor, para Platão “não há como alguém ser governado pela razão e estar enganado ou errado a respeito da ordem da realidade” (TAYLOR, 1989, p.163). Assim a razão, sendo essa capacidade de dar explicações e apresentar razões, consiste em dar aos seres humanos uma visão substancialmente correta das coisas.

Sermos governados pela razão equivale em nós a sermos atraídos pela visão do bem, isto é, desejarmos realizar o bem que esta visão nos revela. Por isso, a intuição da ordem é vinculada por Platão com a idéia do bem. A razão alcança na visão da ordem, a visão do bem. Para Taylor, a imagem que Platão usa para expressar esta idéia de bem é a do sol que nos ilumina e dá uma visão clara das coisas, como vemos na alegoria da caverna, onde Platão nos apresenta a chave para compreender a busca da alma pela luminosidade do bem, da razão.

Com isto, podemos perceber como Platão, de certa forma, influenciou a teoria moral ocidental e foi modelo dominante no mundo antigo. Suas idéias nos são familiar, por exemplo, quando falamos do autodomínio como governo da razão sobre os desejos, os apetites e as paixões. Quando acreditamos que governados pela razão atingiremos uma percepção da ordem das coisas, do bem e com isso nos tornaremos mais virtuosos. Platão nos oferece uma visão das fontes morais vinculadas ao domínio da razão, domínio da

---

<sup>3</sup> A antropologia platônica pode ser considerada como uma síntese da “tradição pré-socrática da relação do homem com o *kósmos*, da tradição sofística do homem como ser de cultura (*paidéia*) destinado à vida política, e a herança dominante de Sócrates do homem interior e da alma (*psyché*)” (VAZ, 1991, p.36). Interessante notar que Taylor não ressalta esta herança socrática em sua análise.

interioridade, autodomínio: “ser governados pela razão significa ter a própria vida moldada por uma ordem racional preexistente que a pessoa conhece e ama” (TAYLOR, 1989, p.166).

#### 4. Interioridade

No itinerário da reflexão sobre a concepção de indivíduo na cultura ocidental, entre Platão e Descartes, Taylor encontra Agostinho. Será Agostinho o criador de toda uma linguagem da interioridade de grande importância e influência, especialmente, na cultura ocidental cristã. Agostinho enfatiza com veemência um voltar-se para a interioridade: não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, no interior do homem habita a verdade. Segundo Taylor, com esta linguagem Agostinho articula aquilo que será insubstituível para a formação da cultura ocidental moderna: a perspectiva da primeira pessoa. Acompanhar reflexivamente e criticamente a leitura de Taylor sobre Agostinho é acompanhar a própria formação inicial do conceito de interioridade em nossa cultura. Este será meu breve itinerário agora.

Segundo Taylor, mesmo dividindo grande parte das concepções metafísicas de Platão, Agostinho por sua vez, está constantemente postulando um voltar-se para o interior. Certamente, essa característica de Agostinho vem da confluência entre sua experiência pessoal de vida e seus conhecimentos filosóficos das doutrinas de Platão, assim como lhe foram transmitidas por Plotínio. De todo este extraordinário itinerário, herdamos a visão agostiniana de homem<sup>4</sup> que se tornou um marco decisivo na história da cultura ocidental. Por exemplo, acerca desta influência Lima Vaz dirá:

A antropologia agostiniana representa uma transposição genial da tradição platônica nas linhas temáticas fundamentais da tradição bíblica e da tradição cristã da patrística anterior. Ela será a matriz da concepção medieval do homem, mas sua influência se estenderá até nossos dias, constituindo uma das referências permanentes do pensamento antropológico ocidental (VAZ, 1991, 67).

Para Taylor, Agostinho nos apresenta uma compreensão herdeira da doutrina de Platão do universo como realização externa de uma ordem racional. Ele identifica essa continuidade na visão agostiniana da ordem cósmica como uma visão da razão, onde o Bem para os seres humanos é, propriamente, ver e amar esta ordem. Mas, para Agostinho, essa visão da ordem

---

<sup>4</sup> Importante ressaltar que Taylor parece não levar em consideração todas as fontes possíveis da antropologia agostiniana. Ou seja, além do neoplatonismo, a antropologia paulina e a antropologia da narração bíblica da criação como argumenta Lima Vaz (VAZ, 1992, p.64).

ou idéia da ordem procede de um princípio transcendente: o mundo criado apresenta uma ordem significativa, ele participa das idéias de Deus. Portanto, o princípio supremo do ser, do conhecer e do viver, para Agostinho, é Deus: de Deus nos vem o princípio do ser, a verdade do saber e a felicidade do viver.

Taylor destaca como importante o paralelo entre Deus e a idéia do Bem de Platão. Ambos apresentam um princípio supremo de ser e de saber e são descritos, metaforicamente, com a mesma imagem: o sol. Para Agostinho, o itinerário para Deus não é através do domínio dos objetos. Em nós mesmos, enquanto homem interior, que devemos buscar a verdade: no homem interior habita a verdade. Agostinho inverte o foco do campo dos objetos a serem conhecidos para a própria atividade do conhecer. Assim, voltar-se para a atividade do conhecer é voltar-se para si mesmo, para sua interioridade. É adotar uma atividade reflexiva, um ponto de vista de primeira pessoa. Neste voltar-se, deixar-se iluminar por Deus que é luz interior. “Deus que é o alicerce básico e princípio subjacente à nossa atividade cognitiva” (TAYLOR, 1989, p.172). Para Agostinho Deus se encontra dentro de nós<sup>5</sup>, em nossa interioridade, na intimidade mais íntima de nós mesmos. Ele é a luz que ilumina cada homem que vem ao mundo. Neste sentido, são esclarecedoras as palavras de Lima Vaz sobre o percurso de Agostinho nos seguintes termos: “Ao revelar a interioridade autêntica do ser racional no encontro com uma presença, antes que na expressão de uma idéia, ele [Agostinho] unificou as aspirações do *homo religiosus* e as exigências do *homo philosophicus*” (VAZ, 2002, p.87).

O que torna Agostinho próximo de nós é a grandiosidade de sua busca existencial e a conformidade desta com sua reflexão racional. Agostinho vive nas vicissitudes de sua vida esta busca da verdade. Sua busca não é fruto da reflexão de um intelectual desprendido da realidade e isolado dos outros em seu castelo. Sua busca é fruto de uma vida em constate movimento. Para Agostinho, o caminho da eternidade é caminho que se faz e se avança no desenrolar mesmo da vida humana. O homem é um ser itinerante. Sendo assim, Deus deve ser encontrado na intimidade da presença da pessoa diante de si mesma. No interior de nossa busca por autoconhecimento. Mas como transformar em uma formulação explícita e consciente aquilo que é compreensão implícita e inconsciente em nós mesmos? Como inserir esta compreensão no plano da razão? Agostinho encontra a chave na memória.

---

<sup>5</sup> O argumento de Agostinho é de que Deus não é apenas o criador do céu e da terra. Ele é também a presença que constantemente me sustenta enquanto ser espiritual. Ele é a base das minhas capacidades de pensar, de conhecer e de amar. Ele vivifica a alma, assim como a alma vivifica o corpo.



O conceito de memória apresentado por Agostinho no décimo livro das *Confissões* é muito complexo. Aqui não pretendo, obviamente, discutir a reflexão sobre tal conceito, mas de individuar que para Agostinho a memória não se limita somente a recordação do passado. A memória, propriamente, se aplica a tudo aquilo que é presente à alma e que exerce influência sobre ela, mesmo que a alma não seja consciente. Ela é uma faculdade que possui uma dupla função: a de armazenar as experiências vividas, quando as estas experiências tornam-se imagens que ficam à disposição do pensamento ou da mente; e a função de reconhecer a existência de noções impressas na alma, as quais ali sempre estiveram, sem terem sido o resultado de qualquer experiência sensível. Ora, ao entrar em si mesmo, nas raízes da memória, o homem encontra Deus, o mestre interior. Desta forma, este itinerário é do exterior ao interior, e do interior ao superior.

Eu penso que, esta afirmação do Mestre Interior, tão relevante no pensamento de Agostinho, tem um importante aporte metafísico, pedagógico, pastoral e espiritual em sua obra. Metafísico porque explicita a conexão constitutiva da mente humana com a verdade eterna. Pedagógico porque quer ensinar que o mestre interior, que é aquele que ensina a Verdade, não o faz do externo, mas interiormente, iluminando e persuadindo. Pastoral porque apresenta aquele que prega a palavra de Deus como um semeador, enquanto quem verdadeiramente faz crescer, isto é, dá a vida é Deus. E finalmente, espiritual, porque o homem que deseja crescer na verdade deve primeiramente purificar seu coração, entrando em seu interior, onde habita a verdade, e estabelecendo colóquio com a presença de Deus que interiormente o ilumina. Importante perceber a força da reflexão desenvolvida até aqui e que Taylor traduz nos seguintes termos: “minha experiência de meu próprio pensamento coloca-me em contato com uma perfeição que, ao mesmo tempo, mostra-me como condição essencial deste pensamento e também como algo muito além do meu alcance e capacidade finitos” (TAYLOR, 1989, p.185).

Como adverte Taylor no início de sua reflexão sobre Agostinho, compreender a razão desta mudança de linguagem é um problema complexo e profundo. Mas, acredito que isto não obscurece o fato que Agostinho descobriu a importância crucial da perspectiva de primeira pessoa. Ora, também eu não pretendo fazer um estudo analítico da trajetória agostiniana da linguagem da interioridade, mas apenas destacar seu itinerário e de como ele influenciou nossa cultura. Sendo assim, penso ser importante aqui reconhecer a herança agostiniana como crucial para a criação de uma linguagem da interioridade que ainda hoje nos é familiar. Como? Principalmente tornando o ponto de vista da primeira pessoa como fundamental na

busca da verdade. Refletindo sobre o *cogito*<sup>6</sup>, ou *proto-cogito*<sup>7</sup>, como uma “a atividade mental de dirigir a atenção não apenas para a ordem das coisas que procuro descobrir no cosmo, mas também para a ordem que elaboro enquanto luto para mergulhar nas profundezas da memória e discernir meu verdadeiro ser” (TAYLOR, 1989, p.187). Por isso, a linguagem da interioridade de Agostinho influenciou a história cultural do ocidente, dando início a toda uma gama de famílias de espiritualidade cristã que depois, como o passar dos anos, foram assumindo formas secularizadas. A partir do legado de Agostinho, ainda hoje nós nos dirigimos para a interioridade. Mas, agora, não necessariamente para encontrarmos Deus. Talvez, desejamos apenas descobrir ou conferir uma ordem, um significado, um sentido ou uma justificação para a nossa existência. Portanto, não é sem propósito afirmar que a reflexão sobre a interioridade de Agostinho faz dele o percurso do *cogito* cartesiano.

## 5. A razão desprendida

Na argumentação proposta por Taylor, com Descartes, a relação entre ética e individualidade dá um importante passo à frente das perspectivas de Platão e de Agostinho. Se Platão representava as fontes morais como algo fora de nós, Agostinho coloca o acento sobre a interioridade. Mas, para Agostinho, as fontes morais que descobrimos na nossa interioridade estão além de nós mesmos, em Deus. A partir de uma nova perspectiva, para Taylor, Descartes desenvolve a tese de que conhecer a realidade equivale a representá-la no nosso interior. Ora, se antes o agir e o fazer dos indivíduos eram chamados a inserirem-se harmoniosamente em uma ordem universal, agora será a ordem das representações que dirigirá o agir e o fazer do homem moderno. Como? A partir de uma nova compreensão da razão. Para Taylor, a transformação radical da antropologia iniciada por Descartes tem suas bases firmes na nova maneira de compreender a razão.

---

<sup>6</sup> Importante ressaltar aqui que, diferentemente da experiência cartesiana, “o *Eu agostiniano* é pensado na sua ordenação existencial a Deus e a antropologia agostiniana é inseparável da própria personalidade e experiência espiritual de Agostinho, cujo itinerário é uma *aventura da razão e da graça*” (VAZ, 1991, p.73).

<sup>7</sup> O termo *proto-cogito* é herança de E. Gilson para elucidar a discussão agostiniana acerca da busca da verdade e refutação do ceticismo. Neste itinerário rumo à interioridade, Agostinho descobre não só a certeza da sua própria existência, mas a compreensão de que é no interior que se encontra a verdade que tanto buscava. Com percebe Taylor, Agostinho para provar que sabemos alguma coisa mostra ao seu interlocutor que ele não pode duvidar da sua própria existência dando assim o primeiro passo decisivo em direção ao *cogito*. Para ilustrar cito duas passagens magistrais de Agostinho. Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois mesmo se duvida entende que duvida, se duvida quer estar certo, se duvida pensa, sabe que não sabe, se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa.

Descartes, a partir da sua perspectiva articula uma nova visão da própria razão: de uma razão da substância onde a ordem era encontrada, para uma razão do procedimento onde a ordem é construída. Segundo Taylor, “racionalidade significa pensar de acordo com certos cânones, é uma propriedade interna do sujeito, em vez de constituir em sua visão da realidade” (TAYLOR, 1989, p.206). Conseqüentemente, conhecer à realidade é ter um quadro interior correto das coisas. E será mediante uma cadeia de representações claras e distintas que a ordem das representações nos proporcionará um conhecimento seguro da realidade. Todo este processo será possível apenas com um método que possibilite fazer tal percurso especulativo.

Antes de descrever a questão do método, acredito ser importante salientar que Descartes deseja englobar em uma ciência única a antiga divisão do conhecimento. Neste projeto, encontramos o primeiro pressuposto do método, a saber, a unidade das ciências. A partir deste início, Descartes propõe-se a construir uma nova forma de conceber a racionalidade agora partindo da simplicidade e da necessária conexão lógica entre os elementos. Todo este metódico trabalho de Descartes foi desenvolvido ao longo de seus estudos, mas é possível citar o *Discurso do Método* como aquele que apresenta com originalidade uma espécie de síntese de suas pesquisas. No *Discurso do Método*, Descartes aplica o método ao problema do conhecimento. Ele previne seu leitor de que, mais do que fornecer um processo completo para a condução da reflexão, prefere indicar apenas as orientações que ele mesmo utilizou na condução de sua razão.

Segundo Taylor, em sua reflexão, Descartes articula uma mudança na compreensão da razão que passa a ser definida procedimentalmente. Ou seja, devemos organizar nossos pensamentos de modo a conseguirmos clareza e distinção em nossas idéias. Essa nova compreensão da razão exige uma atitude que Taylor chama de *desprendida*. Este termo é usado por Taylor para indicar a nova atitude inaugurada com a forma cartesiana de conceber a razão. Com isso ele quer significar uma concepção onde a mente humana é destacada do cosmos e do corpo. O cosmos torna-se agora um domínio neutro de uma ordem mecânica onde as leis de funcionamento são representadas pela mente humana. O corpo passa a ser visto de forma mecânica e funcional “da mesma forma que faria um observador externo não envolvido nele” (TAYLOR, 1989, p.192). Assim, o indivíduo adquire a capacidade de, através de uma atitude instrumental sobre seus desejos, paixões e inclinações; mudar a si mesmo, com uma ação disciplinada e metódica.

A partir desta nova compreensão da razão e do ser humano, em *Les passions de l'âme* (As paixões da alma), Descartes trata as paixões humanas de uma maneira totalmente nova. Segundo Taylor: “a razão governa as paixões quando pode mantê-las em sua função instrumental normal. Para Descartes, a hegemonia da razão é uma questão de controle instrumental” (TAYLOR, 1989, p.198). Temos, então, a hegemonia da razão. Razão que com seu controle instrumental pode dominar racionalmente os desejos e as paixões. A razão é portadora de uma atividade diretiva, um tipo de medicina moral para o desordenado mundo das paixões humanas. O mundo das paixões, ordenado pela atividade da razão nos conduz a possibilidade moral de bem julgar para bem agir. Conseqüentemente, esta definição do domínio da razão apresentado por Descartes conduz a internalização das fontes morais no sujeito racional. Sendo assim, na argumentação de Taylor toda a, por assim dizer, teoria ética de Descartes está ligada a possibilidade do controle racional do indivíduo. Ele irá exprimir essa nova atitude na seguinte argumentação:

Se o controle racional é uma questão de a mente dominar um mundo desencantado de matéria, então o senso de superioridade do bem viver, e a inspiração para chegar a ele, deve vir da percepção que o agente tem de sua própria dignidade como ser racional. Acredito que esse tema moderno da dignidade da pessoa humana, que ocupa um lugar tão considerável na ética e no pensamento político modernos, surge da internalização que estive descrevendo (TAYLOR, 1989, p.200).

Assim, a perspectiva é a do controle racional onde a virtude é a força de vontade e determinação que conduzem ao autocontrole, ao domínio das paixões e, conseqüentemente, à paz interior. Finalmente, entendo ser necessária uma pequena consideração sobre o lugar central atribuído por Descartes à generosidade. A generosidade é a paixão mais elevada, a emoção mais apropriada. Ela é fruto da percepção que o próprio ser humano pode possuir de si mesmo como sendo portador de sua dignidade. Ela é a chave de todas as outras virtudes e um verdadeiro medicamento contra a desordem das paixões humanas.

Portanto, a análise do percurso de Descartes permite-me apontar, através da rememoração filosófica, que se iniciou em Platão e Agostinho, para a presença de uma hermenêutica do indivíduo e sua interioridade no centro da reflexão axiológica da sociedade contemporânea. Este percurso, segundo Taylor permanece até nossos dias. Influenciados por esta herança intelectual, nossa cultura permite pensar a nós mesmos em termos de uma razão desprendida, muitas vezes, emancipada de todo tipo de vínculo.

## 6. Conclusão: crítica ao *Self* pontual

Para Taylor, o ideal cartesiano de despreendimento é um dos mais significativos desenvolvimentos da era moderna. É o ideal de um indivíduo capaz de modelar-se por meio de uma ação metódica e disciplinada. Ora, este modelar-se exige uma postura instrumental em relação aos desejos, sentimentos, inclinações e paixões. É o ideal do indivíduo moderno racional e despreendido que nos é familiar. Na avaliação de Taylor: “quase se pode dizer que se tornou uma forma de construirmos a nós mesmos, da qual achamos difícil descartar-nos” (TAYLOR, 1989, p.210).

A crítica que será desenvolvida por Taylor tem como alvo o indivíduo neutro e pontual que ganha cidadania na modernidade: o *self* pontual. Por *self* pontual Taylor entende o indivíduo totalmente despreendido e guiado pela razão instrumental. Este despreendimento completo Taylor encontra na reflexão de Locke. Para Taylor, Locke reifica a mente, entendendo nossa compreensão das coisas como uma construção a partir de tijolos de idéias simples, rejeitando toda e qualquer forma de doutrina das idéias inatas. Locke adota um atomismo da mente, onde as idéias são materiais e as idéias complexas são formadas a partir das idéias mais simples. Com isto, Locke absolutiza o ideal de despreendimento. Buscando alicerces sólidos a partir de regras de concatenação confiáveis, ele remodela a visão de mundo, tirando das paixões, dos costumes ou mesmo das autoridades constituídas, o controle sobre nossas opiniões e pensamentos. Este controle agora será feito pelo indivíduo independente e responsável que constrói de forma autônoma uma descrição das coisas de acordo com os cânones do pensamento racional. Toda esta articulação de Locke é importante porque para Taylor: “não apenas a epistemologia de Locke, mas seu despreendimento e reificação radicais da psicologia tiveram enorme influência no iluminismo” (TAYLOR, 1989, p.226). Esta postura despreendida e disciplinadora exerceu enorme influência em toda nossa cultura ocidental moderna.

Retomando a argumentação anterior, desde Platão até nossos dias o tema do autocontrole faz parte da reflexão ética da cultura ocidental. Ora, o ideal moderno de despreendimento não é indiferente a este tema. Neste ideal devemos voltar-nos em direção à nossa interioridade para sermos conscientes de nossa atividade e dos processos que nos formam. A partir daí, assumir a responsabilidade de construir nossa representação pessoal do mundo, e assumir a responsabilidade na formação de nosso caráter e nosso ponto de vista. Entendo que esse ideal exige uma postura reflexiva que só é possível mediante uma auto-

objetivação que “requer que deixemos de viver simplesmente no corpo ou de acordo com nossas tradições ou hábitos e, ao torná-los objetos para nós, submetamo-los a rigoroso exame e reforma” (TAYLOR, 1989, p.228). É o abandono do corpo e das tradições, e a vitória da reflexão radical.

Neste percurso uma crítica pode ser direcionada à epistemologia. Segundo Taylor, “a opção por uma epistemologia que privilegia o desprendimento e o controle não pode ser considerada correta” (TAYLOR, 1989, p.215). Não pode porque ela exige a adoção de pressupostos presentes no paradigma mecanicista. Resumidamente, o paradigma mecanicista é a primazia absoluta da atividade poietica no exercício da razão que encontra seu modelo privilegiado na construção da máquina. Neste paradigma que tem como fundamento a analogia *homem – universo – máquina*, Taylor encontra a rejeição das tentativas de reconstruir uma visão teleológica do ser humano, ou seja, uma perspectiva profundamente antiteleológica da natureza humana, tanto em conhecimento como em moralidade. Por exemplo, Taylor argumenta que quando examinamos mais detalhadamente nossas posturas ao duvidarmos, não é verdade que o caminho para o conhecimento passa pelo desprendimento e pela razão procedimental. Quando no cotidiano de nossas vidas duvidamos, na verdade mergulhamos mais profundamente na experiência. Existe uma espécie de busca que nos envolve mais inteiramente, que exige de nós um envolvimento por inteiro, um estar mais atento à nossa experiência.

O desprendimento, o *self* pontual, envolve uma reflexão que exige uma postura de primeira pessoa para, imobilizando a experiência e privando-a de seu poder, adquirir uma espécie de controle. Assim, trata-se a experiência como uma espécie de objeto, como uma experiência que poderia ter sido de outra pessoa e não minha. A experiência torna-se experiência de alguma coisa. Ora, ao propor o desprendimento das experiências humanas do seio cultural em que os indivíduos concretos as vivem, acaba-se por tornar a mente inteiramente objetivada. Esta objetivação radical conduz a uma subjetivação radical. O problema é que o *self* pontual não consegue perceber que sua reflexão depende inexoravelmente das diversas fontes de linguagens que estão fora dele e que ressoam em seu interior. Que não podemos ser sós, ou seja, nossa identidade depende de uma rede de interlocutores. Envolvidos nesta rede de interlocução que respondemos, por exemplo, a questão *quem sou eu?*. Envolvidos nesta rede de interlocução que aprendemos a sermos humanos com os outros no mundo. Envolvidos nesta rede de interlocutores, a partir das fontes morais que herdamos, somos capazes de articular nossas respostas às questões acerca do valor

da vida e da resposta a questão: “o que torna a vida humana digna de ser vivida?” (TAYLOR, 1989, p.16).

Portanto, para Taylor, o indivíduo entendido monadicamente, como um *self* desprendido, isolado das manifestações de sua existência é propriamente uma abstração. O ser humano está numa complexa rede de relações com os outros, com a natureza e com a cultura. E a vida ética só se realiza concretamente pela mediação das situações particulares que circunscrevem o estar no mundo e o estar na história dos indivíduos. Ora, de toda esta investigação que conduzi até aqui, eu penso que o maior benefício é, principalmente, a de propor um caminho de interpretação de si mesmo e do espaço moral. Isto porque, segundo Taylor: “modificar a visão moral de alguém por meio da razão é sempre, ao mesmo tempo, aumentar a clareza e o entendimento que essa pessoa tem de si mesma” (TAYLOR, 1995, p.49).

### Referências Bibliográficas

- ABBEY, R. (Org.), *Charles Taylor*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- AGOSTINHO. *Confessionum*, Opere Sant’Agostino, Città Nuova: Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1982.
- AGOSTINHO. *De Trinitate*, Opere Sant’Agostino, Città Nuova: Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1987.
- AGOSTINHO. *De Magistro*, Opere Sant’Agostino, Città Nuova: Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1990.
- AGOSTINHO. *De Civitate Dei*, Opere Sant’Agostino, Città Nuova: Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1991.
- AGOSTINHO. *De Vera Religione*, Opere Sant’Agostino, Città Nuova: Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1992.
- BRAGUE, R. *Le problème de l’homme moderne*. In: LAFOREST, G.; DE LARA, Ph. (Orgs.). *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, Laval Université Presses, Paris, 1998.
- DESCARTES, R. *Prefácio à tradução francesa dos “Principia Philosophiques”*, Oeuvres Philosophiques, III, Paris, 1964.

- DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*, Bompiano, a cura de Salvatore Obinu, Milano, 2006.
- PLATÃO. *Repubblica*, IV, 430 e, Bompiano, a cura di Giovanni Caccia, Milano, 1997.
- ROEFFAERS, H. "Charles Taylor", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, 60, 2004, 485-492.
- TAYLOR, Ch. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, tradução brasileira: *As Fontes do Self: A construção da Identidade Moderna*, Loyola, São Paulo, 1997.
- TAYLOR, Ch. *The Ethic of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- TAYLOR, Ch. *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, tradução brasileira: *Argumentos Filosóficos*, Loyola, São Paulo, 2000.
- TAYLOR, Ch. "L'interiorità e la cultura della modernità", *Rivista di Fenomenologia e Società*, n.1-2, Roma, 1996, 20-21.
- TAYLOR, Ch. *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, London, 2004.
- TAYLOR, Ch. *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.
- VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica I*, Loyola, São Paulo, 1991.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I*, Loyola, São Paulo, 1999.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, Loyola, São Paulo, 2002, segunda edição.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, Loyola, São Paulo, 2002.