UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Diego de Lima Gualda

**Individualismo Holista: uma articulação crítica do pensamento político
de Charles Taylor**

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

**Individualismo Holista: uma articulação crítica do pensamento político
de Charles Taylor**

DIEGO DE LIMA GUALDA

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, para a obtenção do título de
Mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Cícero Romão Resende de Araújo.

São Paulo

2009

Aos meus pais Idécio e Miriam, à Vanessa.

AGRADECIMENTOS.

A Deus, por tudo; a meus pais, pela vida; meus irmãos e minha família, pela constância na caminhada; a Vanessa, pelo amor e carinho; aos amigos, pela cumplicidade e afeto. Agradeço ao professor Cícero Araújo pela paciência e pela preciosa orientação, sem a qual este trabalho não poderia ter se desenvolvido. Agradeço, ainda, aos professores Álvaro de Vita e Adrian Lavallo pelos apontamentos e críticas construtivas que contribuíram para este trabalho.

Este trabalho foi financiado pelo CNPq.

Resumo

Charles Taylor é um dos principais e mais influentes filósofos contemporâneos. No campo da política, o debate liberal-comunitário é o tema em que suas contribuições são mais conhecidas. Entretanto, o estudo da reflexão política de Taylor tem sido parcial. No registro teórico do debate liberal-comunitário, sua assim chamada crítica comunitarista é, muitas vezes, tomada como uma resposta normativa a possíveis equívocos ou limitações dos ideais morais do liberalismo. A conclusão mais comum é que o pensamento tayloriano se contrapõe à tradição liberal, sendo por vezes identificado ora com o comunitarismo, ora com o republicanismo, ora com o multiculturalismo. A reflexão de Taylor, contudo, se ocupa de um outro registro, mais amplo: o desenvolvimento de concepções de identidade e de bem baseadas em argumentos que não são normativos, mas sim ontológicos. Nesse registro, o objetivo de sua obra não é questionar os ideais morais do liberalismo, mas reconfigurá-los num contexto ontológico específico, bem como ampliar o leque de bens moral e politicamente relevantes para as sociedades contemporâneas. O objetivo dessa dissertação é o de justamente explorar a estrutura conceitual do que poderíamos chamar de *individualismo holista*, uma tipologia de pensamento político que, embora defensora normativamente da liberdade, pluralismo e autonomia, guarda uma profunda preocupação com a natureza irreduzivelmente social da ação e dos bens humanos. Espera-se que a partir dessa chave de leitura sejamos capazes de uma abordagem mais sistemática da reflexão política de Charles Taylor, articulando suas diferentes e fragmentadas intervenções no debate político num quadro mais amplo, referenciado também às discussões sobre a natureza da agência, do *self* e da modernidade. Ao final, sugerimos que o autor canadense se move teoricamente muito mais próximo daquilo que se considera uma tradição liberal de pensamento do que sua classificação usual permitiria imaginar.

Abstract

Charles Taylor is one of the most important and influential contemporary philosophers. In the political field, the liberal-communitarian debate is the theme where his contributions are most recognized. Nevertheless, the study of Taylor's political thought has been limited. In the liberal-communitarian theoretical debate arena, his so called

communitarian criticism has many times been taken as an advocacy answer to possible mistakes or limitations of liberalism's moral ideals. The most common conclusion is that the taylorian thought opposes itself to the liberal tradition and it has been identified with communitarianism theories, republicanism, or even with multiculturalism. Taylor's reflection, however, is concerned with another more ample aim: the development of identity and good conceptions based in ontological arguments. The purpose of his work is not to question liberalistic moral ideals, but to reconfigure those in a specific ontological background, as well as to amplify the set of allowable moral and political relevant conceptions of goods to contemporary society. The intent of this paper is indeed to explore the conceptual structure of what we could call *holistic individualism*, a political thinking typology which although concerned with the advocacy of freedom, pluralism and autonomy also continues to take into account the inextricable social nature of agency and human goods conception. Hopefully, with this interpretation key we will be able to put in place a most systematic account of Charles Taylor's political reflection, articulating its different and sparse contributions in the political debate in a more comprehensive landscape which will be referenced to his agency, *self* and modernity discussions. In the end, we suggest that the Canadian author is closer to what we could call a liberal tradition thinking than his usual classification would allow.

Palavras-chave: Charles Taylor, comunitarismo, liberalismo, individualismo, holismo.

A vida, como a antiga Tebas, tem cem portas. Fechas uma, outras se abrirão. És o último da tua espécie? Virá outra espécie melhor, não feita do mesmo barro, mas da mesma luz. Sim, homem derradeiro, toda a plebe dos espíritos perecerá para sempre; a flor deles é que voltará à terra para reger as coisas. Os tempos serão retificados. O mal acabará; os ventos não espalharão mais nem os germes da morte, nem o clamor dos oprimidos, mas tão somente a cantiga do amor perene e a benção da universal justiça...

(...)

Ai, ai, ai deste último homem, está morrendo e ainda sonha com a vida.

(...)

Nem ele a odiou tanto, senão porque a amava muito.

(Viver! Machado de Assis).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
 1. O HOLISMO TAYLORIANO, UM COMUNITARISMO ONTOLÓGICO	
..... 15	
1.1 OS TERMOS DO DEBATE LIBERAL-COMUNITARISTA.....	15
1.2 PROPÓSITOS ENTRELAÇADOS	19
1.3 ONTOLOGIA E CONSEQUÊNCIA NORMATIVA	35
1.4 O SELF E O BEM.....	48
1.5 RACIONALIDADE PRÁTICA, FUSÃO DE HORIZONTES E ARTICULAÇÃO	
.....	61
 2. INTERPRETANDO A MODERNIDADE E SUAS CONSEQUÊNCIAS	
NORMATIVAS	73
2.1 MODERNIDADE E ARTICULAÇÃO	76
2.2 ARTICULAR É PROPOR UMA TEORIA ABRANGENTE DO BEM?.....	85
2.3 QUE TIPO (IDEAL) DE TEORIA DA MODERNIDADE?.....	105
2.4 O PERCURSO DA IDENTIDADE	115
2.5 O PROBLEMA DA DEMARCAÇÃO	154
2.6 ÉTICA DA RESPONSABILIDADE X ÉTICA DA AUTENTICIDADE	174
 3. UM LIBERALISMO COMO POLÍTICA DO BEM.....	189
3.1 A IDENTIDADE DO LIBERALISMO	190
3.2 A POLÍTICA DO BEM COMUM.....	216
3.3 NEUTRALIDADE, DIREITOS E LIBERDADE	240
3.4 ALGUMAS DINÂMICAS DE EXCLUSÃO	261
3.5 A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO	281
 4. APONTAMENTOS FINAIS	289
 5. BIBLIOGRAFIA.....	294

INTRODUÇÃO

Charles Taylor é considerado um dos principais filósofos contemporâneos em atividade. O filósofo canadense se inclui num seleto grupo de pensadores, cuja envergadura da obra alcança numerosos e espinhosos temas e que ao mesmo tempo é capaz de propor contribuições importantes em todas essas diferentes áreas. Sua obra mais conhecida e talvez principal, *As Fontes do Self*, pode ser considerada o centro de gravidade de suas preocupações, embora *A Secular Age* certamente exiba o mesmo perfil da primeira e tenda a ocupar um papel cada vez mais relevante no conjunto teórico de Taylor. Nela, encontramos entrecruzadas e relacionadas as principais problemáticas teóricas para as quais o filósofo dedicou atenção. Hartmut Rosa sugere uma composição destas preocupações em oito grupos: 1) textos que objetivam o desenvolvimento de um humanismo socialista e controvérsias com o marxismo; 2) trabalhos sobre metodologia e teoria da ciência; 3) estudos sobre Hegel; 4) ensaios tendentes a construir uma antropologia filosófica; 5) a formulação de uma teoria da linguagem expressivista; 6) a reflexão sobre a constituição da modernidade; 7) ensaios sobre teoria política e filosofia moral; 8) a questão do reconhecimento e a problemática do multiculturalismo.¹ Mas se pudesse propor apenas uma pequena reparação, diria que a reflexão sobre as condições da modernidade parece atrair e organizar os demais temas. É o específico desafio da construção da identidade, que a modernidade colocou à condição humana, que torna virtuosa a exploração das demais questões a que Taylor se refere. Por isso *As Fontes do Self* é um estudo da cultura moderna num sentido amplo, comportando a inclusão de uma série de diferentes debates sobrepostos. Sem dúvida, esse caráter abrangente de sua teoria impõe um desafio maior de interpretação e compreensão.

Diante da magnitude do autor, é curioso o fato de que Taylor talvez não tenha ocupado com amplitude merecida a atenção que deveria lhe ser dispensada, especialmente no Brasil. Particularmente para a teoria política, que é o registro em que este trabalho se insere, a apreensão de sua reflexão é demasiadamente *lateral* e derivada das assim chamadas críticas comunitaristas ao liberalismo, e da política supostamente

¹ ROSA, H. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 1998.

multiculturalista do reconhecimento. Dessa apreensão indireta resultaram algumas qualificações bastante conhecidas, mas nem sempre semântica e conceitualmente precisas. Republicanista, comunitarista e multiculturalista são alguns rótulos que enquadram a teoria tayloriana na sua dimensão política e talvez sejam em vários aspectos justificáveis; mas traçar fronteiras para o alcance destes nomes e, mais importante, diferenciar o conjunto teórico do filósofo canadense de outros distintos autores aos quais esses epítetos são colocados, também é um esforço compreensivamente relevante, ao qual, contudo, a dedicação tem sido menor. Especialmente quando tratamos de pensadores pouco restritos a um campo de preocupações e com agendas extensamente multidisciplinares, é sempre árduo admitirmos a necessidade de ultrapassar as fronteiras da ciência especializada. Mas esse é um imperativo irrecusável, exceto se se puder contentar com uma apreensão relativamente contingente do autor em questão que obviamente nunca lhe fará a devida justiça, nem trará os potenciais benefícios teóricos esperados. Sugiro que a interpretação política da obra de Taylor padeça um pouco deste problema, de forma que, até agora, poucos estudos sobre o filósofo canadense foram empreendidos no campo político e um número menor deles admitiu seguir a gramática própria da embocadura de sua teoria, ainda que sob a forma de um pressuposto metodológico. Não é um problema elementar o fato de que Taylor não é um filósofo ou pensador político no sentido estrito, face à abrangência já referida de sua obra, e que muito por causa disso, algumas de suas afirmações teóricas contrariam velhos hábitos referentes ao recorte do político e à especialização. É grande a dificuldade em darmos abertura mínima para encarar essas “transgressões” a cânones bem estabelecidos como metodologicamente relevantes na empresa interpretativa da problemática teórica do autor, bem como na abordagem específica dos objetos desta teoria. Em certo sentido, não diferenciamos bem acatar metodologicamente um pressuposto metateórico sugerido pelo autor – do qual podemos discordar – na tentativa de compreendê-lo, da atividade de julgar as proposições teóricas uma vez que as tenhamos compreendido; possivelmente essa diferenciação nem sempre é plenamente factível. Mas quando essa abertura à gramática alheia não é permitida, existirá invariavelmente algum prejuízo em termos compreensivos.

Há, ainda, dificuldades adicionais. O autor de *As Fontes do Self* não primou por ser exaustivo nem tão sistemático na temática política. Suas contribuições voltadas de forma mais direta para esses problemas são apresentadas na forma de artigos com embocaduras e objetivos distintos. Por outro lado, Taylor nunca escondeu a influência causal de sua *militância*, preferências políticas pessoais e os debates da comunidade política em que vive, o Canadá, no horizonte de suas preocupações teórico-políticas².

Todos estes fatores parecem justificar a empreitada de dedicarmos um estudo ao autor canadense, em especial no que se refere à política. Pois bem, o objetivo deste trabalho é propor uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor. Articulação tem um sentido específico importante e autoreferenciado neste trabalho, o que já indicará que não sou indiferente às questões propostas pelo autor canadense. A articulação não envolve propor uma introdução ao pensamento político do autor, nem reconstruí-lo, ela comporta um importante elemento *autoral* do próprio intérprete. Espero que a discussão desenvolvida nas linhas adiante possa esclarecer de forma mais exata o alcance do conceito. Por agora, basta dizer que a relativa fragmentariedade, ausência de sistematização e pluralismo de temas abordados pelo autor exigem uma leitura transversal da obra que vislumbre o tema da política, requerendo, ainda, certo rearranjo teórico por parte do intérprete, a partir dessa chave de leitura interpretativa obtida. Creio que exista um legítimo trabalho de *construção* do tema e não apenas uma releitura³. O mote desta chave teórica é um protesto feito pelo próprio Taylor, exposto principalmente em *Propósitos Entrelaçados*⁴, de que o debate liberal-comunitarista não estaria dando a devida atenção a uma diferença fundamental no teor dos argumentos que separa a ordem de argumentação ontológica e a ordem de argumentação normativa. Certamente numa empreitada auto-referenciada, Taylor parece não estar satisfeito com a alcunha de comunitarista, quando por isso se compreende certa afirmação normativa da precedência

² LAFOREST, G. *Philosophy and political judgment in a multinational federation*. **Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question**. TULLY, J; WEINSTOCK, D. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

³ Esse é o caso, por exemplo, de Hannah Arendt quando propôs uma reconstrução da crítica do juízo kantiana enfocando possíveis consequências políticas que poderiam, inclusive, contrariar sua reflexão admitidamente política. A articulação procura, em contraste, uma chave de leitura construtiva que mantenha o variado conjunto teórico do autor ainda auto-referenciado.

⁴ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

da comunidade sobre os indivíduos e as demais conseqüências, notadamente antiliberais, que esta afirmação pode comportar. O filósofo canadense sugere que sua própria defesa teórica, ao contrário, é interna à tradição liberal, mas o eclipse da distinção entre estas ordens de argumentos tem obscurecido uma influente corrente do pensamento político liberal. Para Taylor, a corrente do individualismo holista representa *“uma importante tendência de pensamento plenamente cônica da inserção social (ontológica) dos agentes humanos, mas que, ao mesmo tempo, valoriza muito a liberdade e as diferenças individuais”*⁵. O individualismo holista é uma tipologia teórica em que na esfera ontológica, âmbito no qual fazemos afirmações sobre as condições e a natureza da experiência e ação humanas, se mantém uma forte âncora na “tese da matriz social”, mas que normativamente, em face das condições históricas seculares e plurais apresentadas pela modernidade, defende uma postura de *individualismo*. Porém, essa não é uma questão somente de auto-interpretação. Para Taylor, o eclipse da discussão ontológica traz sérios prejuízos e distorções para o campo normativo, de forma que seu argumento pretende afirmar que fazer ou não essa discussão não é uma questão de escolha ou gosto dos autores, mas uma necessidade para abordarmos certos problemas de maneira clara. Assim, optar por essa chave teórica, discutida na seqüência, não diz respeito apenas a um possível incremento na compreensão teórica do autor canadense, mas também foca um problema específico e estruturante da reflexão política de Taylor que dá substantividade a todo seu pensamento político e o conforma.

Nesse contexto, meu objetivo imediato neste trabalho é mostrar como essa chave interpretativa pode alterar a compreensão da reflexão política do autor canadense ao mesmo tempo em que ela se torna mais compatível com o conjunto amplo de suas preocupações teóricas, os temas não propriamente políticos. Assim, espero que certos julgamentos ou classificações dispensadas ao autor canadense possam ser, no mínimo, revisitadas. Mas mediatamente, o gancho de Taylor permite abordar também os méritos deste problema estruturante do seu pensamento político em contraste com os usuais argumentos colocados no debate. Espero, por fim, ser possível proporcionar o início da construção de um quadro comparativo mais completo da reflexão política de Taylor com a tradição liberal, mas também com os seus assim chamados parceiros comunitaristas.

⁵ Ibid., p. 201.

Seja como for, este trabalho não tem como matéria principal o próprio debate liberal-comunitarista embora tenha que abordá-lo e, se pudesse escolher do que posso ser cobrado ao final, o “objetivo imediato” citado acima seria minha opção.

Diante disso, introduzo o percurso argumentativo. No primeiro capítulo iremos explorar o conjunto conceitual referido ao holismo tayloriano. Em especial, tratamos de assentar as bases da distinção proposta por Taylor entre a esfera ontológica e esfera normativa de argumentação, traçar suas implicações para o debate liberal-comunitarista e apontar as possíveis implicações interpretativas desta distinção na reflexão política do filósofo canadense. Veremos que a defesa do holismo num registro ontológico não quer afirmar a inocência destes argumentos na esfera normativa. Pelo contrário, os argumentos ontológicos, que tentam pontuar as indispensáveis condições corporificadas e *engajadas* do agente com o mundo físico e simbólico para a experiência e ação humanas, têm consequências normativas bastante relevantes, embora não impliquem necessariamente a defesa normativa de alguma modalidade política antiliberal, conservadora e/ou coletivista. Mais exatamente, o holismo ontológico pretende conformar e calibrar o campo de significação histórica em que o individualismo passou a ser uma referência normativa central para a agência.

No segundo capítulo, tratamos da relação da dimensão da ontologia com o núcleo gravitacional teórico de Taylor, qual seja, sua interpretação da modernidade. A discussão sobre a formação e as fontes morais historicamente apontadas da identidade moderna, através de formulações típico-ideais, fornece a substantividade necessária à infraestrutura ontológica holística, de maneira que a incursão teórica à modernidade operacionaliza as implicações ontológicas tanto para a agência e a *pessoa*, no que ela definitivamente extrapola a preocupação política, mas também delinea e possibilita-nos vislumbrar as consequências normativas mais exatas do holismo no campo teórico e prático da política.

O terceiro e último capítulo tenta tematizar a discussão estritamente político-normativa de Taylor contra este pano de fundo traçado nos primeiros dois capítulos. Procuro enfatizar, principalmente no que se refere à noção de política do bem comum atribuída a autores considerados comunitaristas, que diante das implicações ontológicas e históricas, embora o filósofo canadense insista na necessidade do cultivo e articulação *densa* de compreensões comuns, a afirmação destas não repousa num registro tradicional

em que o bem comum se afirma a despeito das preferências e valores individuais, nem sob o preço de dispensarmos as condições impostas pelo fato do pluralismo. Assim, a política do bem comum de que fala Taylor não trata da imposição de visões abrangentes do bem pelo Estado, moralmente arbitrárias e potencialmente autoritárias, em relação a indivíduos *desviantes*. Na verdade, o autor de *As Fontes do Self* discute as exigências de legitimidade para uma sociedade *livre* no contexto moderno e secular, que para ele não são poucas. Seu foco, ao contrário do que poderia se supor, é a preocupação sobre como podemos manter e defender uma sociedade que valorize liberdade, autonomia e autenticidade sob as circunstâncias impostas pelo pluralismo e pela secularidade, bem como face às condições incontornáveis da ontologia humana. Espero que essa discussão seja capaz de lançar nova luz a alguns temas em que opiniões mais ou menos consagradas já foram estabelecidas sobre a avaliação do pensamento político tayloriano, isto é, a liberdade, o individualismo, o bem comum, a neutralidade, o direito e o reconhecimento.

Uma última observação: embora a ontologia seja conceitualmente discutida no primeiro capítulo, o que pode sugerir certo estancamento da questão nele, é preciso enfatizar que as conseqüências da ontologia permeiam todo o trabalho, inclusive o terceiro capítulo, pretensamente o mais preocupado com a *normatividade*. Espero que o epílogo deste trabalho possa confirmar ao leitor a apresentação da reflexão política de Taylor sob um formato interpretativo renovado, aberto a novos significados propostos pela *gramática* e embocadura próprias do autor canadense. E mais do que isso, que facilite uma abertura maior, tão demandada por Taylor, para o avanço no enfrentamento de problemas, na sua visão, encobertos pelas circunstâncias do debate atual.

O HOLISMO TAYLORIANO, UM COMUNITARISMO ONTOLÓGICO

Neste capítulo tentarei argumentar que o âmago da classificação “comunitarista” de Taylor reside nas questões da ontologia, ao mesmo tempo, explorando como a distinção entre ontologia e normatividade é uma chave essencial para compreendermos o pensamento político do autor canadense. Uma vez estabelecidos esses termos, espero ser capaz de mostrar ao longo do trabalho, como o quadro de interpretação do pensamento político de Taylor fica alterado. De forma mais precisa, procuro sugerir, embora essa não seja uma discussão central neste trabalho, que a *defesa* de Taylor opera muito mais próximo dos ideais típicos da democracia-liberal em suas genéricas cores social-democrata – e, em algum sentido, da influente vertente do liberalismo igualitário – do que a classificação comunitarista deixaria supor. Essa possível orientação de Taylor e a interpretação que se pretende desenvolver aqui sobre a reflexão do autor canadense têm resistências importantes a serem rompidas. A mais significativa delas advém de certo consenso de recorte do político que torna as questões ontológicas – quaisquer orientações que elas possam prover – *irrelevantes* para a política, ou ainda, afirma que tais questões são demasiadamente controversas para serem acopladas a uma discussão que pretenda estabelecer os princípios básicos para justificação e estabilidade de um regime político democrático, livre e justo (bom). Essa questão é melhor discutida no capítulo imediatamente posterior. No que tange a este capítulo, pretendemos explorar o que significa conceitualmente propor uma ontologia holista e quais as consequências que esta proposição pode ter para uma discussão política normativa.

OS TERMOS DO DEBATE LIBERAL-COMUNITARISTA

A assim chamada crítica comunitarista une de um mesmo lado autores como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer, cujo principal alvo crítico supõe-se ser, embora alguns comentadores reconheçam parcialmente a fragilidade desta avaliação⁶, o liberalismo igualitário do tipo rawlsiano⁷. Como é entendido genericamente os termos da impugnação comunitarista aos liberais?

⁶ MULHALL, S e SWIFT, A. *Liberals & Comunitarians*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996, Preface.

“Liberal political theory, it is claimed, is excessively individualistic and insufficiently historicist. In particular, the individualism characteristic of liberal political theory is said to produce a peculiar view of the self, one divorced from social relations which might “constitute” it. At the same time, the liberal claim that society should be neutral regarding conceptions of the good is said to misunderstand the idea of community and the fact that liberal societies inevitably promote certain kinds of virtue and ignore others. Finally, liberalism is said to misunderstand claims to rights, treating them as transcendent principles rather as historical and contingent features of liberal communities”⁸.

A crítica comunitarista pretende atacar o liberalismo em duas frentes: 1) a primeira é metodológica, em que se argumenta que as teorias liberais apoiadas explicitamente em pressupostos epistemológicos atomistas, deixam de reconhecer a necessária inserção dos indivíduos em contextos sociais específicos; 2) a segunda é normativa, como consequência de 1), o excessivo individualismo moral dos liberais contribui para criar uma sociedade política fragmentada, indiferente e instrumental⁹. Mais precisamente, por enfatizar de forma excessiva as prerrogativas individuais em detrimento da preocupação do *dever* para com a comunidade, o liberalismo tem perniciosas consequências para a necessária concepção republicana de liberdade, promovendo um estímulo de esfacelamento contínuo da adesão pública e da noção de um destino coletivamente partilhado. Na verdade, a crítica comunitarista, presume-se, pretende apontar as falhas e os equívocos negligenciados pelo tipo de teoria política

⁷ Podemos incluir nessa referência ao liberalismo igualitário, além do *contratualismo rawlsiano*, embora reconhecidamente existam diferenças substantivas, autores como Dworkin, Barry e Scanlon, para citar os mais influentes. Isso não quer dizer, contudo, que as conclusões teóricas sejam coextensivas a todos. Para marcar essa diferença importante e para não rotular os autores indiscriminadamente, neste trabalho o liberalismo igualitário será tomado por seu autor mais proeminente, que é Rawls, desde já reconhecendo que a “calibração” pode variar para os demais autores.

⁸ NEAL, P e PARIS, D. *Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed*. **Canadian Journal of Political Science**, Vol. 23, n. 3. (Sep., 1990), p. 419-420.

⁹ Ver AVINERI, S. e DE-SHALIT, A. *Introduction. Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 2.

gerada a partir da moralidade liberal. O indivíduo não seria o único, nem sequer o mais apropriado critério, para justificar o arranjo político, derivar princípios de justiça e delinear uma comunidade política *boa* e estável. A crítica comunitária, em princípio, pode ser vista como aquela que introduz questões de identidade e comunidade na teoria política contemporânea. Pode ser mais ou menos identificada, ainda, como continuadora de tendências teóricas trazidas por Aristóteles, Rousseau e Hegel¹⁰. Normativamente, procura defender uma precedência da comunidade sobre o indivíduo, uma política do bem comum que se sobreponha a princípios procedimentais de neutralidade e à exacerbação da autonomia individual.

A resposta liberal apresentou-se rapidamente. Em contrapartida aos argumentos comunitaristas, o liberalismo seria, ao contrário do alegado, plenamente capaz de acomodar a idéia de comunidade. Defender o individualismo liberal não significa estar comprometido com uma concepção de agência não *situada* num contexto determinado ou com um *self pontual*. O liberalismo encoraja um comportamento de preocupação com a comunidade e não promove um individualismo de tipo egoísta. Conclusões contrárias só podem advir de uma compreensão profundamente distorcida do que seria a posição liberal. E vem o contra-ataque: a crítica comunitarista, da forma em que é colocada, tem profundas implicações conservadoras. Sua insistência em colocar a comunidade historicamente fundada com precedência em relação aos indivíduos proporciona uma visão da boa sociedade ancorada na tradição e em identidades estabelecidas. O comunitarismo parece reavivar sentimentos nacionalistas reconhecidamente perigosos, favorecer afirmações patriarcalistas opressoras e propor uma política homogeneizante que, sob o argumento da promoção do bem comum, autorize o Estado a arbitrariamente interferir nas escolhas individuais desviantes da *cartilha oficial*. Uma política do bem comum, nesse sentido, é aquela do tipo rousseauniana, que *força* os cidadãos a adotarem a concepção de vida boa reconhecida como *correta* pela comunidade.

“Em uma sociedade comunitária, porém, o bem comum é concebido como uma concepção substantiva de boa vida que define o “modo de

¹⁰ MULHALL, S e SWIFT, A. *Liberals & Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishing and GUTMANN, A. *Communitarian Critics of Liberalism*. **Philosophy & Public Affairs** Vol. 14, N. 3, 1985, pp. 308-322.

vida” da comunidade. Esse bem comum, em vez de ajustar-se ao padrão das preferências das pessoas, provê um padrão pelo qual estas preferências são avaliadas (...) A busca pública dos objetivos compartilhados que definem o modo de vida da comunidade não é, portanto, limitada pela exigência de neutralidade. Ela tem precedência sobre o direito dos indivíduos aos recursos e liberdades necessários para que busquem as suas próprias concepções do bem. Um Estado comunitário pode e deve encorajar as pessoas a adotar concepções de bem que se ajustem ao modo de vida da comunidade, ao mesmo tempo em que desencoraja concepções do bem que entre em conflito com aquelas. Um Estado comunitário, portanto, é um Estado perfeccionista¹¹”.

O fato amplamente notável nesse tipo de embate é que ele parece produzir uma descrição distorcida dos dois oponentes. Ele pode ser levado a tal tipo de generalidade, tanto em relação aos diferentes autores, quanto no que concerne a debates teóricos mais pontuais, que ficamos incapazes de promover qualquer comparação proveitosa dentro de um quadro racional. Especialmente, nós ficamos incapacitados de depurar os argumentos, colocá-los na direção dos alvos corretos, enfim, de empreender uma apreciação crítica mais precisa dos termos em questão. Um entendimento distorcido dos conjuntos teóricos, provocado por esse nível de generalização ou apreensões laterais, representa obviamente um prejuízo em termos compreensivos e, em se tratando de um debate normativo, políticos.

O conjunto teórico tayloriano parece se vitimar deste problema. Como argumentei na introdução, apesar da reconhecida importância de Charles Taylor, principalmente no que se refere à sua reflexão política, a avaliação tem ficado excessivamente restrita a rótulos genéricos, como o de comunitarista, republicanista ou multiculturalista, construídos muitas vezes num registro derivado. É mais curioso, ainda, notar que o próprio autor canadense exibe uma interpretação de sua própria obra como estando albergada no guarda-chuva do liberalismo, numa dinastia de autores em que figuram

¹¹ Ibid., p. 264-265.

Humboldt, Montesquieu, Tocqueville e Mill¹². É claro que de pronto já temos a controvérsia instaurada em considerar estes autores como propriamente liberais. Mas como contraponto, tampouco seríamos capazes de atribuir a um ou outro o rótulo de comunitaristas, nem como proto-proponentes de algo parecido com isso. É notável como a auto-interpretação do autor canadense pode se diferenciar tão grandemente de sua classificação *convencional*. Por outro lado, aceitarmos que Taylor é um liberal apenas vinculando-nos à sua fala pouco provaria em termos teóricos esta afinidade. Se o autor canadense propõe algo que justificadamente possamos incluir sob o epíteto de *liberal* é uma resposta que só a exposição de motivos teóricos pode proporcionar. Isso nos traria em seguida o problema adicional irresolúvel de sermos tentados a definir o liberalismo em algum sentido. Tudo isso torna essa saída muito complexa. Não tomo essa tortuosa rota neste trabalho, mas não dispenso a auto-interpretação de Taylor como um fato irrelevante. Ela se torna um mote para avaliarmos em que medida um autor que exhibe claras afinidades com o que identificamos com uma perspectiva comunitarista, diga-se, produzindo pesadas críticas contra: concepções *desengajadas* do *self*, filosofias individualistas de cunho associal, subjetivismo moral, teorias morais que pretendam prescindir da noção de boa vida ou passar com uma compreensão *magra* do bem; pode propor algo que nos indique uma filiação à matriz liberal e os valores que nela identificamos.

PROPÓSITOS ENTRELAÇADOS

Eis o ponto de contato. O próprio Taylor parece sugerir um caminho para essa exploração, embora retoricamente não o faça sempre referenciando-se diretamente a si próprio. Em *Propósitos Entrelaçados: o debate liberal-comunitário*, o autor canadense inaugura o tema de seu artigo fazendo referência às diferenças entre liberais e comunitaristas no que se refere à teoria social, em especial à teoria da justiça e enuncia:

“Há diferenças genuínas, mas creio que há também grande quantidade de propósitos entrelaçados e confusão pura e simples

¹²Ver TAYLOR, C. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000 (*Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário; Invocar a sociedade civil; A política liberal e a esfera pública*).

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”¹³.

No centro desta distinção está a sugestão de Taylor que sua própria “crítica comunitarista” se perfaz no plano das questões ontológicas, aquelas das quais nos valem e as quais reconhecemos como sendo os fatores determinantes para a explicação da vida social, ou ainda, “*os termos que vocês aceitam como últimos na ordem da explicação*”¹⁴. Nesse âmbito dividem-se atomistas e holistas. Os primeiros acreditam que “*(a) a ordem da explicação, você pode e deve explicar ações, estruturas e condições em termos das propriedades dos constituintes individuais; e que (b) na ordem da deliberação, você pode e deve explicar os bens sociais em termos de concatenações de bens individuais*”¹⁵. Os holistas acreditam que determinados bens sociais não podem ser decompostos em termos individuais, que certas estruturas têm significados necessariamente partilhados, de forma que ontologicamente não seria possível decompô-las em átomos sem destruir ou amputar seus significados. Em termos explicativos, os holistas pontuam que nem todas as ações podem ser devidamente explicadas decantando-as nos constituintes individuais. Assim, a explicação deve ser capaz de fazer jus a estas ditas estruturas indecomponíveis, com a especificação do que são elas. Diferentes são as questões de defesa que “*referem-se à posição moral ou à política que se adota. Há aqui uma ampla gama de posições que, numa extremidade, dá primazia aos direitos individuais e à liberdade e, na outra, dá maior prioridade à vida comunitária e ao bem das coletividades*”¹⁶. Segundo Taylor, a distinção entre essas duas dimensões do pensamento reside no fato de que assumir uma posição ontológica não equivale a defender coisa alguma. Ou seja, é possível ser um atomista individualista (Nozick), um coletivista holista (Marx), mas também um individualista holista (Humboldt, e segundo Taylor, ele mesmo), ou ainda, um atomista coletivista (B. F. Skinner). Para Taylor, a

¹³ Ibid., p. 197.

¹⁴ Ibid., p. 197.

¹⁵ Ibid., p. 197.

¹⁶ Ibid., p. 198.

corrente do individualismo holista representa “*uma importante tendência de pensamento plenamente cônica da inserção social (ontológica) dos agentes humanos, mas que, ao mesmo tempo, valoriza muito a liberdade e as diferenças individuais*”¹⁷.

Essa é a chave auto-interpretativa proporcionada pelo próprio autor canadense para articularmos sua obra. Seu ponto fundamental é questionar a formulação simplificada em duas posições no que se refere ao debate liberal-comunitarista, para propor o desentrelaçamento de ontologia e normatividade. Nesse sentido, a assim chamada crítica comunitarista de Taylor não está preocupada em afirmar a precedência da comunidade sobre o indivíduo como um comando do *dever* ou seguir o expediente comunitarista acima classificado. Mais especificamente, a defesa do holismo ontológico não pretende eclipsar o *individualismo liberal*, mas sim combater certa modalidade de defesa do individualismo que desconsidere as condições de inserção social infraestruturais para a experiência humana. Eis o que permite Taylor diferenciar em sua crítica autores como Nozick, cuja argumentação ontológica se apresenta bastante contundente, daqueles do liberalismo igualitário, em que há muito mais ambigüidade e os pontos de dissenso necessitam de certo aprofundamento teórico¹⁸. Por outro lado, a discussão ontológica tem certo caráter absoluto no que se refere à resposta que uma determinada teoria pode dar: ou se é atomista ou se é holista. Não existe a possibilidade de se aceitar parcialmente que a ordem da explicação social deve ser decomposta exclusivamente em termos de constituintes individuais. Mas no plano normativo o debate ocorre num gradiente em que é possível se posicionar em termos relativos.

“Naturalmente, a maioria das pessoas sadias, quando não se vêm presas a alguma ideologia resistente, acham-se muito mais próximas do meio; mas ainda há importantes diferenças entre, digamos, liberais como Dworkin, que acreditam que o Estado deve ser neutro entre as diferentes concepções de boa vida esposada pelos indivíduos, de um lado, e aqueles que acreditam que uma sociedade democrática precisa

¹⁷ Ibid., p. 201.

¹⁸ Tento fazer esse exercício de aproximação e distinção entre Taylor e o liberalismo igualitário no decorrer deste trabalho.

de alguma definição aceita em comum da boa vida, do outro – concepção que defenderei adiante”¹⁹.

Ao desvincular essas questões, Taylor procura argumentar em favor de um possível ganho compreensivo dos termos do debate. Em relação à sua própria posição, ao afirmar-se como um individualista holista, ele calibra seu ataque contra modalidades atomistas de pensamento, sem condenar as demandas normativas do individualismo – ainda que Taylor reconheça a origem parcialmente comum de ambas como veremos a frente. Com relação especificamente ao liberalismo igualitário, ele deixa as vias abertas a um enfrentamento mais exato, ainda a ser costurado, fazendo objeções mais fracas e menos diretas quando comparadas à crítica dirigida ao libertarianismo e ao utilitarismo. Finalmente, ele adquire os subsídios necessários para um desenho teórico que no plano normativo se afaste do vício imputado ao comunitarismo: não compreender as condições modernas do fato do pluralismo e, conseqüentemente, de propor uma política do bem comum que possa afigurar-se moralmente arbitrária. Procurarei desenvolver os termos dessas relações ao longo deste trabalho. Mas por agora, talvez possamos ficar num exemplo restrito ao próprio tema de *Propósitos Entrelaçados* que pode ser, num sentido introdutório, importante para um contato prévio com a diferença entre as duas ordens de questões propostas pelo autor de *As Fontes do Self*.

Uma descrição bastante comum de uma sociedade moderna que podemos encontrar é aquela que a concebe como um conjunto de indivíduos racionais, mutuamente indiferentes, portadores de distintos planos e concepções da boa vida. O papel da autoridade política é facilitar a realização destes diferentes planos de vida, que se conformam na situação contemporânea de pluralismo irreduzível, seguindo algum critério de não discriminação arbitrária. Tal como cunhada, essa descrição dispensa inteiramente qualquer base de identificação comum da sociedade. Dir-se-á, inclusive, que uma concepção de boa vida endossada pela sociedade violaria a condição de não discriminação no contexto do pluralismo. Ela é na verdade um desdobramento das clássicas teorias do contrato social de Hobbes e Locke em que o componente que ativa a

¹⁹ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 198.

formação do vínculo político é uma *correspondência casual dos cálculos de indivíduos racionais* de que estariam em melhores circunstâncias (individualmente) fundando a sociedade civil do que permanecendo no estado de natureza.²⁰ Esta posição ignora e desconsidera a existência de qualquer relação infraestrutural inexoravelmente social entre tais indivíduos contratantes. Sendo estes os termos, Taylor dirige uma crítica de cunho ontológico à visão implícita assumida nessa descrição da sociedade. Dirá o autor canadense que há “*nesse modelo do liberalismo graves problemas que só podem ser propriamente articulados quando abordamos questões ontológicas de identidade e comunidade. Há questões sobre a viabilidade de uma sociedade que de fato atendessem essas especificações*”²¹. Ao julgar que uma sociedade pode ser formada por um *conjunto de indivíduos mutuamente indiferentes*, a visão atomista desconsidera uma condição de indispensabilidade para a própria *experiência social*, a de que esses indivíduos, de antemão, partilhem alguma compreensão comum para que se considerarem como pertencentes a uma sociedade. A própria concepção de que os *indivíduos são indiferentes uns com relação aos outros* ou que cada um possui *seu respectivo plano de vida*, ou ainda de que eles são racionais, só está disponível num certo tipo de sociedade, portadora de uma determinada cultura, em que as pessoas sejam capazes de atribuir alguma significação pertinente às concepções acima descritas.

Dessa proposição, Taylor procurará mostrar que a vida e a experiência humana, em muitos de seus aspectos essenciais, como, por exemplo, no que tange à política, não pode ser *compreendida* na ausência de disposições inextrincavelmente dialógicas, vale dizer, que se refiram a um plano *irredutivelmente social*. Um determinado arranjo social, argumenta o autor canadense, nunca poderia ser plenamente sustentado apenas nas disposições monológicas de constituintes individuais e indiferentes, porque a própria

²⁰ Essa caracterização é mais forte em Hobbes, onde o estado de natureza se constitui numa situação disruptiva generalizada. Mas, a despeito das diferenças, o elemento do cálculo racional e da ausência de *compreensões de identificação previamente comuns* parecem bastante semelhantes. Sejam quais forem as possíveis controvérsias interpretativas, essa é a visão de Taylor, que atribui a esses pensadores a característica de estabelecer como princípio básico de suas teorias políticas a prioridade ontológica dos direitos individuais, ao mesmo tempo em que negam um princípio correspondente de *pertencimento* a uma determinada sociedade e da *obrigação* para com sua preservação. Ver TAYLOR, C. *Atomism. Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 188.

²¹ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 203.

característica do *social* exige algum conjunto de configurações significativas partilhadas pelos sujeitos e não redutíveis imediatamente a cada um deles, como uma língua comum, por exemplo. Com maior razão, quando tratamos dos Estados *republicanos*, que representam a forma política mais universalizada da sociedade moderna – e talvez a única legitimamente aceitável – fica impossível permanecermos num plano estritamente monológico. Isso porque o senso republicano demanda, além de uma compreensão infraestruturalmente comum do que seria a própria república para cada um daqueles que a formam, um imperativo normativo de construção de um projeto comum e de um destino partilhado. Nesse sentido, o que se entende por indivíduos *indiferentes* e portadores de *respectivos planos de vida*, se não é uma afirmação completamente quimérica, ao pressupor que neste contexto possa existir qualquer coisa semelhante a uma sociedade, precisa ser bastante contextualizada no que se refere ao limitado alcance que pode atingir a *indiferença* e *planos de vida individuais* dentro do que se concebe como uma república. Isso porque considera-se que mesmo um comportamento de indiferença mútua em relação aos outros indivíduos e a possibilidade de se vislumbrarem concepções de bens individuais que possam ser buscados a despeito do que os outros indivíduos ou a sociedade ampla pensem, depende de uma compreensão comum entre os constituintes dessa sociedade, que permita essas *finalidades* ou *significações* serem mantidas e buscadas. Ora, parece ser evidente que o que, na verdade, *autoriza* nossa interpretação a pensar no individualismo e seus rebentos não é afirmado pela idéia de uma *prioridade ontológica do próprio indivíduo*, mas num princípio irredutivelmente comum a certa sociedade e sua respectiva configuração valorativa. Compreendendo os termos dessa forma, parece importante que se alimente um senso de dever e cuidado para sustentação dessa sociedade. Nós que partilhamos conjuntamente destes ideais devemos exercitar essas concepções para que se mantenham. Ao mesmo tempo, são elas que nos motivam a permanecermos em sociedade. Do ponto de vista político, eis a tese republicana. Se compreendemos os regimes democráticos constitucionais também como repúblicas, em que a participação dos cidadãos e o autogoverno são importantes para a *realização* e *manutenção* das compreensões comuns partilhadas, então qualquer adoção de uma perspectiva atomista seria incoerente. Mas todo liberalismo (individualista) é atomista?

Não, mas existe uma forma de liberalismo que responde a esses pontos (re)afirmando a visão atomista e dizendo que qualquer idéia do bem comum que tenha sido importante no passado é irrelevante para as condições modernas. A sociedade liberal moderna poderia, alega-se, se sustentar sobre o *auto-interesse* esclarecido dos cidadãos, ou – não sem notarmos certa contradição – poderia se dizer que a sociedade moderna *educou* as pessoas para padrões morais mais elevados e que, por isso, seria dispensável um arranjo político tão concentrado e exigente *eticamente*. Finalmente, pode se argumentar que na sociedade contemporânea o que importa é a capacidade do Estado proporcionar aos indivíduos as condições de buscarem o que consideram uma boa vida, com algum grau de segurança e possibilidade de prosperar, circunstância na qual os indivíduos não serão exigidos no âmbito público, nem a organização política necessitará grande participação ativa dos cidadãos. A sociedade e a organização política só importam ao indivíduo enquanto instrumentos para realização de suas finalidades, ambas deixaram de ter importância nelas mesmas quando as ordens tradicionais transcendentais foram debeladas pelo *ethos* moderno. Em suma, “*As pessoas da era moderna tornaram-se individualistas e as sociedades só podem se manter coesas em uma das maneiras que acabei de descrever. Buscar a unidade de repúblicas anteriores é deixar-se levar por uma nostalgia estéril*”²².

Porém, o liberalismo tem outra resposta disponível:

“O liberal pode responder ao republicano [à tese ontológica holista] que não tem nenhum compromisso com uma sociedade meramente instrumental. Sua fórmula na verdade exclui um bem comum societalmente endossado, mas de modo algum uma compreensão comum do *direito*; na realidade, ela pede essa compreensão (...) Dessa maneira, o liberalismo procedimental pode refutar a objeção de inviabilidade”²³.

²² Ibid., p. 211.

²³ Ibid., p. 210.

Assim, a teoria política liberal pode muito bem dizer que o individualismo, e o procedimentalismo que ela sustenta, não excluem a condição de indispensabilidade de existência do social. Embora sustentar coletivamente compreensões comuns no arranjo político seja um problema, porque nas condições do pluralismo moderno a imposição pela autoridade política de uma visão de boa vida sobre indivíduos que não partilhassem dela seria moralmente arbitrário – uma vez que nenhuma dessas visões do bem pode lograr se afirmar definitivamente –, o *direito* possibilita sustentar uma vinculação dos cidadãos a algum princípio *razoavelmente e racionalmente* aceitável a todos, independente das visões sobre o bem que cada um sustente.

Bem, então a crítica ontológica tayloriana afeta decisivamente modalidades teóricas que explícita ou implicitamente neguem ou ignorem o componente irredutivelmente social da realidade humana, que dispensem as configurações valorativas como relevantes para o indivíduo, que pressupõe que o individualismo é tão vigoroso a ponto de concebermos uma agência que não precisa estar vinculada a quaisquer contextos sociais prévios, ou ainda, que possa prescindir deles quando assim quiser ou precisar. Entram nessa caracterização, não exaustivamente, visões libertárias (ultraliberais), utilitaristas e revisionistas da democracia²⁴. O argumento ontológico tayloriano ataca diretamente estas visões e produz danos aparentemente não reparáveis – embora isso não seja objeto de avaliação neste trabalho, no que faço esta afirmação sem o respectivo ônus de prová-la.

Contudo, o liberalismo igualitário não está aqui. Embora admita os interesses individuais das pessoas, e que eles possam entrar em conflito, a definição de sociedade do liberalismo igualitário considera a sociedade um empreendimento *cooperativo* em que as pessoas mantêm relações mútuas e reconhecem a necessidade de seguir algumas regras obrigatórias. Mais do que isso, quando uma sociedade é *bem-ordenada*, as pessoas, a despeito de suas exigências individuais, “*reconhecem um ponto de vista comum a partir do qual suas reivindicações podem ser julgadas*”²⁵. Esse liberalismo reconhece que

²⁴ Taylor faz expressa referência a Schumpeter quando fala de teorias revisionistas da democracia, sem preocupar-se em enquadrá-lo de forma mais sistemática dentro do campo das teorias *liberais*. Ver *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*, p. 211, nota n. 16. Referência também em *A política liberal e a esfera pública*, p. 291-292, nota n. 19. In **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

²⁵ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 5.

“os seres humanos de fato têm objetivos finais partilhados e valorizam as suas instituições e atividades comuns como sendo boas em si mesmas. Precisamos uns dos outros como parceiros de estilos de vida que são adotados por seu valor próprio, e os sucessos e satisfações dos outros são necessários e complementares ao nosso bem”²⁶.

Os argumentos ontológicos, no sentido exposto acima, são potencialmente menos efetivos neste caso. Por outro lado, há uma clara disputa também na dimensão normativa em termos de um posicionamento no gradiente individualismo/coletivismo de que falamos acima. Isso significa que o argumento ontológico se torna ineficiente em relação ao liberalismo igualitário? Essa é a pergunta difícil de ser apreciada de imediato, mas a resposta não parece ser totalmente afirmativa. O liberalismo igualitário, embora possa se livrar da acusação direta do atomismo, tem uma relação expressamente problemática com os temas ontológicos. Para ser específico, o liberalismo igualitário, ou afirma que as questões de identidade e comunidade são simplesmente irrelevantes para a questão política, ou opta por uma descrição demasiadamente *magra* dessas questões em função de razões teóricas justificadas de que a controvérsia que cerca a ontologia é paralela à pluralidade das visões do bem e, nesse sentido, virtualmente irresolúvel. Para o liberalismo igualitário, esse fato representa dois perigos: se formos muito a fundo, abriremos flanco para o problema da estabilidade do arranjo político, porque suas bases poderão ser razoavelmente contestadas; ao mesmo tempo, corremos o risco de fundar o arranjo político sobre uma doutrina abrangente do bem, tornando-o moralmente arbitrário, e conseqüentemente autoritário, para com aqueles que não sustentem referida doutrina. Em função desta análise o liberalismo igualitário é pouco sensível em diferenciar os domínios normativo/ontológico e pouco afeito a discutir os méritos da ontologia, adotando, na visão de Taylor, alguma noção implícita e não articulada dela.

O liberalismo se recusa a operar com a distinção entre ontológica e normatividade sob a justificativa, resumidas por Dworkin em dois pontos principais: de que as questões de comunidade e identidade 1) estão fundadas em concepções metafísicas e o liberalismo

²⁶ Ibid., p. 582.

tem um caráter estritamente político, no sentido de que ele é um arranjo de governo requerido pela justiça, não por um modo específico de vida individual; 2) os argumentos de identidade e comunidade só seriam relevantes para a construção de uma teoria que objetivasse a produção de consensos em sociedades cujos membros têm divisões profundas – e de alguma forma não conciliáveis – de concepções de bem²⁷. Operando nestes termos, o liberalismo igualitário é incapaz de distinguir o foco da crítica comunitária ontológica, tratando-a indistintamente em termos normativos. Por isso, assim como afirmam que a crítica comunitária não embarga às proposições do liberalismo igualitário, também as respostas dos liberais pouco afetam o próprio comunitarismo – pelo menos no que se refere ao comunitarismo ontológico tayloriano. Ficamos numa condição em que as linguagens teóricas permanecem se detratando sem um intercâmbio dos conjuntos teóricos que potencialmente seria enriquecedor e promoveria um avanço no debate.

O argumento liberal igualitário tem ainda outro lado. Embora possa legitimamente alegar que não endosse *qualquer noção ontológica e explícita (ou densa)* e que por isso não tem qualquer compromisso com uma concepção de pessoa considerada *vazia*, o argumento ontológico pode atacar a disposição de permanecer operando com essa consideração branda ou implícita das questões de identidade e comunidade. É que a justificativa para operar com uma concepção *magra* do bem decorre da conclusão que essas questões não são racionalmente tratáveis e/ou que podem ter sua importância relativizada no que tange ao arranjo político. Então a crítica de cunho ontológico pode responder que ficar apenas com o *direito* ou com o *certo* é pouco, que apelar para algum procedimento abstrato de julgamento das finalidades individuais de cada um, ainda assim, não faz jus à importância que as compreensões comuns desempenham para a experiência humana. E mais, Taylor poderá argumentar que, ainda que possivelmente livre do vício atomista, operar com uma ontologia implícita pode não livrar o liberalismo igualitário de certo obscurecimento de discussões sobre o *bem*. É que essas concepções se apóiam numa filosofia moral centrada exclusivamente na *ação obrigatória*.

²⁷ DWORKIN, R. *Liberalism. Liberalism and its Critics*. Edited by Michael Sandel. New York: New York University Press, 1984, p. 77.

RAWLS, J. *The Priority of Right and Ideas of Good*. *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988.

AVINERI, S. e DE-SHALIT, A. *Introduction. Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 5.

“(...) a moral está vinculada ao que *devemos fazer*; isso exclui tanto o que é bom fazer, ainda que não estejamos *obrigados a fazer* (...), como o que pode ser bom (ou mesmo obrigatório) *fazer* ou *amar*, como irrelevantes para ética”²⁸.

E então:

“A moralidade preocupa-se de maneira restrita com aquilo que devemos *fazer*, e não também com o que é valioso em si ou que deveríamos admirar ou amar. Os filósofos contemporâneos, mesmo quando descendem antes de Kant que de Bentham (por exemplo, John Rawls), partilham desse foco. A filosofia moral deveria preocupar-se com a determinação dos princípios de nossa ação. Ou, onde ela se vê num papel estritamente “meta-ético”, deveria voltar-se para a linguagem em que determinamos extrafilosoficamente os princípios de nossa ação. Seu ponto de partida deveria ser nossas intuições sobre que ações são corretas (Rawls), ou alguma teoria geral sobre o que é a moralidade, concebida em termos prescritivos, ou seja, de orientação das ações (Hare). A idéia de que o pensamento moral deveria cuidar de nossas diferentes concepções do qualitativamente superior, dos bens fortes, não é sequer debatida”²⁹.

Tanto o atomismo, quanto algo que pode ser identificado como a tese da precedência do *formalismo*, têm fontes imediatas *naturalistas* comuns, na visão de Taylor³⁰. A abordagem *formalista* se aproxima fortemente de modalidades de racionalidade que operam a desconsideração de elementos ditos não essenciais (os bens) em favor de algum princípio abstrato, universal e neutro (o certo), com a esperança de

²⁸ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 110.

²⁹ Ibid., p. 116.

³⁰ Ibid., Parte I; TAYLOR, C. *Superar a Epistemologia. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000; TAYLOR, C. *The Diversity of Goods. Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

derivar daí a solução para todos – ou a grande maioria – os dilemas morais. Mais do que isso, existe uma expressa redução das indagações morais “cientificamente” pertinentes apenas ao campo do *dever*, isto é, do que seria certo e imperativo fazer. A dimensão do *bem*, extremamente problemática para os modernos, uma vez que nenhuma configuração sobre o bem viver pode passar à posição fenomenológica de fato inquestionável, é, por isso, preterida e excluída do campo de questionamentos cientificamente relevantes (ainda que apenas no que se refira à discussão política)³¹. Pode existir, portanto, uma afinidade entre a postura que defende a operação de ontologia em bases implícitas e uma postura *naturalista*, uma afinidade cujas reais conseqüências só podem ser mensuradas e julgadas no campo ontológico.

Tudo isso nos remete ao notável fato de que as questões ontológicas, para o argumento que Taylor quer colocar, não são detalhes de importância menor para a problemática política. Para o filósofo canadense, debater e articular a ontologia que se adota é imprescindível para as próprias proposições normativas. A ontologia que se adota conforma as disponibilidades do que se quer *defender* e estão, portanto, longe de ser inocentes ou dispensáveis em termos de repercussões no plano normativo.

“Sendo esse o nível [ontológico] em que enfrentamos importantes questões sobre as reais escolhas a que temos acesso, esse eclipse é um verdadeiro infortuito. O primeiro livro de Sandel foi importante porque trouxe algumas questões que um liberalismo adequadamente consciente tem de enfrentar. A reação do consenso “liberal” (para usar os termos gerais que acabei de impugnar) foi de que introduzir questões sobre identidade e comunidade no debate sobre a justiça era irrelevante. Minha tese é de que, pelo contrário, essas questões têm extrema relevância, e a única alternativa a discuti-las é apoiar-se

³¹ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, Parte I. Taylor faz uma importante discussão dessa redução do campo moral nos primeiros dois capítulos do livro. É evidente que existe alguma influência dessa perspectiva moral, segundo Taylor, mais estreita no vocabulário e nos arranjos teóricos dos liberais igualitários, principalmente em função de uma filiação kantiana. Não seria menos verdadeiro também para teorias como a de Habermas. Taylor, contudo, certifica que essa influência não é bastante para comprometer totalmente a ontologia moral nesses registros teóricos.

numa concepção implícita e não examinada delas (...) O resultado é que um liberalismo ontologicamente desinteressado inclina-se à cegueira a certas interrogações importantes”³².

O ponto, portanto, é que não basta se livrar do atomismo, a crítica comunitarista tayloriana também afirma a necessidade de explicitação da ontologia que se está operando, ainda que ela não seja a atomista. A discussão da ontologia é importante porque há uma reverberação ontológica no campo normativo, existem argumentos ontológicos com consequências normativas e, portanto, se esquivar do debate em questão pode trazer problemas compreensivos e de viabilidade para a posição normativa que se sustenta. Na verdade, podemos propor uma subdivisão interna das questões ontológicas, que se evidenciam muito mais pela finalidade do argumento de que por sua natureza, em meramente ontológicas e ontológicas com consequências normativas. Para ficar num exemplo específico, podemos tratar novamente da questão do atomismo.

Argumentos do tipo meramente ontológicos são amplamente notados em textos de natureza mais epistemológica, mas também naqueles que se dirigem a debates na área da psicologia. Taylor constrói de fato uma antropologia filosófica e pretende levar a cabo um estudo sobre as categorias básicas pelas quais o ser humano e seu comportamento pode ser descrito e explicado³³. Nesse âmbito, a principal crítica é contra a compreensão científica considerada dominante que tende a copiar o modelo das ciências naturais – que obteve imenso sucesso a partir do século XVII – para as ciências humanas, implicando o objetivo de construir uma linguagem livre de explicações teleológicas e que, frequentemente, considera atributos qualitativos como meras “projeções”, ou quando não o fazem, diminuem extensamente o campo de possibilidades dessas características humanas operarem nos modelos científicos construídos. Por aqui vai todo o argumento de Taylor em favor de uma concepção hermenêutica de ciências humanas. O outro elo do argumento repousa em sua crítica epistemológica ao atomismo, isto é, a idéia de que o sujeito teórico seja capaz de estabelecer protocolos de razão que lhe permitam tratar os objetos do mundo de forma plenamente objetiva, alterando o foco do empreendimento de

³² TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 202.

³³ TAYLOR, C. *The Explanation of Behavior*. London: Routledge and Kegan Paulo, 1964, p. 4.

conhecer, do objeto para os mecanismos formais do pensamento.³⁴ Nesse registro, a ontologia proposta por Taylor ou toda a argumentação com vistas a questionar certas noções inarticuladas, mas poderosas, da identidade e do agente humano, permanecem relativamente independentes de seu argumento político. Isso não quer dizer que Taylor não tenha importantes afirmações a fazer sobre a epistemologia e a metodologia adotadas pelas ciências sociais, o que certamente impactaria, ainda que de forma menos direta, a ciência política ou a teoria política.

Mas a segunda forma do argumento nos ajuda a tornar claro como a ontologia pode desempenhar um papel imediato na esfera normativa, embora não se deva confundir uma esfera e outra. A questão do atomismo pode ser reformulada e o foco é alterado para discutir conseqüências apresentadas no âmbito político e social.

“The term “atomism” is used loosely to characterize the doctrines of social contract theory which arose in the seventeenth century and also successor doctrines which may not have made use of the notion of social contract but which inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfillment of ends which were primarily individual. Certain forms of utilitarianism are successor doctrines in this sense. The term is also applied to contemporary doctrines which hark back to social contract theory, or which try to defend in some sense the priority of the individual and his rights over society, or which present a purely instrumental view of society”³⁵.

Nessa passagem são menos importantes as questões da possibilidade do conhecimento ou das condições de objetividade das ciências humanas. Também diminui a relevância dos aspectos relativos à natureza do sujeito humano. Aqui, o que é explicitado vincula-se às conseqüências eminentemente sociais de uma postura atomista. Ressalto talvez a mais importante e estruturante: a visão instrumental da sociedade. Se o homem é concebido a partir de uma imagem desprendida, pode tratar o mundo natural e

³⁴ TAYLOR, C. *Superar a epistemologia. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

³⁵ TAYLOR, C. *Atomism. Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 187.

social de forma *indiferente* e, portanto, a partir da razão, propor reformas que aumentem o seu bem-estar. Mas dada a visão atomista, o bem-estar ou os bens de forma geral só existem em relação a indivíduos que os prefiram e em nenhuma outra dimensão comum. A consequência social desta visão é a compreensão da sociedade como um conjunto de indivíduos (indiferentes) que procuram formas mais eficientes de produção do bem-estar individual, como, aliás, já salientamos acima. Afirma Taylor que:

“A sociedade seria justificada não pelo que é ou expressa, mas por aquilo que alcança: a satisfação das necessidades, dos desejos e dos propósitos dos homens. A sociedade passou a ser vista como um instrumento, e seus diferentes costumes e estruturas seriam cientificamente estudados no que concerne a seus efeitos para a felicidade humana”³⁶.

Em suma, o atomismo, tomado do ângulo de suas consequências políticas e sociais, se conceitua pela *“condição em que cada um define seus propósitos em termos individuais e só se relaciona com a sociedade em uma perspectiva instrumental”³⁷.*

Se Taylor estiver certo quanto ao delineado acima, então os argumentos ontológicos não podem ser simplesmente ignorados ou dispensados. A discussão ontológica não embarga apenas uma forma de ontologia específica, ela também justifica que esse tipo de discussão não pode ser driblada, na medida em que se apresenta decisivo para as disponibilidades possíveis de formulações no âmbito normativo. Não há, portanto, outra alternativa senão enfrentá-las numa perspectiva densa. O tema específico das justificativas e da análise das consequências normativas é desenvolvido principalmente no capítulo seguinte, reforçando que nossa preocupação é depurá-la nesse registro mais complexo em que o liberalismo não responde reproduzindo as bases atomistas, embora permaneça alegando a irrelevância da questão para a política. Para os propósitos deste capítulo gostaria de introduzir essa questão, apontando como ela se coloca em uma posição estratégica para abordarmos a reflexão política de Taylor. Argumento que, ainda

³⁶ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 142.

³⁷ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 530.

que posteriormente sejamos capazes de afirmar que essa distinção não é importante ou de que a ontologia é realmente desnecessária para a política – o que não creio ser o caso –, o conjunto teórico tayloriano no que diz respeito à política é mais bem apreendido e julgado a partir desta chave de leitura. Essa distinção conceitual é estruturante para reflexão política do autor canadense, e deixá-la de lado pode criar distorções importantes. Espero ao longo deste trabalho ser capaz de, através da articulação *positiva* de uma interpretação da reflexão política de Taylor, mostrar algumas dessas possíveis distorções. Então, se não posso afirmar em definitivo que as questões ontológicas são de fato indispensáveis para a discussão política, faço um apelo menos pretensioso para que o leitor assuma essa importância, no mínimo, como um pressuposto de análise necessário à compreensão do conjunto teórico político de Charles Taylor.

Acrescento antecipadamente, ainda, se o que foi exposto me permite argumentar neste sentido, de que a argumentação ontológica brevemente tratada acima não fez qualquer menção sobre a precedência normativa do indivíduo ou da comunidade, nem questionou a legitimidade dos indivíduos adotarem planos de vida próprios, nem ignorou o fato do pluralismo e, finalmente, não imputou qualquer vício ou incorreção à ética liberal individualista na sua manifestação normativa. Ao contrário, espero que o leitor, mais à frente, tenha a possibilidade de concluir que os bens constitutivos modernos, as compreensões comuns mais estruturantes do modo de vida moderno, são essencialmente individualistas e Charles Taylor, embora certamente aponte paradoxos das consequências inerentes a esses ideais, não constrói uma teoria política que objetive suplantá-los ou negá-los.

Finalmente, o que gostaria de concluir desta seção é que, embora o liberalismo igualitário não seja afetado de forma direta pela crítica comunitarista de Taylor, existe algum impacto importante em face do qual o liberalismo não pode apenas reproduzir seus próprios termos para se defender. O ônus da prova desta afirmação se espalha ao longo do trabalho. Contudo, parece central que a compreensão do pensamento político de Charles Taylor não pode se desenvolver plenamente sem que levemos a sério a distinção por ele proposta.

ONTOLOGIA E CONSEQUÊNCIA NORMATIVA

Nesta seção gostaria de apontar as consequências normativas mais evidentes da discussão ontológica de Taylor. As críticas decorrentes não são dirigidas para qualquer defesa normativa específica, mas objetivam questionar certas características ou opções metateóricas mais ou menos explícitas em diferentes modalidades de *defesa*. Um tanto arbitrariamente, cito o atomismo, o formalismo e o subjetivismo, sem qualquer pretensão de exaustividade. Mas eles parecem particularmente importantes para a preocupação de Taylor com a sociedade instrumental – uma visão social, na opinião de Taylor, constitutivamente quimérica. Qual o efeito específico dessas opções? Para Taylor, elas contribuem para o ímpeto *naturalista*³⁸ de parte importante da epistemologia de desacreditar a essencialidade da ontologia em função das dificuldades de exploração inerentes a ela³⁹. A proposta naturalista diante destas dificuldades é encontrar alguma alternativa metateórica que *neutralize* as descrições ontológicas (as configurações morais) – no que os dispositivos acima são particularmente úteis – e permita tratar “*todas as ontologias morais como histórias irrelevantes, sem validade, enquanto eles mesmos continuam a discutir como todos nós sobre que objetos são adequados e que reações são apropriadas*”⁴⁰. Nesse registro, é importante ressaltar que, mesmo quando na posição de *defesa* uma dada teoria não assuma compromisso com a sociedade instrumental, ao assumir uma das modalidades citadas acima ela pode, em função de certo paradoxo das consequências, facilitar a percepção instrumental enquanto tal ou encobrir possíveis *remédios* contra o perigo da instrumentalização.

Assim se define o problema. As descrições ontológicas são tão fundamentais para a orientação de nossas ações no espaço moral que desacreditá-las ou neutralizá-las amputa um componente central da própria percepção humana e da forma especificamente humana de agir no mundo. A argumentação fenomenológica tayloriana explora esta alegação em especial. Taylor atesta como evidência disto o fato de que algumas das

³⁸ Ver TAYLOR, C. *Introduction. Human Agency and Language. Philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 2 “(...) naturalism (...) I mean not just the view that man can be seen as part of nature – in one sense or other this would surely be accepted by everyone – but that the nature of which he is a part is to be understood according to the canons which emerged in seventeenth-century revolution in natural science”.

³⁹ Taylor enumera essas dificuldades na Parte I de *As Fontes do Self*, especialmente no primeiro capítulo.

⁴⁰ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 23

nossas mais profundas intuições morais não operem apenas no plano instintivo – embora algumas delas possam funcionar assim. Por exemplo, a idéia de que agentes racionais merecem/possuem *dignidade* contém certa afirmação sobre o que é a natureza e condição dos seres humanos que deve ser articulada e não responde apenas a certa derivação imediatamente *natural*. É sabido que se pode dispensar o termo dignidade por sua imprecisão valorativa, mas as condições da agência e os critérios de julgamento permanecem presos à afirmação da racionalidade, o que não é elementar. O naturalismo quer justamente operar o descredenciamento das articulações valorativas, ele pretende fundar nosso respeito universal à vida humana, por exemplo, em alguma reação instintiva de cunho evolutivo ou em algum cálculo frio e racional de que esse tratamento é que responde ao interesse individual de cada ser humano considerado, mas nunca admitir que o que nos faz repudiar um assassinato, por exemplo, é a crença de que o consideramos profundamente *errado* em termos morais. Taylor argumenta que o descrédito completo de nossas articulações configurativas nos conduz justamente à desumanidade, à ausência da liberdade, à mutilação de nossa identidade. Imaginar uma pessoa na ausência completa de configurações nos remete a quadros patológicos, de indivíduos profundamente afetados por distúrbios severos, tais como narcisismos agudos⁴¹ ou psicopatias.

É importante admoestarmos, porém, que esse é, digamos, o desenvolvimento patológico típico-ideal do naturalismo, seus termos levados às últimas conseqüências, o que não significa que outras manifestações menos radicais não sejam problemáticas. O caso da disseminação, no senso comum, de uma sociedade instrumental é para o filósofo canadense justamente um dos casos. Passo, agora, a explicar alguns dos termos ligados à idéia do naturalismo.

- *Atomismo*

Marcamos anteriormente as diferenças no plano meramente ontológico e com foco nas conseqüências normativas dos possíveis conceitos de atomismo. Gostaria de descrever um pouco mais a forma meramente ontológica. Taylor liga o surgimento do atomismo com o florescimento da moderna ciência natural e sua conseqüente importação

⁴¹ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 44-45.

para a teoria social⁴². O atomismo depende da idéia de um *self* idealmente desprendido, ou seja, concebido como um sujeito livre, racional e capaz de se distinguir de forma plena do mundo natural e social. Nesse sentido, a identidade desse indivíduo teria por base constitutiva apenas ele mesmo e não mais o mundo fora dele. Ou, ainda que se admitisse certa matriz social na formação do indivíduo, é um pressuposto epistemológico necessário de que ele é capaz de se desvincular dessa matriz social e atingir algum ponto idealmente neutro na dimensão moral para tratar o mundo teoreticamente. Essa idéia emerge, segundo Taylor, do dualismo clássico, em que se estabelece a possibilidade do sujeito se apartar até de seu próprio corpo podendo julgar, inclusive aspectos de sua personalidade e caráter, de forma inteiramente neutra; e prossegue na exigência absoluta de neutralidade e objetificação da vida e da ação humanas.

A base dessa concepção de conhecimento desloca-se do antigo modelo aristotélico em que o foco era o lugar e o significado do objeto no mundo para a *forma*, ou melhor, *as operações formais de nosso pensamento*. Assim, para qualquer objeto dado, a possibilidade do conhecimento dele se baseia inteiramente na capacidade do sujeito de alcançar a *clareza reflexiva* mediante protocolos, formas de controle, processos e modos de pensar, enfim, no *método*. A certeza não provém do objeto abordado, mas da clareza reflexiva do próprio sujeito desprendido, que, a partir de sua capacidade de se distinguir do mundo, pode encontrar o caminho certo dentro de sua própria mente, através da ordenação do pensamento. O atomismo reproduz essa afirmação quando ordena o pensamento no seguinte sentido: “*Todas as totalidades têm de ser compreendidas em termos das partes que as compõem*”⁴³.

Somos capazes de apontar sumariamente qual é a premissa equivocada do atomismo: uma concepção de *self* radicalmente pontual. A invocação da possibilidade de um desprendimento radical para uma suposta *visão de lugar nenhum*⁴⁴ ignora o elemento estruturante da experiência, a *percepção*. Nisso, seguindo Merlau-Ponty, Taylor argumenta que nosso primeiro acesso ao mundo, antes da reflexão, teorização e julgamento é a própria *percepção*. Os objetos percebidos, porque o são por um agente

⁴² TAYLOR, C. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000 (*Superar a epistemologia; Bens irredutivelmente sociais*, p. 145).

⁴³ TAYLOR, C. *Bens irredutivelmente sociais*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 145.

⁴⁴ NAGEL, T. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

corporificado cuja abordagem carrega sempre uma situação circunstancial e contingente, não podem ser inteiramente *desvelados*⁴⁵. Assim, as condições de contingência e de *intencionalidade* em relação aos objetos nunca podem ser completamente superadas. Fundamentalmente, a premissa é que não é possível ao sujeito se desprender completamente do mundo, e em última instância de si mesmo, porque os agentes estão indistintamente ligados ao próprio mundo, tanto pela sua experiência sensorial (porque qualquer ação no mundo parte necessariamente de nossa condição de agentes corporificados, que, portanto, agem no mundo a partir de condições contingentes⁴⁶), quanto por nossa constituição representacional (porque a condição de formarmos, mesmo representações desprendidas da realidade, é a de já estarmos, de alguma forma, engajados em lidar com as coisas do mundo). Afirma Taylor que, portanto:

“Mesmo em nossa postura teórica diante do mundo, somos agentes. Mesmo para descobrir sobre o mundo e formular descrições desinteressadas, temos de chegar a um acordo com ele, vivenciar, colocar-nos a observar, controlar condições. Mas, em tudo isso, que forma a base indispensável da teoria, somos engajados como agentes que lidam com as coisas”⁴⁷.

Pode-se desenvolver daqui uma importante análise sobre as condições do conhecimento, mas qual a consequência social? Eis a sociedade instrumental. Ainda que mediatamente, a compreensão atomista do *self pontual* tem uma relevância inegável no senso comum moderno, de forma que as visões atomistas da sociedade que pressupõem um desprendimento bastante vigoroso são aquelas de familiaridade quase imediata à maioria das pessoas.

“(...) para nós, ainda é fácil ver a sociedade política como algo criado pela vontade ou pensar nela instrumentalmente. Neste último

⁴⁵ Ver SMITH, N. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*. Charles Taylor. ABBEY, R (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

⁴⁶ TAYLOR, C. *A validade dos Argumentos Transcendentais*. Argumentos Filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 35-45.

⁴⁷ TAYLOR, C. *Superar a Epistemologia*. Argumentos Filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 23-24.

caso, embora não compreendamos mais as origens da sociedade como algo fundamentado no acordo, entendemos e avaliamos seu funcionamento como um instrumento para chegar a fins que atribuímos a indivíduos ou grupos constituintes (...) Isso parece dominar nossa experiência não-refletida da sociedade, ou pelo menos sugerir mais facilmente quando procuramos formular o que sabemos dessa experiência. É uma idéia naturalmente favorecida, que se beneficia de uma plausibilidade inicial e sempre renovada”⁴⁸.

Para Taylor, o atomismo já entranhado no senso comum contribui para a difusão de uma *imagem* instrumental da sociedade, em que indivíduos mutuamente indiferentes buscam a realização de seus respectivos bens individuais – porque também os bens sempre são referidos a entidades individuais, não existem bens irredutivelmente comuns – e ordenam-se na concordância de algum procedimento neutro, gerado por um cálculo racional consequencialista. Mas o que a visão instrumental produz? Ela ameaça todo o conjunto de instituições que possibilitaram criar um ambiente de tolerância, pluralismo e individualidade tão valorizado pelos modernos, porque retira delas todas as possibilidades de recurso a bens morais intersubjetiva e irredutivelmente partilhados e construídos. A sociedade instrumental de indivíduos atomistas ameaça ambas: a compreensão integral do *self* em relação ao bem, sendo por isso um perigo no âmbito da *identidade pessoal*, e a manutenção dos regimes plurais democráticos, sendo também uma ameaça normativamente relevante.

- Formalismo

O formalismo é uma possível consequência, no plano da teoria moral, de uma percepção atomista do *self*:

“Formalisms (...) have the apparent value that they would allow us to ignore problematic distinctions between different qualities of action or modes of life, which play such a large part in our actual moral

⁴⁸ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 254.

decisions, feelings of admiration, remorse, etc., but which are so hard to justify when others controvert them. They offer the hope of deciding ethical questions without having to determine which of a number of rival languages of moral virtue and vice, of admirable and the contemptible, of unconditional versus conditional obligation, are valid”⁴⁹.

Nesse sentido, o formalismo é um recurso de abordagem da moral que se apresenta favorável, uma vez que se tenha aceitado a tese atomista⁵⁰. A desvinculação de identidade e bem, o fundamento do *self pontual*, contribui para permitir uma visão em que o quadro dos nossos valores (*configurações*) deve ser compreendido como projeções num mundo neutro. Mas são os recursos de desprendimento racional dos sujeitos que lhes garante, ao mesmo tempo, prescindir racionalmente destas mesmas projeções⁵¹. Por isso, e aliado à compreensão epistemológica pontuada acima, certas correntes filosóficas da moral e da política procuram livrar-se das distinções qualitativas valorativas como parte de um procedimento necessário para abordar o plano moral (ou político) de forma racional. O que pode ser particularmente distorcivo no formalismo é a crença na possibilidade de, através de um conjunto determinado de considerações racionais neutras, sermos capazes de delimitar um *único* domínio da moral em que as diferentes considerações valorativas possam ser racionalmente mensuradas, calculadas e/ou julgadas. O utilitarismo é certamente para Taylor a forma mais radical dessa modalidade de tratamento dos valores humanos, em que o domínio da moralidade se resume a buscar

⁴⁹ TAYLOR, C. *The Diversity of Goods. Philosophical and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 231.

⁵⁰ É importante ressaltar que o formalismo nem sempre depende da postura atomista. É possível adotarmos uma postura formalista sem ter qualquer simpatia pelo atomismo. Nesse caso, pode-se admitir a “tese social”, mas alegar que as questões de valores são demasiadamente controversas e intratáveis substantivamente, de um ponto de vista racional, nas condições do mundo moderno. Taylor faz essa diferença, mas não é extensivamente claro em reportá-la. Ela tem consequências teóricas importantes, porque uma teoria que adota o formalismo pode ser absolutamente contra uma concepção e descrição instrumental da sociedade. Seja como for, para Taylor, mesmo nestas circunstâncias, o formalismo continua limitando o alcance a questões e dilemas morais, especificamente, os que se relacionam ao *bem viver* e favorecendo, mesmo a contragosto, uma facilitação para a difusão da imagem instrumental.

⁵¹ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 109.

o procedimento de cálculo apropriado para a mensuração das conseqüências das ações e bens em termos de produção da felicidade humana⁵².

E onde esses elementos são nocivos? Ainda que o formalismo não venha acompanhado do atomismo, ele reforça uma das características infraestruturais para a compreensão atomista: a de que é possível nos abstermos de forma radical da substantividade dos bens no domínio moral. Assim, mesmo que não se argumente por uma desconsideração mais fundamental das configurações, como por exemplo, classificá-las como *ejaculações mentais*, o formalismo contribui para enfraquecer a importância delas no campo da discussão moral, admitindo sua relativa dispensabilidade em determinadas condições. E pode-se enfrentar, assim, um possível paradoxo, porque ainda que se considere reconhecer uma pluralidade de valores relevantes, por exemplo, e mesmo a importância relativa deles para a experiência humana, se nega peremptoriamente o estatuto ontológico desta pluralidade, isto é, se a razão não tem outra forma de lidar com esses bens, senão procedimentalmente, o conteúdo e força constitutiva destes mesmos bens não podem ser afirmados pela razão (o procedimento correto e racional é aquele que permite atingirmos as condições em que os bens seriam dispensáveis). Ora, mas se a razão é um requisito tão indispensável para a conduta da vida moderna consciente, então a afirmação dos valores não encontra ancoradouro para expressar-se em termos *legítimos*. Mas existe mais, mesmo que pudéssemos, ainda, discordar da afirmação de que o pluralismo é afetado pela exclusão da possibilidade de um conflito valorativo arbitrável pela razão, ele só poderia existir numa disciplina razoavelmente rígida imposta pelo formalismo. É que o procedimento exigiria uma manifestação contingenciada dos bens uns em relações aos outros, uma única ou um conjunto limitado de *receitas de bolo* possíveis que combinassem os *ingredientes* valorativos. Uma dose excessiva de um ou de outro faria o *bolo* desandar e o atendimento aos requisitos formais sairia prejudicado. O problema é que nossa relação com os bens raramente é tão conciliada. Mesmo pessoas que adotem posturas mais moderadas em relação àquilo que preferem ou valorizam irão enfrentar no percurso da vida inúmeros momentos de conflito valorativo em que o cálculo formal lhes parecerá

⁵² TAYLOR, C. *The Diversity of Goods*. **Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 233.

frívolo e pouco eficiente face à incomensurabilidade dos valores em disputa. Conforme Ruth Abbey afirma, para Taylor,

“(...) the formalism of modern moral theory is achieved at the expense of ontological pluralism. The formalist outlook assumes that all the goods can be reasoned about or calculated in the same way, which effectively denies any qualitative differences among them. This approach also prematurely circumscribes the domain of morality by requiring that only goods that can be thought about in this homogenous way be included among the moral. As Taylor sees it then, formalism’s basic premise – that all the goods can be reasoned about in the same manner – is faulty. And by positing that (...) it produces distortion and reductionism, artificially limiting the range of the things that can count as goods”⁵³.

Assim, ainda que se salve o formalismo da acusação de contrariar a essencialidade das configurações para a experiência humana, é difícil livrá-lo da imputação de mutilação da real diversidade de bens a que estamos submetidos. A consequência normativa mais perversa do formalismo é justamente certa delimitação do alcance das compreensões das quais podemos lançar mão. Em determinadas condições, diz o filósofo canadense, essa postura contribui para a *alienação* e enfraquecimento dos bens constitutivos do tipo de sociedade que consideramos boa. O formalismo pode nos impedir de fazer reavaliações, propor novos arranjos quando encontramos alguma incomensurabilidade insuperável na rota anteriormente adotada.

- Subjetivismo

Taylor o define da seguinte maneira: *“O bem, ou os objetos de valor são determinados, em última análise pelo que acontece na cabeça ou nos sentimentos das pessoas”⁵⁴*. Em um primeiro nível histórico, o subjetivismo pode ser ligado à importante

⁵³ ABBEY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, p. 16.

⁵⁴ TAYLOR, C. *Bens irredutivelmente sociais. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 146.

revolução moderna que implodiu as concepções cósmicas das sociedades tradicionais⁵⁵. Ele permitiu o surgimento da individualidade moderna, tanto na aceção em que se evidencia a compreensão de uma mesma dignidade igualmente partilhada por todos os indivíduos componentes do gênero humano, quanto o ideal da realização singular da vida de cada indivíduo, propugnada pelo expressivismo⁵⁶. Mas existe um paradoxo das conseqüências neste desenvolvimento: a implosão da ordem tradicional não deixou nada em seu lugar onde o homem pudesse apoiar sua identidade. A compreensão que se tornou dominante – associada ao atomismo e ao formalismo que já descrevemos – é que a identidade deveria se fundar em uma subjetividade radical, autodefinidora e completamente independente do meio social⁵⁷. Nesse sentido, o subjetivismo contribuiu para difundir uma compreensão atomista da sociedade e a visão projetivista dos valores. A visão projetivista, em especial, aparece como constatação de um fato inegável: a de que os bens valorativos não *existem*. É claro que as configurações não podem ser compreendidas como propriedades constitutivas do universo natural. Mas, segundo Taylor, existe um salto dado sem maior razão em afirmar daí que tais bens não são *reais*.

“O real é aquilo com que se tem de lidar, o que não desaparece apenas porque não é compatível com seus preconceitos. Dessa forma, aquilo a que não se pode deixar de recorrer na vida é real, ou tão próximo da realidade quanto se pode chegar no momento. Nosso quadro metafísico geral dos “valores” e do lugar que ocupam na “realidade” deve basear-se naquilo que descobrirmos ser real dessa maneira. Ele não poderia, concebivelmente, ser a base de uma *objeção* à sua realidade”⁵⁸.

Pressupor que pudéssemos depurar nossa linguagem de forma a podermos prescindir de configurações valorativas no nosso trato com o mundo é despir a natureza humana de algo que lhe é constitutivamente essencial: nós lidamos com discriminações

⁵⁵ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 142.

⁵⁶ TAYLOR, C. *A política do reconhecimento*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 242.

⁵⁷ Trataremos desses desenvolvimentos no próximo capítulo.

⁵⁸ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 85.

qualitativas, com a hierarquização dos desejos de uma forma auto-interpretativa, nossa forma de perceber e agir no mundo passa pela dimensão simbólica e expressiva que é indispensável à nossa compreensão do mundo.

Uma vez que se tenha combatido a impressão de que valores não podem qualificar-se como realidades *objetivas*, podemos vislumbrar que eles não habitam apenas as cabeças de indivíduos pontualmente considerados. Compreensões valorativas existem numa dimensão semântica indecomponível. Nós, muitas vezes, lidamos com esses bens como se de fato impusessem resistências ou demandassem certas ações que não são imediatamente redutíveis à nossa própria vontade. Isso não significa que eles devam estar adstritos a alguma entidade metafísica supraindividual consciente, mas que não são dedutíveis em relação a constituintes individuais, são eventos de significado.

“Os eventos de significado existem numa espécie de espaço bidimensional. São eventos particulares, mas só em relação a um pano de fundo de significado. Essa é a base da distinção saussuriana entre *langue* e *parole* (...) A qualquer momento dado, sincronicamente, a língua pode ser considerada um sistema ideal. Todavia, com o passar do tempo, ou diacronicamente, ela muda e evolui, e o faz sob o impacto da *parole*, com os erros ou inovações deliberadas das pessoas, tornando-se o uso desviante, gradualmente, padrão (...) Contudo, ele [o atomismo] se baseia na crença de que pode ignorar o pano de fundo (tratando os atos de *parole* como eventos puros e simples) ou de certo modo reduzi-lo e decompô-lo nestes atos (...)”⁵⁹.

A agenda de Taylor em restaurar certa “objetividade” do mundo valorativo é parte de seu empreendimento em afirmar a possibilidade da razão lidar com valores substantivos fora de um quadro formalista redutível. É que o subjetivismo é uma porta aberta tanto para justificativas epistemológicas de exclusão das questões substantivas de um quadro de disputa racional, quanto, numa forma mais radical, alimenta vertentes teóricas *pós-modernas* e/ou *relativistas*, para as quais “*todos os juízos de valor se*

⁵⁹ TAYLOR, C. *Bens irredutivelmente sociais*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 150.

baseiam em padrões em última análise impostos por estruturas de poder que contribuem para consolidar". É claro que esse elemento pode nos levar de volta a discussões de ordem meramente ontológicas e mais especificamente epistemológicas. Mas existe uma consequência normativa importante, o subjetivismo destrói qualquer possibilidade de tratamento racional das demandas substantivas e das diversas configurações valorativas. O subjetivismo liquida a possibilidade de concebermos a *reconciliação pública* em termos substantivos. Sob esse pressuposto, as diferenças culturais podem tender a adotar formulações auto-centradas, sob o guarda-chuva do *relativismo*. O programa de *reconhecimento* e *fusão de horizontes* demandado por Taylor fica virtualmente irrealizável nessas circunstâncias, bem como qualquer sustentação de compreensões comuns partilhadas.

- *Voltando às consequências*

O conjunto de elementos brevemente analisado acima combina e reforça, ainda que as relações não sejam sempre de correlação direta, a vertente naturalista, que procura aplicar os procedimentos das ciências naturais aos temas humanos, dispensando a dimensão simbólica como cientificamente imprecisa ou irrelevante. O elemento central do naturalismo é a *razão desprendida*, a ordenação procedimental do pensamento e sua elevação a um campo valorativamente neutro de apreciação imparcial. É claro que considerações bastante diferentes podem justificar cada uma das vertentes. Em *As Fontes do Self*, Taylor fala como a ética procedimentalista, uma das óbvias filhas de uma abordagem formalista, pode ser motivada por um compromisso vigoroso com bens da vida centrais da modernidade: a justiça e a benevolência universal. Mas a própria crença num *status* epistemologicamente especial destes bens, contando inclusive com a possibilidade de separá-los de qualquer consideração em relação ao que se define como *bem*, é evidência de absorção do ímpeto naturalista⁶⁰.

Isso, contudo, pode ser o menos relevante. É a especial influência deste conjunto de postulados mais ou menos bem assentados sobre o senso comum, que podem derivar e serem justificados pelas mais diversas fontes, onde se revela a consequência mais pervasiva. Apoios mútuos em relações nem sempre tão estritamente *causais* contribuem

⁶⁰ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 634-635.

para operacionalizar aquela visão da sociedade instrumental a qual já nos referimos: um conjunto de indivíduos mutuamente indiferentes portadores de interesses e preferências particulares em busca da maximização das utilidades, recursos e/ou possibilidade de desenvolvimento dos seus respectivos planos de vida. Nem a afirmação dessas relações de apoio, nem o protesto contra a instrumentalização da sociedade são novos, no que podemos seguir um breve resumo dos protestos conhecidos que envolvem tanto a dimensão da experiência pessoal quanto a pública⁶¹.

Pode-se falar que a influência do instrumentalismo, em que os valores são cada vez mais reduzidos a cálculos utilitários, ou assemelhados, tende a esvaziar a vida humana da riqueza profunda de propósitos que anteriormente a alimentavam. Essa afirmação não raro é acompanhada de certa nostalgia pelas virtudes aristocráticas ou bens superiores e sua referência pode ser encontrada em autores como Toqueville, Mill ou Weber. Há formas menos, digamos, exigentes em termos éticos, que exploram o fato de que a sociedade instrumental enfatizou excessivamente o desejo por um *conforto* frívolo, ocultando ou relativizando significados mais profundos. As críticas à sociedade de consumo e à sua excessiva superficialidade e insignificância bebem nesta fonte. A instrumentalização pode ser considerada, ainda, um efeito *histórico* do desencantamento, da “descoberta” de que, na verdade, o mundo é um árido e frio terreno onde as reivindicações valorativas são apenas sombras e no qual *fins supremos* são ilusões mal compreendidas. Ou ainda, poderíamos nos referir ao efeito devastador da instrumentalização para com nossos vínculos afetivos e políticos, nos quais não podemos depositar mais qualquer confiança mais bem fundada, dado seu caráter de mutabilidade e instabilidade perene. Longe de ser exaustiva, essa pequena e breve lista nos remete ao *quase* velho problema da *perda de sentido*.

Há as conseqüências de feição mais pública, como o conhecido argumento também tocquevilleano de que a instrumentalização destrói a liberdade. Hannah Arendt foi capaz de elevar a perda de liberdade de um mundo completamente instrumental aos horrores do totalitarismo⁶², feito equivalente proporcionou-nos a teoria crítica de Frankfurt, certamente em outro registro. Podemos falar ainda da acusação marxista de

⁶¹ Ibid., p. 638-655.

⁶² LEFORT, C. *Hannah Arendt e a Questão do Político. Pensando o Político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. E. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 72.

que a sociedade capitalista (instrumental) gera, estabiliza e reforça relações de desigualdade sob um aparente regime igualitário. E agora, vemos as acusações de irresponsabilidade ecológica que também recaem sobre os ombros do instrumentalismo desmedido. Via de regra, a repercussão mais direta dessa situação de coisas, é a idéia de que uma fragmentação altamente disruptiva irrompe em meio às comunidade políticas e torna a *ação política*, na concepção mais republicana do conceito, virtualmente impossível. Cessam as compreensões comuns, cessa um senso de responsabilidade partilhado pelo destino comum, as pessoas se fecham cada vez mais em relação aos seus próprios e particulares interesses e passa a ver a comunidade política não como um empreendimento comum, mas como uma instância de reivindicação ou um obstáculo a mais a ser superado. O problema aqui se manifesta em termos de *alienação* ou *crise de legitimidade*.

É claro que Taylor não deriva num registro imediatamente *causal* os problemas da sociedade instrumental da adoção de um ou outro elemento epistemológico. Mas, para além de mostrar existentes correlações de apoio sobre fontes morais comuns deles, o argumento parece ser um tanto apresentado ao contrário: o velho hábito de nos referirmos a esses cânones tem impedido o enfrentamento no plano teórico de alguns dos dilemas e rebentos nem sempre desejáveis da condição moderna, na verdade, eles têm obscurecido a possibilidade, inclusive, de acessarmos debates deste tipo. No caso de uma visão instrumentalista, para citar um exemplo, pode-se muito bem reconhecer problemas na dinâmica da democracia, mas sua abordagem se reduz a especular sobre as razões técnicas e/ou sistêmicas de onde se encontra o *gap*, digamos, impeditivo de uma melhor governabilidade; nunca pretende se perguntar sobre alguma incongruência referente à nossa autocompreensão do que é o autogoverno e do que representa uma cidadania digna. É aqui que reside a justificativa e talvez a maior originalidade da empreitada tayloriana. Sua descrição densa das fontes morais da modernidade – inclusive daquelas não tão bem quistas por ele próprio – objetivam compor um quadro mais amplo e inteligível das possibilidades modernas, de mensurarmos os preços a pagar, de avaliarmos os caminhos alternativos. Isso reorganiza a articulação das proposições normativas, além de tentar depurar melhor as condições em que as defesas normativas podem ser legitimamente difundidas no contexto moderno. Esse é todo o peso do holismo ontológico

operacionalizado na discussão sobre as fontes da identidade moderna. Finalmente, todo esse empreendimento permanece aberto, por princípio, à contestação e reparos, devido à própria idéia de *articulação* que informa a abordagem do filósofo canadense. Não posso ser exaustivo aqui quanto a este tema, e talvez em nenhum outro lugar. Espero, contudo, que a discussão travada na seqüência deste trabalho possa oferecer os subsídios para reforçar o conceito de *conseqüência normativa* tratado aqui.

O SELF E O BEM

Nesta seção iremos explorar brevemente os conceitos ontológicos taylorianos que sustentam o que podemos qualificar de holismo. Por oposição ao atomismo, a posição de Taylor assumidamente será a de combater uma noção do *self pontual*, bem como o pacote naturalista que a acompanha, já referido acima. Esse não é um empreendimento exatamente inédito. A tentativa de blindar a identidade contra as conseqüências ditas mais deletérias da revolução radical da subjetividade moderna, o perigo de uma identidade *vazia*, é fruto de uma perspectiva que, pelo menos desde Hegel, tenta unir um princípio de *eticidade*, ou seja, o componente originalmente comunitário da vida humana, tal como cunhado pelo pensamento da antiguidade (Aristóteles), ao moderno princípio da liberdade individual⁶³. Fergus Kerr, por exemplo, chega a afirmar que a obra de Taylor, e com maior ênfase *As Fontes do Self*, tem como objetivo a ambição de defender uma ontologia do homem pautada em uma profunda reflexão histórica, em que a identidade do *self* estivesse vinculada à *soberania do bem*⁶⁴. É claro que Taylor está preocupado em reabilitar a importância das configurações valorativas para formação da identidade, orientação da ação e, de forma mais ampla, ressaltar como a própria *experiência* humana está *constitutivamente* ligada a certas pré-condições físicas – o agente é corporificado – e

⁶³ “Defrontado com a sociedade existente, o *acien régime*, a aspiração à liberdade absoluta destinava-se a destruir suas instituições, a nivelar sua diferenciação. Mas, uma vez que não poderia produzir nada em retorno, a liberdade absoluta estava presa neste momento negativo; sua energia só poderia ser dissipada na destruição contínua”. **Hegel e a Sociedade Moderna**, p. 150. A passagem ilustra a posição de Taylor sobre o fato de que a fundação de qualquer ordem social depende de alguma compreensão partilhada sobre o bem. A subjetividade radical e a liberdade absoluta têm força apenas destrutiva. Como elas permanecem inteiramente ao arbítrio da vontade, nada pode ser construído de significativo a partir delas em termos de uma ordenação do mundo. O período do terror da Revolução Francesa é comumente invocado como a evidência disso.

⁶⁴ KERR, F. *The Self and the Good – Taylor’s Moral Ontology*. **Charles Taylor**. ABBEY, R (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

simbólicas – os dispositivos que o agente se vale para estar no mundo, sua percepção, dependem de certo *engajamento* com os significados e a linguagem que estão disponíveis quando este agente vem ao mundo. Em *As Fontes do Self*, a reabilitação dessa percepção constitutivamente *social* do humano depende também do resgate histórico de certas fontes morais não-antropocêntricas, como a natureza e Deus. A admissão destas fontes externas ao homem, mas que na modernidade passam a ressoar dentro dele em função da revolução subjetiva, é um elemento fundamental para a interpretação de Taylor sobre a corrente expressivista e seu legado para o mundo moderno. Mas alegar que por isso os bens são *soberanos* em relação aos indivíduos, como se houvesse certa determinação dos primeiros, parece perder de vista o que é de fato original na compreensão tayloriana do *self* e do bem.

O próprio fato de Taylor tratar *self* e bem numa perspectiva relacional nos fornece uma pista de que o vínculo que os une é de mão dupla. Joel Anderson foi feliz ao perceber que,

“What is thus particularly appealing about the work of Charles Taylor is his attempt to resolve the opposition itself by arguing that subjectivity and objectivity are essentially intertwined in the realm of value. On the one hand, the modern self can determine its authentic identity only by engaging with subject-transcending sources of value. On the other hand, one’s ineluctably subjective experience of the way in which things *matter*. The modern self both relies on “sources” beyond itself and represents, in another sense, a source itself. Hence the double meaning of the title, *Sources of the Self*”⁶⁵.

A argumentação que permite à teoria tayloriana lidar ambivalentemente, de forma objetiva e subjetiva, com as compreensões valorativas, tem o condão de capacitá-la a negar noções projetivistas ou não-realistas da moral, sem que o filósofo canadense tenha de assumir alguma noção metafísica transcendente do tipo platônica ou assemelhada. O

⁶⁵ ANDERSON, J. *The personal lives of strong evaluators: identity, pluralism, and ontology in Charles Taylor’s value theory*. **Constellations**, 3(1), 1996, p. 17.

ponto de Taylor é que, se bens como coragem ou dignidade, por exemplo, não existem propriamente em alguma ordem objetivamente considerada do universo, seja física ou metafísica, estas noções são reais na medida em que as *melhores descrições* de nós mesmos e nossas auto-interpretações não podem ser articuladas na ausência da alguma referência a esses bens. Eles são reais porque a forma humana de *experenciar* o mundo e de se situar nele não podem ser compreendidas ou *praticadas* na ausência dessas configurações. Taylor usa com frequência a comparação com a orientação espacial. Como seres corpóreos e espaciais, indagações com referência às dimensões de altura ou profundidade não podem ser tomadas como reflexões que *deveriam* ser desenvolvidas pelas pessoas e *seriam* passíveis de contestação. Para essas questões não é possível distanciamento, elas são indagações incontornáveis e já colocadas, não podemos rejeitá-las nem propor qualquer desvinculação prévia, sob pena de violarmos a própria condição de experiência do agente corpóreo no mundo⁶⁶. As configurações valorativas são essenciais nesse sentido para o ser humano: não poderíamos conceber um conceito de pessoa humana na ausência desses atributos que orientam a ação num espaço (mundo) moral. Como seres dotados de linguagem, e não apenas alguma modalidade de comunicação designativa e instrumental⁶⁷, não poderíamos agir e viver no mundo na ausência de *significados* e de dimensões *expressivas*. A linguagem e os significados não existem, contudo, fora de uma comunidade lingüística; então, a busca pela identidade e sua vinculação ao bem tem esse elemento adicional, ela acontece no meio e na companhia de outros. Isso faz com que essas configurações valorativas se *localizem* em um plano não redutível imediatamente à minha consciência individual, elas pertencem irreduzivelmente à *semântica*, a um espaço comum no sentido forte, no qual somos introduzidos e aprendemos a acessar e compreender o que são raiva, amor, ansiedade, plenitude, beleza, dignidade, coragem e assim por diante⁶⁸. Daqui, posso seguir adiante e buscar minha própria maneira original de compreender a vida e os valores que a cercam,

⁶⁶ Ver TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, "O Self no espaço moral"; TAYLOR, C. *A validade dos Argumentos Transcendentais*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

⁶⁷ TAYLOR, C. *Language and human nature*. **Human Agency and Language. Philosophical papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁶⁸ TAYLOR, C. *Theories of meaning*. **Human Agency and Language. Philosophical papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

mas as configurações a que somos introduzidos conformam as regras do jogo e juízos básicos para que eu possa mover as peças.

Estabelecido nesses termos, o *self* e o bem, ao lado das dimensões objetiva e subjetiva da esfera valorativa, nos apresentam dois alicerces importantes para a ontologia holista de Taylor. Numa perspectiva objetiva, as configurações valorativas são traçadas como *constitutivas* e *elementares* para a própria experiência humana no mundo. Numa face subjetiva, os valores são articulados e distinguidos pelos agentes morais na orientação da ação humana, sendo esta atividade aquela considerada distintivamente humana⁶⁹. Designam respectivamente estas duas faces os conceitos centrais de *animais que se auto-interpretam* e *avaliações fortes*. Exploreemos esse conjunto conceitual.

Um ser humano não pode prescindir de certas condições básicas para perceber o mundo. Como seres corpóreos, nós enfocamos o mundo a partir de categorias espaciais como alto e baixo, por exemplo. A experiência humana no mundo seria ininteligível se a compreensão e experimentação fossem lançadas fora da contingencialidade corporal, não podemos nos desprender completamente desta condição. Mas o que distingue o ser humano não é o fato de ser um agente corpóreo, mas sim, outra condição de *indispensabilidade* pela qual nós tratamos o mundo: o fato de sermos agentes dotadas de linguagem. Os seres humanos se distinguem pelo fato de que os objetos com os quais se relacionam no mundo lhes *importam*⁷⁰ numa dimensão *significativa*⁷¹. A agência humana não pode ser avaliada apenas no que toca ao *desempenho da ação*, e, portanto, à racionalidade instrumental. A interposição de meios e fins não é uma característica exclusiva do agente humano. Contudo, ter a capacidade de dimensionar e determinar os fins numa maneira reflexiva e expressiva, vale dizer, ser consciente dos fins buscados ao tempo em que também se é capaz de hierarquizá-los e articulá-los numa escala de importância significativa, isso sim é uma tarefa unicamente humana. Nossas reações diante de certas circunstâncias comportam uma série de atribuições significativas, como o medo, a vergonha, o orgulho e assim por diante, de forma que as ações humanas quase

⁶⁹ TAYLOR, C. *Concept of a person*. **Human Agency and Language. Philosophical papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁷⁰ Ver TAYLOR, C. *Self-interpreting animals*. **Human Agency and Language. Philosophical papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 48-49.

⁷¹ TAYLOR, C. *Concept of a person*. **Human Agency and Language. Philosophical papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 98.

nunca podem ser avaliadas inteiramente focando-se apenas no desempenho estratégico, em desconsideração aos sentimentos e emoções que as conformam também. Mas isso ainda não é suficiente. Nossas emoções e sentimentos não são admitidos apenas como respostas instintivas a determinados objetos. Existe um esforço genuíno de depurar certo sentimento como sendo adequado a uma determinada *situação*. O *temor* é um sentimento legítimo desde que seja compatível com uma situação de *temeridade*. Determinar se uma situação é digna de ser temida não é um empreendimento que pode ser separado do próprio sentido do que é *temor*. O *temor irracional* sentido por alguém certamente representará engano ou incorreção por parte de quem o sente e, frequentemente, consideramos perturbada uma pessoa incapaz de dimensionar os devidos sentimentos às correspondentes *situações*. Nesse sentido, nós *articulamos* pela linguagem os sentidos e significados relevantes atribuíveis às situações correspondentes. Assim,

“(...) experiencing a given emotion involves experiencing our situation as bearing a certain import, where for the ascription of the import it is not sufficient just that I feel this way, but rather the import gives the grounds or basis for the feeling. And that is why saying what an emotion is like involves making explicit sense of the situation it incorporates, or, in our present terms, the import of the situation as we experience it”⁷².

Numa dimensão importante, portanto, a infraestrutura constitutiva da forma como *agimos* no mundo está ligada a determinados significados simbólicos que informam nossa experiência. Estes elementos simbólicos são em parte sentimentos e emoções que articulamos e avaliamos em relação a determinadas *situações* nas quais tal ou qual significado ou sentimento é julgado ser aplicável. Porém, nós nos valemos da mesma dimensão simbólica para interpretar e compreender estas *situações* e podemos, através delas, avançar na depuração destes significados e atingir novas compreensões, novas *situações* e, possivelmente, novos sentimentos. Em termos epistemológicos, a visão

⁷² TAYLOR, C. *Self-interpreting animals. Human Agency and Language. Philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 49.

descrita acima torna bastante improvável uma abordagem teórica do homem como um mero objeto dentre outros⁷³, porque a dimensão simbólica é parte constitutiva da forma com que a espécie humana lida com o mundo. Desconstituí-la ou neutralizá-la seria o mesmo que tentarmos desconstituir as essenciais noções e orientações espaciais para um agente corporificado. O próprio entendimento da espécie humana sobre si mesma precisa comportar a articulação de sentimentos e emoções relativas a determinadas *situações* ou *objetos*. Uma análise da agência que não incorporasse o papel definidor da constituição simbólica humana seria incapaz de discernir razoavelmente sem distorções uma grande e determinante fonte de *motivação* humana. Assim, num nível, nós somos animais que se auto-interpretam no sentido de que as articulações que fazemos sobre os reflexivos significados que a nós *importam*, dentro de determinada experiência *objetiva*, são elas mesmas constitutivas e formadoras da própria experiência, no que também se incorporam aos objetos experimentados para serem articuladas novamente a partir desta mesma dimensão simbólica. Nesse ciclo inquebrantável, os significados se depuram, se transformam, geram novas experiências, novos significados e alteram no tempo e no espaço a compreensão que temos de nós mesmos. Ora, essa já não é uma postura radicalmente subjetivista porque o sujeito não tem todas as prerrogativas na interpretação dos significados. Os significados adquirem uma *significação de importância* para nós à medida que somos capazes de articulá-los com referência a objetos e experiências fora de nós, como vimos, de *situá-los* adequadamente. Os objetos também incorporam tais significados numa condição parcialmente independente do sujeito. Nestes termos podemos dizer que,

“(...) describing properly what these emotions are like involves making explicit the sense of the situation they essentially incorporate, making explicit some judgment about the situation which gives the emotion its character”⁷⁴.

⁷³ TAYLOR, C. *Self-interpreting animals. Human Agency and Language. Philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 50.

⁷⁴ TAYLOR, C. *Self-interpreting animals. Human Agency and Language. Philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 48.

Mas existe mais, as linguagens e este mundo simbólico não são produzidos pelo indivíduo isoladamente. As atribuições significativas e as articulações, que envolvem expressar nossas avaliações sobre os objetos do mundo, são feitas na e pela linguagem, que depende de uma comunidade lingüística pré-existente. Os significados existem, por assim dizer, num *espaço comum*⁷⁵ em sentido forte, de forma que a aprendizagem inicial destas articulações significativas baseia-se inteiramente nos sentidos já disponíveis em uma determinada configuração valorativa intersubjetivamente conformada. Ora, essas configurações são o resultado histórico da vivência humana no mundo e dos entendimentos firmados por ela. Para sermos capazes de *originalidade* no que concerne à interpretação dos significados, bem como na construção de nossa própria identidade, temos primeiro que apreender a configuração disponível, temos que internalizá-la. Num sentido amplo, essas configurações estão colocadas na cultura e nas instituições das sociedades, mas elas também são *suportadas* por nosso interlocutores *privilegiados*, pelas pessoas que desde a tenra infância até a velhice colocam-se diante de nós para partilharmos o mundo. São nossos pais, nossos amigos, nossos amantes, nossos inimigos e assim por diante. Todos eles estão numa *jornada* semelhante a nossa e avaliam, articulam, experimentam e agem no mundo fazendo uso das configurações valorativas das quais falávamos. Como interlocutores privilegiados, a forma com que articulam (ou articularam) significados, sentimentos e emoções é particularmente importante a nós porque contrasta com a nossa própria forma de articulação. E como pessoas que de uma maneira ou outra *importam* a nós, suas respectivas avaliações e/ou articulações significativas também conformam as nossas próprias. Porém, isso ainda não é tudo, nas condições próprias da interlocução, da conversação, sequer é possível reduzir o processo em etapas como a *minha* articulação e a articulação *dele*, ela é sobremaneira *nossa* articulação, à medida que os significados importantes trocados são acessados e interpretados num conjunto indiscernível. Eis outra forma pela qual nós somos *animais que se auto-interpretam*, nossas articulações não são feitas no isolamento individual, mas em conjunto e em contraste com a cultura ampla em que estamos inseridos, bem como através de interlocutores privilegiados que permeiam nossa vida. Essa condição de

⁷⁵ TAYLOR, C. *Theories of meaning. Human Agency and Language. Philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

diálogo inquebrantável se dá pelo uso das infinitas possibilidades de articulação e expressão que nos permite a linguagem⁷⁶. Daí, outro golpe relevante num subjetivismo desenfreado: o que quer que possamos criar ou fazer de novo em relação a propósitos, emoções, sentimentos e significados, só podemos fazê-lo a partir de um pano de fundo simbólico, e em certo sentido independente de nós, que nos provê um horizonte de significados. As *escolhas* possíveis aos indivíduos são conformadas dentro deste horizonte, tal qual a ação dos agentes no mundo *físico* é conformada pelo fato de serem seres corpóreos. Pensar na liberdade moderna, na autonomia e na autenticidade só é possível quando temos um conjunto configurativo e lingüístico que torne essa interpretação passível de sentido.

Seja como for, a dimensão *constitutivamente simbólica* do humano não impõe uma socialização excessiva. A articulação, como exercício de auto-interpretação, coloca para o indivíduo a possibilidade de discriminação das configurações e dos significados. O componente *avaliativo* das finalidades e propósitos é uma tarefa atribuída ao indivíduo, especialmente, como veremos, nas condições configurativas modernas. Mas para ficarmos na discussão atual, a idéia é a seguinte: se o ser humano é um animal auto-interpretativo, sua natureza está longe de ser um objeto simplesmente *dado*. Os seres humanos e cada um deles individualmente têm de assumir a responsabilidade por sua própria existência, de forma que qualquer orientação ou avaliação que se deseje seguir só pode ser compreendida à luz da auto-responsabilidade⁷⁷. Chega-se, assim, ao tema das *avaliações fortes*.

A auto-interpretação e a dimensão simbólica na avaliação das *experiências objetivas* marcam a especificidade humana pela qual os objetos e os significados *importam* numa dimensão reflexiva para o agente humano. Assim, além do critério performático da ação avaliado em termos estratégicos, um componente, talvez mais essencial e marcante, é o fato de que os seres humanos são capazes de se atribuir e ao mesmo tempo julgar *propósitos*. Propósitos estes conectados com a esfera auto-interpretativa e simbólica, à maneira como descrevemos acima. Num certo sentido, nós

⁷⁶ TAYLOR, C. *Language and human nature*. **Human Agency and Language. Philosophical papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁷⁷ SMITH, N. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*. **Charles Taylor**. ABBEY, R (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 43.

compartilhamos com os outros animais propósitos como reprodução ou sobrevivência. Mas também incorporamos elementos como orgulho, vergonha, bondade, coragem, maldade, dignidade, senso de valor, as várias formas de amor humano e assim por diante. Essas compreensões não são questões menores para a vida humana, pelo contrário, elas se apresentam como centrais ao curso de nossas vidas e ao tipo de *narrativa* ou *sentido* que emprestamo-las. Mais do que isso, estes sentimentos e emoções são articulados e avaliados ao lado dos, digamos, propósitos instintivos de reprodução e sobrevivência, de forma que mesmo esta base pode ser completamente reformulada em termos reflexivos. Apontamos em direção à nossa autocompreensão simbólica, nos concebemos como agentes *morais*. No que, portanto, há uma agregação distintiva do ser humano com relação aos demais tipos de agentes concebíveis (como os animais); se é verdade que em termos quantitativos nós fomos capacitados a estender incomensuravelmente o poder estratégico de interpor meios a fins e de proporcionar *dominação* dos objetos com os quais nos relacionamos (da natureza), também é verdadeiro que somos qualitativamente diferentes porque pautamos nossas ações por *padrões de superioridade*, pelo reconhecimento de que existem demandas mais *importantes* que outras. Nós separamos aquilo que *deve* ser feito, daquilo que *pode* ser feito e daquilo que *efetivamente vale a pena* fazer. O agente moral é a aquele que tem consciência de si mesmo como um agente e reflete sobre seus propósitos, ao mesmo tempo em que ele guarda uma percepção avaliativa do mundo e é capaz de, a partir disso, realizar *escolhas* sobre como e em relação ao que *agir*.

“Agents are beings for whom things matter, who are subjects of significance. This is what gives them a point of view on the world. But what distinguishes persons [agentes morais] from other agents is not strategic power, that is, the capacity to deal with the same matter of concern more effectively (...) persons have qualitatively different concerns (...) what is clear is that there are some peculiarly human ends. Hence the important difference between men and animals (...) it is also a matter of our recognizing certain goals (...) The centre is no

longer power to plan, but rather the openness to certain matter of significance. This is now what is essential to personal agency”⁷⁸.

Nesse sentido, os seres humanos são dotados de propósitos num sentido bastante exato e forte, pois não só são capazes de executá-los de maneira mais eficiente, como também são particularmente *conscientes* de seus propósitos e *reflexivamente* ativos na *avaliação* e *determinação* deles. O que faz de nós, e como nos compreendemos como sendo, um *self* está intimamente conectado com esta capacidade de *selecionarmos* e *avaliarmos* os fins que desejamos em termos de significância e valor. A idéia de *avaliação forte* captura justamente esta particular circunstância humana. Nós somos seres inseridos numa matriz complexa de propósitos e *desejos*, mas somos dotados, em função da constitutiva dimensão simbólica pela qual experienciamos o mundo, da faculdade de *avaliar* e *hierarquizar* tais propósitos. Nós somos capazes de julgar alguns propósitos mais desejáveis que outros⁷⁹. Como notou Joel Anderson, o conceito de *avaliações fortes* incorpora três elementos centrais: (i) ter uma atitude *reflexiva* em relação aos *propósitos* e às *motivações* que fundamentam a *ação* em torno deles; (ii) ser capaz de adotar uma postura *interpretativa* em relação à própria atitude *reflexiva*, bem como com referência à *situação objetiva experimentada*; e (iii) empregar em relação a (i) e (ii) um vocabulário que envolva distinções qualitativas de valor, nem sempre *subjetivamente* referenciadas⁸⁰. No item (i) Taylor aponta a necessária postura *ativa* do agente que se expressa na capacidade de criticamente *avaliar* se um determinado *propósito* deve ser buscado e *desejado*, e em que *medida*, em comparação a outros *propósitos*. Em (ii) vemos encapada justamente o elemento *constitutivamente* interpretativo que permite a contínua depuração e *transformação* de propósitos, desejos e da *avaliação* dos desejos que são mais ou menos *significantes*⁸¹. É importante destacarmos o elemento transformador que o ciclo

⁷⁸ TAYLOR, C. *Concept of a person*. **Human Agency and Language. Philosophical papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 104-105.

⁷⁹ TAYLOR, C. *What is human agency?* **Human Agency and Language. Philosophical papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 16.

⁸⁰ ANDERSON, J. *The personal lives of strong evaluators: identity, pluralism, and ontology in Charles Taylor's value theory*. **Constellations**, 3(1), 1996, p. 19.

⁸¹ É por essa razão que a avaliação forte comporta um senso de auto-responsabilidade. Não falamos aqui de responsabilidade necessariamente no sentido *normativo* que a palavra comporta, embora esse também possa ser o caso. Auto-responsabilidade guarda algum senso de *imputação* pela avaliação, seja

interpretativo comporta justamente para contrapô-lo a argumentos que alegam que a *tese social*, ou o holismo tayloriano, implica na reafirmação contínua de uma mesma configuração dada⁸². Na verdade, o pressuposto é justamente o contrário, o ciclo auto-interpretativo no tempo permite ao *self* desenvolver uma narrativa e marcar uma trajetória de sentido de vida, onde é possível avaliar o que eram os propósitos e a avaliação dos desejos no tempo inicial em contraste com os mesmos elementos *agora*. Nada faz supor que avaliação forte e articulação das configurações valorativas possuam algum elemento *normativamente* conservador e contra-dinâmico. Por outro lado, em (ii) também existe a referência ao fato de que a experiência humana é dimensionada pelo contexto cultural no qual o agente está inserido. A *interpretação* pressupõe tanto um autoconhecimento dos horizontes de significado disponíveis, quanto os usos múltiplos destes significados pela linguagem para *agir* no mundo. Em (iii) efetivamente falamos da *avaliação forte* propriamente dita, falamos do fato de que os propósitos não são apenas definidos imediatamente pelo *desejo*, nem pelo desejo adicionado do cálculo consequencialista, ele também é definido por uma caracterização qualitativa a partir de uma linguagem contrastativa, que marca a incomensurabilidade de determinados propósitos⁸³. As linguagens de contraste marcam justamente a não imediata redutibilidade à dimensão subjetiva, porque os vocabulários significativos estão disponíveis numa configuração experimentada pelo agente. Falar que determinados fins são mais profundos em contraste a outros superficiais, ou nobres em contraposição a ordinários, implica utilizar a linguagem significativa disponível para marcar uma alternativa de ação como essencialmente *superior* a outra. Nas circunstâncias em que as configurações operam

consciente ou não. Existe uma ambigüidade importante nesse registro do conceito, pois as formulações iniciais de Taylor associavam fortemente avaliação forte e articulação, o que exigiria certo tom *normativo*, no sentido de que, não só os seres humanos hierarquizam desejos, mas que eles *devem* buscar serem *melhores avaliadores*, o que imporia certa excessividade ética e racional sobre os ombros do indivíduo. Creio que, num registro em que tenhamos também configurada a reflexão histórica da modernidade, essa ambigüidade pode ser mitigada. A visão de Taylor é de que a própria configuração valorativa moderna é exigente com relação aos indivíduos. Isso porque, na medida em que nenhuma ordem transcendente valorativa pode definitivamente se afirmar, as escolhas individuais por um bem em detrimento de outros comportam o reconhecimento de que a alternativa escolhida não é a única. Nestes termos, para sermos efetivamente aptos a operar nas condições seculares da modernidade, a faculdade da avaliação é mais exigida. Podemos afirmar que o conceito guarda aspectos meramente ontológicos ao lado de um argumento *onto-histórico*.

⁸² KYMLICKA, W. *O comunitarismo. Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁸³ TAYLOR, C. *What is human agency? Human Agency and Language. Philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 23.

como apontamentos do *bem*, a *avaliação forte*, vale dizer, marcar uma alternativa de ação como inerentemente superior a outra, não depende apenas do *desejo* individual, mas também inclui a apreensão dos significados disponíveis no espaço público. Como afirma Taylor,

“I couldn’t just *decide* that the most significant action is wiggling my toes in warm mud. Without a special explanation, this is not an intelligible claim (...) What could someone *mean* who said this? But if it makes sense only with an explanation (perhaps mud is the element of the world spirit which you contact with your toes), it is open to criticism (...) Your feeling a certain way can never be sufficient grounds for respecting your position, because your feeling can’t *determine* what is significant (...)”⁸⁴.

Nossas avaliações fortes têm de estar abertas para serem disputadas e defendidas num registro intersubjetivo, sob pena de serem totalmente incompreensíveis ou incongruentes. Essa é uma razão forte pela qual temos de aprofundar a densidade dos bens que avaliamos como significativamente importantes. Nossas avaliações só são justificáveis perante nós mesmos e diante dos outros, espaço em que efetivamente adquirem *significação*, quando podem ser dirigidas e *dialogadas* no seio da comunidade lingüística da qual faço parte. Qualquer forma de retirar essas configurações das disputas enfraquece as avaliações que, por conseqüência, obscurece a incomensurabilidade dos bens e como as avaliações são decisivas para as *motivações* da ação em torno de nossos *propósitos*. A importância das avaliações fortes se inscreve no círculo hermenêutico inquebrantável que converge na idéia do ser humano como um animal que se auto-interpreta.

A breve discussão sobre esse que é o conjunto mais central da ontologia holista tayloriana tenta apontar para o fato de que a relação de identidade e bem não é unilateral e não implica a determinação imediata do bem em relação aos indivíduos. Por outro lado, a condição inerentemente simbólica e interpretativa a que está submetido o *self* não

⁸⁴ TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, p. 36.

redunda em sobressocialização. Como argumentamos no início, Taylor procura ressaltar que a despeito de não podermos mais nos satisfazer com explicações ontológicas que encarem os valores como *realidades* constitutivas do universo físico ou metafísico, nós não podemos dispensar a *realidade simbólica* que lidamos e construímos por meio da linguagem. As interações intersubjetivas criam um espaço comum onde operam estes significados que são essenciais na forma como determinamos e compreendemos nossas ações. Como seres de linguagem e agentes morais, a solução de dispensar as configurações valorativas em função da dificuldade em lidarmos com elas num quadro racional tem por efeito adverso proporcionar uma avaliação da agência extensamente distorcida e ininteligível. A visão que desacredita ou ignora a condição significativa pela qual nos inserimos no mundo deve ser rejeitada não só em razão de rigor intelectual, mas porque tem efeitos deletérios na compreensão de nós mesmos – e aqui o virtuoso círculo hermenêutico pode se inverter. A difusão do entendimento da agência como mero cálculo de conseqüências em torno de *desejos* imediatos contribui para obscurecer as avaliações significativas de nossos propósitos. As distinções qualitativas tendem a se tornar cada vez mais implícitas, enquanto num nível expresso nós não as consideramos mais como horizontes valorativos. Com o tempo, vemos nossa ação e o modo como lidamos com o mundo cada vez mais desvinculado de distinções de valor, mas como estas mesmas distinções são constitutivas da ação, tendemos a experimentar certa sensação de ausência ou desorientação, tal como ocorreria na supressão de nossas percepções espaciais. O diagnóstico pessoal conhecido é a *perda de sentido*. Mas esse caminho comporta gradações até essa manifestação mais radical, pelo qual podemos identificar desde frivolidade moral, passando por formas de vida completamente superficiais e irrefletidamente vividas, ou ainda, pela famigerada condição de *automação* da vida. *Alienação* é o conceito que ilustra essa desvinculação radical da identidade do bem. É o resultado do desprendimento agudo do sujeito das dimensões significativas em sua própria auto-percepção, em que se descobre que o efetivo encontro do sujeito consigo mesmo, num quadro de subjetividade radicalizado, lhe proporciona conhecer, de fato, um árido e tenebroso *vazio*. Nestas circunstâncias, reabilitar as condições da agência não é uma tarefa elementar, mas ao mesmo tempo ela não implica automaticamente a defesa de alguma visão política anti-individualista ou antiliberal. Para voltarmos aos termos que

expusemos anteriormente, estabelecer uma defesa do holismo como uma descrição ontológica mais viável da experiência humana não equivale a defender coisa alguma.

RACIONALIDADE PRÁTICA, FUSÃO DE HORIZONTES E ARTICULAÇÃO

Discuto nesta seção de forma tópica alguns desdobramentos do holismo tayloriano principalmente no que se refere à possibilidade da racionalidade lidar com disputas morais substantivas fora de um quadro de *padronização formal*. Também poderemos fazer referência aos *resultados* pretendidos por Taylor com a operação da racionalidade quando aplicada ao mundo moral.

Para resumir os termos do holismo ontológico discutido por Taylor que estivemos expondo até aqui, partimos da busca empreendida pelo filósofo canadense por uma antropologia humana que estabeleça a distintividade não no poder estratégico, nem na combinação deste com *desejos* imediatos, mas, refutando a redutibilidade a imperativos biológicos, na capacidade de atribuir *significação* à experiência objetiva e adotar uma postura reflexivamente interpretativa das *situações* experimentadas. Isso significa dizer que a agência humana já está inserida em certo contexto cultural de significados e que a própria possibilidade de assumir uma postura teórica com o mundo físico ou cultural está condicionada a um *prévio acerto* com esse mundo significativo. Os seres humanos estão sempre e desde o início *engajados* numa teia de significados culturais pré-existentes e pré-interpretados, bem como estão inseridos numa rede de interlocução na qual dialogicamente negociam sua identidade com outros *selves*. Não obstante estejam inseridos num mundo intersubjetivo de significados tão denso, é o próprio ser humano quem reinterpreta e altera o mundo significativo. Este mundo simbólico apresenta as *motivações* e disponibiliza os *propósitos* para as ações humanas. Assim, os seres humanos são sempre orientados por estas configurações valorativas que lhes oferecem o horizonte de significados possíveis. Nestas circunstâncias, essencial para a ação é a faculdade de atribuir, hierarquizar e fazer julgamentos morais com referência às configurações e seus múltiplos *propósitos* e *motivações*. As *avaliações fortes* comportam justamente nossa capacidade de estabelecer distinções qualitativas contrastando essas configurações valorativas incomensuráveis. A *articulação* envolve a possibilidade de

explicitarmos essas avaliações reflexivamente, permitindo que elas sejam objeto de contestação e avaliação no espaço comum.

Esse quadro demanda uma concepção de racionalidade prática capaz de lidar com disputas morais densas e permitir a emissão de julgamentos sobre a condição incomensurável destes bens. Essa tarefa não é nada elementar, e particularmente problemática para um conceito de racionalidade conectado ao pacote naturalista. É nestes termos que Taylor traça as possíveis distorções que a razão prática pode sofrer em função do disseminado *ceticismo moral*.

“É evidente o lugar daquilo que denomino ceticismo em nossa cultura. Não me refiro apenas à descrença na moralidade ou numa refutação global às suas alegações – se bem que a seriedade com a qual é visto um pensador como Nietzsche mostre que essa não é uma posição marginal. Penso também na crença disseminada segundo a qual não se podem discutir posições morais; as diferenças morais não podem ser arbitradas pela razão; quando se trata de valores morais, todos temos em última análise simplesmente de nos decidir por aqueles que nos apareçam melhores”⁸⁵.

Mas por que a razão prática chega a tal situação de impotência? Porque, como bem notou Mill⁸⁶, num adágio repetido por Weber e que continua válido até hoje, “*As questões acerca dos fins últimos não são suscetíveis de prova direta*”. Mas as questões de ordem valorativa frequentemente se apresentam em torno de fins últimos, de crenças em determinados valores ou significados que, se são rejeitados por uma determinada pessoa, não sou capaz de convencê-la por argumentos a dar seu assentimento a essa crença. Nestas condições o modelo de razão prática inspirado no naturalismo encontrará barreiras intransponíveis. Ele é justamente inspirado na necessidade de nos desprendermos radicalmente das *finalidades últimas* para atingirmos algum ponto neutro em que, através de um procedimento determinado, valendo-nos da ordenação do

⁸⁵ TAYLOR, C. *Explicação e Razão Prática. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 47.

⁸⁶ MILL, J. *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett ed., 1979, p. 4.

pensamento em torno de *critérios* específicos, possamos atingir o conhecimento. O que Taylor nomeia como modelo apodítico de razão procede a partir da desvinculação de qualquer consideração particular, empregando um procedimento neutro para chegar a conclusões certas e finais, que são estabelecidas a partir de critérios e padrões *independentes* ditados pela própria ordenação do pensamento. Como as questões morais não permitem em absoluto uma desvinculação da densidade dos bens esposados, torna-se extremamente problemático lidar com disputas morais neste quadro, a não ser que se possa equalizar certas considerações, novamente em termos de um padrão independente. O vigor adquirido pelo modelo apodítico devido ao sucesso obtido no campo das ciências naturais, onde pretendeu descrever os objetos não mais a partir de referências antropocêntricas, mas em termos *absolutos*, pareceu sobrepujar qualquer outra modalidade de razão, especialmente quando baseada no *engajamento* com alguma noção pré-existente (avaliação forte). Assim, a razão tornou-se cada vez mais procedimental e discussões acerca da possibilidade de acordos em questões substantivas precedidas de uma disputa racionalmente enquadrada tornaram-se “cientificamente” irrelevantes ou, na melhor das hipóteses, intratáveis. Ou se qualifica as questões substantivas, as avaliações fortes, como preferências subjetivamente referidas, ou se neutraliza as considerações substantivas num registro *mínimo* para enquadrá-las numa ordenação procedimental aceitável. O que é ignorado pelo modelo apodítico, porque tem que ser ignorado, é justamente o engajamento necessário dos seres humanos em concepções significativas compartilhadas, donde, ainda que se admita que os fins últimos não estão adstritos à prova, é possível argumentar racionalmente em torno desses mesmo fins – porque muitos deles são compartilhados – com a finalidade de mostrar ao interlocutor que a posição que ele defende faz menos jus à finalidade em questão do que outra posição. Em suma, o modelo apodítico é pouco eficiente em termos de prover um espaço de disputa racional cuja meta seja o acordo entre diversas posições em disputa. Na ausência de alguma consideração procedimentalmente adquirida, e em atendimento à demanda de neutralidade, o modelo apodítico deixa pouco espaço para além do subjetivismo e relativismo moral.

Mas o modelo de razão prática denominado por Taylor como *ad hominem* parte de uma base inteiramente distinta. Ele aceita inteiramente a ontologia holista no que se

refere ao círculo hermenêutico, na verdade, a razão prática precisa dela para poder lidar racionalmente com as disputas morais em questão. A idéia central é que sejam quais forem as disputas morais em questão, existe alguma compreensão básica aceita pelas duas posições em disputa. A questão, portanto, não é debater sobre os fins últimos, mas encontrar algum campo de acordo básico sobre o qual duas posições distintas estejam *engajados* para, com fundamento neste possível espaço comum, permitir o desenrolar de um quadro de análise comparativa em que a interpretação de cada uma das posições em relação à compreensão compartilhada em questão, em relação à própria posição defendida, e em relação à posição rival, seja capaz de apontar qual delas *descreve melhor* e faz mais jus à compreensão compartilhada. Nesse sentido, o modelo de razão prática esposado pelo autor de *As Fontes do Self* está plenamente alinhado com sua antropologia filosófica.

“(...) a argumentação prática começa com base no fato do meu oponente já partilhar de ao menos algumas das disposições fundamentais relativas ao bom e ao certo que me orientam. O erro vem da confusão, da obscuridade ou da recusa a ver de frente algumas das coisas que não podemos em sã consciência repudiar; e o pensar visa mostra esse erro. 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”⁸⁷.

O modelo *ad hominem* não faz referência a critérios externos de julgamento, partindo de premissas compartilhadas pelas duas posições em disputa, o que ele propõe é um exercício comparativo no qual, através da interpretação e reinterpretação, fazemos um movimento de redução de erros pelo qual, ao final, as duas partes discordantes são *obrigadas* a anuir – porque descrevem e realizam melhor a compreensão comum compartilhada identificada de início. Taylor chama isso de argumento de *transição*. Pode-se demonstrar a superioridade de um enfoque ou opinião em relação à outra racionalmente, mesmo na ausência de critérios ou padrões desvinculados e externos,

⁸⁷ Ibid., p. 49.

desde que seja possível mostrar que a passagem de uma abordagem para outra representa um *ganho em termos de compreensão*, donde é possível hipoteticamente delinear uma *narrativa significativa*.

“Ou seja, podemos fazer um relato narrativo convincente da passagem da primeira [compreensão] para a segunda como um avanço no conhecimento, um passo a partir de uma compreensão do fenômeno menos adequada para uma melhor. Isso estabelece entre elas uma relação assimétrica: não seria possível construir uma narrativa similarmente plausível de uma possível transição da segunda para a primeira. Ou, para dizê-lo em termos de uma transição histórica real, não é concebível essa passagem como uma perda em termos de compreensão”⁸⁸.

A razão prática reforça, assim, as *avaliações fortes* na medida em que ela é capaz de depurar os significativos de importância para nós e robustecer através da interpretação – e muitas vezes da transformação – nossas disposições em relação ao *bem*. E mesmo quando atingimos a *melhor descrição* de uma determinada finalidade compartilhada e possamos dizer que estamos numa posição avançada em relação à disputa anterior, essa nova *descrição* continua aberta a novas disputas, a novas articulações e reinterpretações; de forma que, diferente do modelo apodítico, não se espera poder afirmar ter atingido o conhecimento em termos absolutos.

Acompanhando Ruth Abbey⁸⁹, podemos apontar quatro pontos básicos em que o modelo de razão prática defendido por Taylor se afasta do cânone naturalista. Em primeiro lugar, o modelo *ad hominem* não adota um conceito de racionalidade neutro e desengajado das intuições e compreensões esposadas pelos agentes, ao contrário, encontrar um campo de compreensões comuns compartilhado pelas posições em disputa é essencial para o processamento do embate dentro de um quadro racional. Em segundo lugar, a razão prática defendida pelo filósofo canadense não emprega critérios e padrões

⁸⁸ Ibid., pp. 55-56.

⁸⁹ ABBEY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, pp. 168-169.

externos para julgar uma determinada posição, antes, a própria compreensão comum compartilhada é o maior “critério” que o argumento *ad hominem* pode utilizar. Em terceiro, a razão apodítica lida com posições completamente explícitas visando a um julgamento absoluto. Nestas circunstâncias, a afirmação objeto da avaliação racional deve ser completamente descrita, explicitada, avaliada e definitivamente julgada. Mas a razão prática tayloriana tem como substrato compreensões nem sempre explicitadas e plenamente claras para os próprios agentes, e mais, como ela não objetiva explicações absolutas, tais compreensões sequer podem ser plenamente explicitadas em todas as circunstâncias. Uma articulação absoluta é virtualmente impossível. E chegamos assim ao quarto ponto, o modelo de razão prática tayloriano pretende produzir juízos provisórios, comparativos e relativos que permitam alegar a *melhor descrição* em comparação ao que tínhamos antes, mais do que qualquer conclusão absoluta.

É por isso que o fundamento dos argumentos *ad hominem* é a *transição*. Ele não pretende alegar que uma posição é simplesmente certa diante de outra que é completamente equivocada. Podemos dizer apenas que analisadas as considerações em relação à base comum da qual se partiu, uma determinada descrição é *melhor* do que outra. É a partir disso que se pode dizer que a alegação considerada *melhor* representa uma passagem de *ganho compreensivo* em relação à outra alegação. A persuasão do argumento se localiza na própria possibilidade de estabelecer essa narrativa que demanda assentimento e, nesse sentido, é assimétrica – pois não permite a mesma passagem da considerada descrição mais adequada para a menos adequada. A idéia é que os argumentos sempre trazem algo que o interlocutor vencido não pode simplesmente repudiar, seja uma melhor explicação das dificuldades enfrentadas pelo próprio interlocutor em sua posição, seja a apresentação de um desenvolvimento que não pode ser explicado nem reproduzido pelos termos do interlocutor, seja, finalmente, pelo estabelecimento de uma nova posição onde se destaca uma explícita *redução de erros* em relação à posição anterior⁹⁰.

Mas o que esses argumentos objetivam? Eles pretendem assentimento, uma forma de ajustar em bases substantivas pessoas que esposam posições distintas. O escopo é produzir um espaço comum de reconciliação através da articulação das avaliações fortes

⁹⁰ TAYLOR, C. *Explicação e Razão Prática. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 67.

em termos dialógicos. Numa dimensão amplificada, quando não cuidamos de controvérsias pontuais, mas verdadeiras oposições de configurações distintas e horizontes de significado dissonantes, ganha significação a apreensão tayloriana de Gadamer⁹¹ do conceito de *fusão de horizontes*. Os horizontes de significados, como já argumentamos, tratam da dimensão simbólica em que os agentes estão inseridos, onde encontramos configurações culturais e avaliações fortes interpretadas pelo próprio agente. Quando nos colocamos na posição de interlocutores de outros indivíduos inseridos em uma diferente configuração e/ou com avaliações distintas das nossas, frequentemente, nos é apresentado um novo horizonte. Idealmente, a partir de certa disposição, e certamente de posse do enfoque de razão prática semelhante ao pontuado imediatamente acima, somos capazes de *fundir horizontes*, que implica a possibilidade de reavaliarmos e posicionarmos melhor nossa própria autocompreensão, ao mesmo tempo em que somos também habilitados a compreender a auto-interpretação do outro e avaliar no que a compreensão alheia pode contribuir com a nossa própria. O que Taylor denomina de fusão de horizontes depende extensivamente de uma postura aberta ao questionamento das bases compreensivas próprias e, portanto, do exercício contínuo de auto-interpretação, bem como da disposição *inclusiva* de ser capaz, não apenas de ouvir o que os outros têm a dizer, mas também incorporarmos a interpretação e os *significativos de importância* alheios aos nossos próprios. Esse elemento do pensamento do filósofo canadense sugere uma preferência por modelos de ciências humanas que adotem um primado hermenêutico. Mas essa discussão também tem reflexos na vida prática. Para além de falarmos do etnocentrismo de antropólogos na análise de diferentes culturas, podemos relacionar a fusão de horizontes a demandas internas às sociedades para que grupos minoritários sejam *reconhecidos*. A sociedade democrática parece exigir especialmente esta postura de inclusividade do outro com o escopo de avançarmos em direção a compreensões mais

⁹¹ Em Gadamer, o conceito está ligado a debates metodológicos relativos às interpretações da tradição histórica: “Na verdade, o horizonte do presente está num processo constante de formação na medida em que estamos obrigados a por à prova constantemente todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição a qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos”. GADAMER, H. *Verdade e Método*. Editora Vozes, 1997, p. 457.

depuradas e abrangentes. Abarcando esse sentido, para Taylor fusão de horizontes é o que atingimos quando

“Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base da valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes. Assim, se e quando terminarmos por encontrar apoio substantivo para nossa suposição inicial, isso depende de uma avaliação do valor que possivelmente não teríamos condição de fazer no começo. Chegamos ao juízo em parte por meio da transformação de nossos padrões”⁹².

Isso significa que fundir horizontes não requer nem que nos desvinculemos nem que abandonemos as compreensões suportadas por nós. Requer uma transformação delas, uma reinterpretação que a permita ser menos distorciva em relação às compreensões esposadas por outros, as quais podem muito bem coincidir infraestruturalmente com bens que suportamos – e para Taylor parece que essa coincidência potencialmente sempre existe quando tratamos dos seres humanos em conjunto.

Mas quais são as faculdades em torno tanto da razão prática quanto das disposições de fundir horizontes com outras compreensões? É nesse passo que ganha relevo o conceito de articulação. Em um sentido geral, a articulação é justamente a explicitação reflexiva das avaliações fortes. Ela lida com os arranjos justificativos em termos amplos das configurações nas quais estamos inseridos, é em essência o exercício de interpretação. A articulação pode ser entendida como o exercício de reconstrução e acesso às fontes morais de nossas práticas, instituições e valores que estão sempre latentes nas relações sociais, mas não de forma inteiramente consciente. O uso de articulação no registro teórico não deixa de lado sua significação prática. Ela é na verdade essencial para que possamos nos colocar nas condições de interlocução aptas à

⁹² TAYLOR, C. *A política do reconhecimento. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 270.

fusão de horizontes. A reflexão e explicitação de nossas próprias configurações é um exercício prévio indispensável para que possamos nos permitir compreender o outro e avaliar as configurações esposadas por esse outro em oposição a nossas próprias. É impossível buscarmos compreensões transformadas e amplificadas, tendentes à inclusividade, sem que façamos o auto-exercício crítico de avaliação das interpretações que defendemos. Irei novamente seguir Ruth Abbey⁹³ para tratarmos mais minuciosamente da amplitude de significado que o termo *articulação* comporta dentro do conjunto teórico tayloriano.

São seis as principais funções da articulação dentro da teoria do filósofo canadense. A primeira função é permitir a compreensão de como e o que constitui nossas configurações morais. Ela se expressa, por exemplo, quando tentamos explorar os elementos e pressupostos que estão em jogo no julgamento de certa ação, se ela é verdadeira ou boa, quando explicitamos os fundamentos dos horizontes de significados em que estamos inseridos. Dada a profunda ligação entre identidade e moralidade, nos termos de Taylor, quando articulamos nossas configurações e compromissos, temos uma compreensão mais completa de nós mesmos, conforme já expusemos anteriormente.

Mas articular estes horizontes significativos é necessariamente encontrar uma infinidade de fontes morais distintas e plurais *importantes*, um sem número de bens, motivações e propósitos que compõem uma cultura em um determinado tempo e espaço. Esta é justamente a segunda função da articulação: ela nos permite trazer à luz a pluralidade de bens constitutivos valorizados dentro de uma configuração valorativa determinada. Ela aponta, ao mesmo tempo, como ao enfrentar a densidade dos significados destes bens, encontramos distinções qualitativas incomensuráveis que, se levados isoladamente às últimas consequências, implicam a negação de outro(s) bem(ns) indispensáveis.

Assim, uma terceira face da articulação é nos permitir compreender nossas configurações numa dimensão de *profundidade* e *densidade*. Como vimos, a razão prática no seu modelo *ad hominem* exige que montemos o quadro de disputa racional em torno de compreensões esposadas pelas posições em disputa e exige que a depuração ocorra pelo estabelecimento de uma narrativa significativa em que se evidencie uma redução de

⁹³ ABBEY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, pp. 41-47.

erros. Mas esse objetivo só pode ser cumprido se me disponho a enfrentar a dimensão simbólica numa disposição *densa*. Em certo sentido, esta terceira função situa a segunda: embora Taylor argumente pela incomensurabilidade da pluralidade de compreensões que compõem nossos horizontes significativos, desconfiando de modelos formalistas, como vimos acima, o filósofo canadense rejeita recair em alguma forma de ceticismo formal, afirmando ao contrário que tanto é possível a discussão moral num quadro racional, quanto este quadro racional é capaz de fornecer bases para uma reconciliação entre visões díspares, em bases substantivas.

A quarta função da articulação é que ela permite explicitar no debate teórico as compreensões significativas assumidas pelas vertentes teóricas, inclusive aquelas que procuram negar a existência ou alegar a irrelevância teórica destas mesmas compreensões. O exemplo do utilitarismo é significativo. O utilitarismo procura demonstrar que não existem bens superiores ou distinções qualitativas que devam ser (mais) valorizados pelos homens (avaliações fortes). Há apenas diferentes formas de prazer e dor e não é possível julgar prazer e dor de forma intrinsecamente qualitativa, vale dizer, não é possível objetivamente definir bens que devam ser mais ou menos valorizados em termos avaliativos. Apoiando-se na articulação, Taylor irá argumentar que embora o utilitarismo negue a existência de discriminações qualitativas, o próprio utilitarismo não seria inteligível e significativamente admissível, sem uma referência valorativa. Por exemplo: comprometimento com a racionalidade, igualdade, respeito pela individualidade e autonomia etc. Embora o utilitarismo não explicita esses valores, ele pode se tornar profundamente desprovido de sentido se não for alocado num tipo especial de configuração valorativa histórica e espacialmente localizada. Como a articulação faz isso? Ela explicita os bens substantivos que são infraestruturais para a construção da pretensão utilitária e mostra que na ausência de tais bens o utilitarismo imediatamente deixaria de exhibir algum apelo significativo.

As duas últimas funções da articulação se encaminham mais para o sentido prático-normativo. A quinta função da articulação se refere ao fato de que, para além da compreensão da vida moral e de sua ligação com o *self*, a articulação nos permite reforçar nossos compromissos com nossas avaliações e auto-interpretações significativas, vale dizer, a articulação aprofunda nossa ligação com as compreensões morais que esposamos.

Quando compreendemos a diversidade que compõe nossas configurações valorativas, trazemos à luz seu significado, que durante boa parte do tempo permanece encoberto. Estamos aptos a experimentar um intenso contato com estes bens e valores que revigoram nosso comprometimento em defendê-los e justificá-los. E, nestes termos, não falamos apenas da articulação no sentido estritamente teórico. Na verdade, a literatura, a poesia, a música, artes visuais e performáticas, rituais religiosos, o debate político são formas de articulação, no que se refere a esta quinta função, muito mais eficazes no sentido de aprofundar nossas interpretações e vinculações com as configurações valorativas do que o frio discurso científico. Não é à toa que em *As Fontes do Self* referências às artes são tão centrais para identificar as idéias-guia que conformaram a modernidade.

Por fim, a sexta função da articulação se refere à possibilidade de, em contato com as configurações que inspiram nossas práticas sociais e instituições, reconfigurarmos, reinterpretarmos e reinventarmos nossa identidade e os bens significativamente importantes para nós. Esta talvez seja a função mais aparente em termos de consequências normativas. A articulação, assim como já ilustramos no caso da fusão de horizontes, não pretende desacreditar alguma compreensão determinada. Seu objetivo é justamente permitir a depuração e a reinterpretação das configurações, é nos proporcionar retrair caminhos quando nos deparamos com paradoxos das consequências, com desenvolvimentos distorcidos ou não desejáveis de certos bens. A articulação permite justamente reinventá-los e, novamente, permitir que possamos reforçar nossos compromissos com eles.

Nesta seção discutimos topicamente alguns elementos que expõem a dinâmica da ontologia tayloriana em torno da idéia de animais que se auto-interpretam. Vimos que há um importante reposicionamento, principalmente com referência ao tema da racionalidade. As implicações desta discussão podem imediatamente estar voltadas para o campo de debate em torno da teoria das ciências, mas evidentemente não deixa de apresentar importantes repercussões para a vida prática e política dos indivíduos. A apresentação desenvolvida aqui foi mais conceitual e menos centrada na operacionalização teórica dos temas focando as possíveis consequências normativas admissíveis, algo que pretendo inserir no restante deste trabalho, tendo estabelecido os termos conceituais básicos construídos por Taylor. Como última observação deste

capítulo, vale apontar para o fato de que toda a exploração empreendida até aqui prescindiu de qualquer referência sobre a necessidade de se defender no plano normativo uma concepção política *coletivista* para que haja compatibilidade com o holismo. Esta é uma evidência significativa de que o comunitarismo tayloriano é esposado quase inteiramente no registro ontológico, o que torna certas respostas desferidas no plano normativo, aliás, como já nos referimos acima, pouco aplicáveis para discutir o debate na dimensão em que ele se apresenta.

No capítulo seguinte deixamos de lado uma exploração preponderantemente conceitual para adentrarmos à operacionalização teórica do conjunto tayloriano, o que nos permitirá realizar avaliações um tanto mais comparativas e contrastativas das posições sustentadas pelo filósofo canadense.

INTERPRETANDO A MODERNIDADE E SUAS CONSEQUÊNCIAS NORMATIVAS

No capítulo anterior discutimos como é importante a distinção no âmbito do pensamento político de Charles Taylor, entre questões ontológicas e questões de defesa. Argumentei que o comunitarismo de Taylor é essencialmente ontológico, embora seja necessário ponderar, que a ontologia descrita por Taylor permite uma segunda distinção: argumentos meramente ontológicos e argumentos ontológicos com consequências normativas. No primeiro campo, figuram afirmações sobre as condições da agência ou da possibilidade do conhecimento; no segundo, falamos das específicas delimitações a opções normativas que uma determinada concepção ontológica enseja. Na síntese de Taylor:

“Assumir uma posição ontológica não equivale a defender alguma coisa; contudo, ao mesmo tempo, o ontológico ajuda de fato a definir as opções que são importantes sustentar por meio da defesa. Esta última conexão explica que as teses ontológicas podem estar longe de ser inocentes. Sua proposição ontológica, se verdadeira, pode mostrar que a ordem social favorita do seu vizinho é uma impossibilidade ou acarreta um preço que ele ou ela não leva em conta. Mas isso não nos deve induzir a pensar que a proposição equivalha à defesa de alguma alternativa.”⁹⁴

Resolvendo a ontologia em favor do holismo, Taylor evoca a necessária figuração do bem para a constituição do agente humano. Reconhecer um estatuto de externalidade (e realidade) a esses bens parece ser essencial para demonstrar como é profundamente contraintuitiva a visão do *self* pontual, ainda que ela seja sedutora quando aliada ao imaginário social moderno. Certamente a distinção entre ontologia e normatividade tem o intuito de nos mostrar como é bem possível seguir com uma concepção normativa que

⁹⁴ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 199.

ressalte a liberdade individual e a dignidade do agente sem apelar para alguma concepção atomista da sociedade. Configurações morais são realidades intersubjetivas que delineiam um horizonte de significados – historicamente datados e espacialmente conformados – com os quais os seres humanos têm de lidar. Elas delimitam um espaço moral que permite aos agentes se orientarem a partir de distinções qualitativas entre diversos bens, vale dizer, essas configurações são essenciais para que sejamos capazes de ordenar, discriminar e hierarquizar valores, os quais, em última instância, balizam nossas ações. Essa afirmação implica uma séria disputa com o pacote naturalista, que irá alegar a não objetividade (ou não realidade) dos valores e com isso extirpar do campo de análise moral as distinções qualitativas. Taylor tem duas estratégias típicas para combater a visão. A primeira é uma discussão *hard* no âmbito da metateoria, da teoria da ciência e da ontologia em sentido estrito; a segunda é a tentativa de propor uma *interpretação* histórica da identidade moderna que esboce uma *genealogia* das fontes morais da modernidade, com o exposto objetivo de apontar o fato de que, ainda que a virada reflexiva tenha sido essencial para decomposição de cosmologias fixas nas quais os homens amparam suas fontes valorativas, a estrutura de um horizonte de significado externo ao indivíduo permanece intacta. Em *As Fontes do Self* nos apresenta pelo menos dois objetivos claros: 1) pintar o quadro da identidade moderna a partir da articulação dos diversos bens que a compõem, enfatizando o caráter plural/fraturado deste quadro e as tensões entre tais bens constitutivos; 2) enxertar uma poderosa interpretação histórica sobre a ossatura ontológica, permitindo mostrar que fontes morais permanecem balizando a conduta dos agentes no mundo. Como afirma Morgan,

“Taylor’s historical articulation of the modern identity specifies the conditions necessary to give the best account of our moral life. It calls for the moral ontology that *in principle* incorporates diverse constitutive and life goods which make sense of our moral selfhood, and it describes the moral ontology that *in fact* includes God, reason, nature and much else. This account shows that agency demands objectivity of the good, and it narrates historically how different features of the self developed in Western society and culture, together

with different goods and a variety of modes of connectedness between the two.”⁹⁵

Nesse sentido, o estudo da modernidade empreendido por Taylor tem uma íntima conexão com sua discussão ontológica e, principalmente, como espero deixar claro no decorrer deste capítulo, com a repercussão normativa da ontologia. O epílogo de *As Fontes do Self* fala extensamente sobre a tendência de mutilação espiritual da condição moderna, explicitada na dinâmica inerente às fontes morais da modernidade em promover um obscurecimento de si próprias. As três formas de mal-estar moderno explicitadas em *The Ethics of Authenticity*⁹⁶, a saber, 1) a sensação de derrocada da civilização expressa na forma de um individualismo exacerbado; 2) o avanço implacável da razão instrumental sobre as esferas pessoal e pública da vida; e 3) o enfraquecimento da democracia enquanto ideal consciente de integração de cidadãos iguais em uma comunidade política, são os rebentos de desenvolvimentos patológicos (ou paradoxais) dos ideais modernos, na visão de Taylor. Felizmente, os remédios para esses males aparentemente também estão dados nesta mesma configuração moral, daí provém a fala de Taylor de um quadro moderno complexo, rico e multifacetado que nos deixa diante de uma sensação de grandeza e perigo⁹⁷.

Portanto, alguns dos problemas efetivamente cuidados pelo pensamento político de Taylor provém de uma formulação que tem fundo ontológico. Mais do que isso, as disponibilidades normativas de endereçamento destes problemas também se encontram nesta dimensão. Gostaria de discutir brevemente mais à frente sobre possíveis méritos e deméritos desta estratégia, embora não me sinta competente – nem é meu objetivo imediato neste trabalho – para julgar em termos comparativos se esta estratégia intelectual deva ser efetivamente endossada em lugar de outras. Seja como for, gostaria de oferecer essa primeira razão para incluir a discussão da modernidade num trabalho que pretende articular um conjunto teórico político a partir da obra de Charles Taylor. Essa justificativa é obviamente mediata à política e amplamente dependente do ônus de se

⁹⁵ MORGAN, M. *Religion, history and moral discourse. Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*. TULLY, J; WEINSTOCK, D. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 52.

⁹⁶ TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

⁹⁷ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p.10

provar se convém inserir questões de identidade e ontologia em discussões políticas normativas. Esse, aliás, é o principal argumento para o que poderia se conceber como uma possível reparação holista ao liberalismo. Mas, de qualquer maneira, em conformidade com o que expusemos anteriormente, o que quero sublinhar é que a articulação das fontes morais modernas é um empreendimento de operacionalização, no nível teórico, da ontologia proposta por Taylor.

MODERNIDADE E ARTICULAÇÃO

Enfatizamos acima como a modernidade tem uma relação comensal com a ontologia na teoria tayloriana. Isso não impede de ilustrarmos uma relação de proximidade mais imediata de problemas políticos com a discussão da modernidade.

Em *Legitimation Crisis*⁹⁸, o objetivo de Taylor é explicitamente explorar a questão da crise de legitimação nas sociedades capitalistas contemporâneas e em que termos ela deve ser concebida. Taylor se inspira em Hegel para traçar a crise de legitimidade da sociedade moderna em termos *alienação*⁹⁹. A alienação é a perda de adesão a objetivos, normas ou fins que definem as instituições ou as práticas comuns de uma determinada sociedade. É efetivamente a desvinculação radical das pessoas de uma determinada configuração valorativa de forma a colocar em xeque a própria coesão de uma espécie de boa vida. O processo de alienação, contudo, não deve ser interpretado como sendo inerentemente negativo. A alienação é um processo que compõe mudanças históricas significativas. No próprio Hegel essa é a fase correspondente a *negação* de sua dialética do espírito, necessária, portanto, à passagem para a forma superior de consciência. A questão é que na modernidade, segundo Taylor, ganha relevo uma peculiaridade: a destruição das configurações valorativas anteriores, marcadas por organizarem-se em torno de uma ordem transcendente, não permite que nenhuma outra coisa fique em seu lugar. A revolução da subjetividade fica presa a este seu momento negativo, isto é, ela permanece extremamente eficiente para demolir as configurações morais, questioná-las, problematizá-las e desacreditá-las, mas inservível para prover um

⁹⁸ TAYLOR, C. *Legitimation Crisis*. **Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁹⁹ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, Cap. II.

ancoradouro seguro para a identidade moderna em termos daquela unidade entre a identidade e o bem.

Esse é, aliás, o cerne da interpretação da obra de Hegel por parte de Taylor¹⁰⁰. A tentativa de promover uma síntese entre autonomia radical (Kant e Rousseau) e a expressividade (Romantismo) representa uma dupla salvação: a da liberdade, de sua vacuidade; do expressivismo, da heteronomia e da irracionalidade. A interpretação tayloriana de Hegel objetiva nos mostrar a atualidade do filósofo alemão na construção do problema dito central para os modernos: situar a subjetividade moderna, nos permitir sair de uma posição em que a razão de nada nos serve para julgar os valores morais e o que é a boa vida, inclusive de um ângulo comum, mas ao mesmo tempo evitar reduzir a subjetividade a uma função da natureza objetificada: o erro do naturalismo.

A revolução da subjetividade nos proporcionou uma poderosíssima concepção de razão instrumental, cuja agenda permitiu um domínio da natureza através de formas eficientes de intervenção no mundo. Para Taylor, a filosofia utilitarista radicaliza essa posição ao tentar fundar toda ordem natural e social sob uma perspectiva instrumental em relação à satisfação dos desejos do homem. Ao mesmo tempo, a subjetividade radical propiciou ao ser humano conhecer uma noção de liberdade fundada inteiramente na *“capacidade de decidir contra toda inclinação por força do que é moralmente correto”*¹⁰¹, uma capacidade apenas possível através da vontade racional pura, aquela que define o sujeito como um ser independente de todos os motivos e causalidades naturais, um sujeito autônomo e autodeterminante, uma pessoa moral e racional. Mas a destruição da antiga ordem tradicional – para evocar os termos de Weber –, uma consequência necessária do poder da revolução da subjetividade, nos legou uma situação na qual os indivíduos não mais podem se identificar de forma segura com a sociedade em que vivem. Aliadas, a perspectiva instrumental e a liberdade absoluta significam duas coisas: (i) que o homem passaria a tratar a sociedade e os demais homens como meios para a satisfação de seus desejos; (ii) que qualquer ordem moral ou jurídica da sociedade só pode ser estabelecida por uma vontade racional pura, ou no caso de Rousseau, pela vontade geral. Mas é justamente aqui onde reside o perigo contínuo da alienação, porque

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid, p. 14.

a vontade racional sempre se coloca como uma vontade *do momento presente*, do *agora*, e seu poder se conecta à capacidade de destruir quaisquer ordens que se coloquem no seu caminho. Como resultado, a própria vontade geral anterior não pode ser um obstáculo para a vontade geral presente. Para Hegel – e Taylor concorda inteiramente – a liberdade absoluta, seguindo esse registro, é “vazia” porque não permite a construção de quaisquer conteúdos, seu poder é unicamente destrutivo. A reação expressivista posterior é a tentativa de recolocar em questão a substancialidade ética perdida na polis grega, contudo, sem recorrer às cosmologias tradicionais: a unidade tinha de ser reconstruída numa perspectiva de expressão individual. O expressivismo endereça bem o problema da vacuidade: cada um (indivíduo/sociedade) é *único* no sentido de que deve buscar a realização de si próprio (natureza/cultura) na sua forma particular. Ele recria a possibilidade de um ancoradouro seguro para a identidade. Entretanto, não responde bem à nova concepção de autonomia radical. Esse é o contexto do problema hegeliano, para Taylor. Hegel não podia aceitar nenhuma das soluções: a primeira não lhe parecia condizer com a unidade e substância éticas necessárias à autoconsciência, deixando uma porta aberta ao jacobinismo e à violência destrutiva da liberdade absoluta. Mais do que isso, assombrava-lhe sempre o risco da alienação, da dissolução da comunidade política e da vida pública em favor de um homem que só se concebe como indivíduo privado (desprendido), separado do todo social e moral que o cerca. Faltava a esse momento negativo a afirmação da síntese, a reconciliação com uma consciência amplificada, o que definitivamente não poderia ocorrer se o homem permanecesse se definindo enquanto sujeito desengajado e independente das práticas sociais. A segunda solução não poderia apelar para a irracionalidade da natureza ou para alguma noção ou intuição inarticulável que nos permitisse a reconciliação com o todo pagando o preço da autoconsciência. A reconciliação tinha de ser pela razão, obviamente uma razão que não fosse só procedimental, mas mesmo assim, uma concepção de razão que mantivesse a independência e autonomia dos homens. Assim,

“(...) o que é estranho e contestável na teoria hegeliana do Estado não é a idéia de uma vida mais ampla na qual os homens estão imersos, ou a noção de que a vida pública de uma sociedade expressa

determinadas idéias, que são então, em certo sentido, as idéias da sociedade como um todo e não apenas dos indivíduos, de modo que se pode falar de um povo como possuindo um determinado “espírito”, pois em quase toda a história humana os homens viveram mais intensamente em relação com significados expressos na vida pública de suas sociedades. Apenas um atomismo extremo poderia fazer com que a condição dos homens alienados parecesse a norma inevitável. Hegel, no entanto, faz uma afirmação substancial que não é fácil aceitar em sua visão ontológica básica, de que o homem é o veículo do espírito cósmico, e o corolário, de que o Estado expressa a fórmula subjacente da necessidade segundo a qual esse espírito põe o mundo”¹⁰².

Isso significa que, quanto aos termos do problema central da modernidade, Taylor concorda com Hegel: situar a subjetividade é uma agenda ainda a ser enfrentada. A crítica ao naturalismo desferida por Taylor objetiva justamente restaurar a compreensão básica, colocada em xeque, de que um contexto valorativo intersubjetivo partilhado é uma condição prévia à agência, trilhando um caminho semelhante ao percorrido por autores como Saussure, Wittgenstein, Merleau-Ponty até Heidegger¹⁰³; onde se delineia que a própria condição de lidarmos com o mundo de forma desengajada requer que estejamos, em um momento anterior, engajados com ele, que tenhamos chegado a um acordo com as representações do mundo a nossa volta¹⁰⁴. Hegel pensava ter resolvido esse problema para sempre através de sua ontologia do espírito, algo hoje completamente inverossímil. Fazer essa constatação é importante para esclarecer que Taylor não é um hegeliano, de forma que o apelo à metafísica lhe parece uma estratégia completamente inócua. A intersubjetividade que ele quer evocar não é uma metaconsciência social externa aos indivíduos, que prescreve condutas e valores, coerciva à moda de Durkheim.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ver TAYLOR, C. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000 (*Superar a epistemologia; A validade dos Argumentos Transcendentais*).

¹⁰⁴ TAYLOR, C. *Superar a Epistemologia*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 23.

Mas a inverossimilhança da ontologia do espírito não embarga a formulação da problemática moderna concebida por Hegel e, nesse sentido, o problema da alienação ecoa em nosso tempo inquestionavelmente. Não é difícil derivarmos a questão da legitimidade da agenda contemporânea. O sistema político e, em especial, a representação é o tema atual do problema da legitimidade. Cada vez menos a sociedade enxerga partidos políticos e o sistema eleitoral como instituições produtoras de um poder democrático e legitimamente estabelecido. A imensa literatura a respeito que discute causas, transformações e interpretações para o problema é um indício de sua importância e incisão. O judiciário se apresenta na equação da famosa fórmula da judicialização da política como evidência de um sistema político cada vez mais incapaz de gerar decisões consensuais e politicamente orientadas. A crise econômica dos anos setenta e oitenta do século XX nos legou uma imensa literatura à direita e à esquerda sobre a incapacidade do Estado de lidar com diferentes e crescentes demandas dos cidadãos por direitos dos mais variados. A crise econômica do começo deste século coloca em xeque a legitimidade de instituições vitais para funcionamento do sistema capitalista, como o sistema bancário e de crédito ou, ainda mais, frustra a confiança na capacidade dos governos de coordenarem e controlarem as finanças internacionais. Os exemplos do problema da alienação poderiam ser citados, ainda, no âmbito da política do reconhecimento: a crescente sensação de exclusão e de desprestígio que minorias étnicas, sociais e culturais sofrem nas sociedades multiculturais contemporâneas.

Nas crises de legitimação eminentemente políticas o que vemos ser questionado é um bem fundamental das democracias contemporâneas muito caro a todos nós: concebemos nossas comunidades políticas como repúblicas, exigimos o consentimento e a participação dos governados nas ações dos governantes. Mas o bem republicano não é exclusivo, nas condições da sociedade moderna ele é componente importante de nossa *dignidade*. A participação política reforça também nossa noção de autonomia e liberdade, coopera para produzir uma visão que apregoa serem os cidadãos capazes de conduzir suas próprias vidas. Quando o sistema político deixa de responder a esses bens a crise de legitimidade se torna eminente. Os cidadãos tendem cada vez mais a vislumbrar o processo político como uma disputa de interesses “privados” entre agentes dotados de poderio político, econômico e/ou social e vêem cada vez menos espaço para sua

participação. No limite, concluem que a participação política nas eleições regulares é simplesmente inócua. Ou perdem completamente o interesse pela vida política e pela condução da vida da comunidade, isto é, perdem a vinculação com a *res publica*; ou as ações políticas tendem cada vez mais a se segmentar em esferas contingentes e específicas, desconexas da visão de um todo integrado: a política se “privatiza” nos seus interesses. No caso das crises econômicas, o que vemos é que o sistema econômico, ao contrário do que muitos pensam, não se legitima per si. Não é a acumulação de capital desenfreada ou uma perversão da moralidade humana que alimentam o capitalismo. O modelo está conectado às nossas autocompreensões como produtores – algo muito bem explorado pelo marxismo –, e como consumidores. O acesso aos bens da vida que o sistema capitalista nos proporciona está ligado à nossa noção de dignidade, com a preocupação em dotarmos nosso círculo familiar mais próximo de toda variedade de bens que possam maximizar o bem-estar, o conforto, promover nossa privacidade, intimidade, nosso autocultivo individual. Os bens da vida e a produção de riqueza espelham o sucesso do homem racional capaz de eficazmente interferir na natureza e remodelar o mundo à sua imagem. Quando o sistema capitalista repentinamente frustra a possibilidade de conquistarmos tais bens, ou quando nos impõe um revés quanto a eles, então, será visto como injusto e vil, demandando tempo, vida e força de trabalho excessiva sem prover coisa alguma. Mais do que isso, ele se revelará como moralmente perverso por não permitir a realização de parte de nossa dignidade através do trabalho e/ou do consumo. Neste aspecto, o indivíduo se vê desconectado da sociedade em que vive, sente-se num ambiente social que lhe impõe apenas impedimentos e constrangimentos e não lhe propicia nada em troca. A afinidade entre uma visão atomista e instrumental da sociedade e o contexto de alienação é para Taylor evidente. O preconceito atomista nos ajuda a acelerar o sentimento de desconexão e, cada vez mais, tratar a sociedade e o mundo de maneira inteiramente instrumental: eles são, no máximo, meios para maximização da felicidade (ou o que quer que seja), quando não são os impedimentos dessa maximização. Ao final, a deslegitimação social é endossada e os bens intersubjetiva e historicamente construídos no interior dessas sociedades são cada vez mais sufocados.

O que se pressupõe é que a partir deste quadro, o argumento comunitarista sugere a evocação da “tese social”, que se expressa na reafirmação normativa e substantiva dos

valores de uma comunidade histórica específica. Essa seria a única maneira de salvar as sociedades da alienação, autorizando inclusive o próprio Estado a usar de meios coercivos para restaurar tais valores comunitários. Mas se compreendo corretamente, a articulação dos bens de uma comunidade – nos termos de Taylor – não acompanham necessariamente um elemento de *deliberação* ou prescrição. Fundamentalmente, resgatar essas fontes morais é um exercício *compreensivo*, em que se estabelece um ponto de partida essencial para lidarmos com a crescente e contínua crise de legitimação das sociedades modernas. A afirmação de Taylor pontua bem esse aspecto:

“What we need to get clear, therefore, is the family of conceptions of the good life, the notions of what is to be human, which have grown up with modern society and have framed the identity of contemporary man (...) it is only by articulating these conceptions that we can identify the conditions of a legitimation crisis of contemporary society. For these will define the terms in which institutions, practices, disciplines, structures, will be recognized as legitimate or marked out as illegitimate.”¹⁰⁵

Como exercício compreensivo, a articulação, nestes termos, tem uma única pretensão: a de formular os problemas presentes em nosso imaginário social. A articulação traz à tona elementos intuitivos infraestruturais e, ao mesmo tempo, intersubjetivos que conformam nossas ações e compreensões do mundo. O entendimento que surge deste exercício tem um caráter eminentemente *interpretativo* e pouco ou nenhum poder *preditivo*. Se puder usar uma metáfora que é cara a Taylor em *As Fontes do Self*, trata-se inicialmente de desenhar o mapa, determinar sua topografia, onde se encontram seus acidentes geográficos, onde estão os seus limites. É possível ainda, nos posicionarmos internamente ao mapa, saber do que estamos mais próximos. O mapa pode nos ajudar a seguir um determinado caminho e nos orientar na escolha das melhores

¹⁰⁵ TAYLOR, C. *Legitimation Crisis. Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 248.

trajetórias, mas, fundamentalmente, o problema de *escolher* que trajetória seguir não é inerente ao próprio mapa¹⁰⁶, embora seja conformada por ele.

Nesse âmbito, o problema da articulação não é apenas filosófico, nem tanto político, ele é um problema que cada um pessoalmente tem que enfrentar. A busca por nossa identidade, responder à pergunta “Quem sou eu?”, tem de levar em conta, no nível estritamente ontológico, esse mapa moral que não é construído *ad hoc* pela cabeça de cada um, mas com base numa dimensão precipuamente histórica e espacial, fruto de um determinado contexto social e valorativo. Esse contexto inextrincavelmente intersubjetivo, nos termos de Taylor, nos oferece perguntas inevitáveis às quais temos de dar respostas contestáveis¹⁰⁷ o tempo todo. Cada um de nós tem de responder às indagações morais sobre o que é bom, o que é melhor, o que é superior, hierarquizar valores, nos posicionar e nos localizar neste mapa de configurações morais, fazer, enfim, as distinções qualitativas de que fala Taylor. Na condição moderna, esta tarefa é ainda mais ingrata porque todas as respostas que se pode fornecer são sempre provisórias e questionáveis. A modernidade varreu a possibilidade de concebermos um mapa fundado na ordem significativa do próprio universo. A revolução da subjetividade nos legou o caminho necessário da interioridade e, nestas condições, o trabalho do *indivíduo* de ancorar sua identidade tornou-se solitário e perigoso. Ele só pode conferir um sentido à sua própria vida quando é capaz de se orientar com relação aos bens no espaço moral, mas esses bens não são imutáveis, ou melhor, o próprio *self* não está mais destinado a permanecer numa posição definida quanto àquele espaço. O *self* só encontra um porto relativamente seguro para sua identidade quando também pode conceber uma orientação com relação aos bens numa perspectiva temporal, ao nos tornarmos capazes de vislumbrar toda nossa trajetória naquele mapa moral.

Mas a modernidade também é peculiarmente severa com suas próprias fontes morais. Elas tendem a ser obscurecidas pelo seu próprio sucesso. Nossas compreensões sobre nós mesmos tendem a ficar turvadas e a perda de sentido, que pode se manifestar numa aguda crise de identidade, é, para Taylor, uma consequência típica da modernidade. Aqui a articulação dessa rica e multifacetada identidade tem um reflexo normativo

¹⁰⁶ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 41-76.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 63.

importante. Não que nossos problemas políticos estejam ligados por uma relação imediatamente causal com a mutilação desses bens, embora certamente exista uma conexão entre um e outro, mas é que a ausência de clarividência quanto a essas configurações nos impede de vislumbrar todas as opções normativas disponíveis, nos impede de avaliar os sacrifícios e os compromissos que uma e outra possibilidade podem demandar, distorce nossas visões sobre novas combinações e transformações desses bens.

Operacionalizar a ontologia proposta por Taylor em termos históricos, ou articular as configurações valorativas da modernidade com vistas a acompanhar a construção da multifacetada identidade moderna, não é propriamente teorizar a política em termos normativos, no sentido de que desenhar o mapa não implica em tomar qualquer direção. A articulação dos bens da comunidade objetiva também um reforço quanto ao nosso compromisso com esses bens, porém isso ocorre indiretamente, em função do fato de que tais bens, na realidade, já estão disponíveis e vinculados a nós. A articulação simplesmente os delinea, os explicita, nos torna conscientes de seu poder e do seu valor. O que a articulação da modernidade provê de forma direta é a (re)construção de um horizonte de significados que partilhamos, essencial a uma compreensão adequada das opções que podemos seguir na condução de nossas vidas. A articulação dos bens da modernidade tem um duplo efeito normativo nos termos de Taylor: 1) ganho epistemológico: ao articular tais bens e formular de forma mais clara os problemas que advém da modernidade, a teoria política estaria em melhores condições de lidar com as questões de sua agenda; 2) ganho normativo: por outro lado, uma vez explicitada a importância da ontologia para os arranjos políticos, também estaríamos em melhor posição, como cidadãos, de escolher as trajetórias e as soluções políticas viáveis para nossas comunidades.

Nesta seção tentei enfatizar o caráter mais direto entre a articulação da modernidade e reflexão política de Taylor. Espero que, ao lado da questão ontológica ilustrada no primeiro capítulo, tenha ficado relativamente claro porque uma articulação do pensamento político do filósofo canadense não pode ignorar a sua interpretação sobre a modernidade e como o foco dessa interpretação permanece num nível ontológico. Finalmente, de forma superficial, aponte porque não se deve conceber a articulação dos bens como a afirmação de uma doutrina abrangente do bem. Voltarei a esse ponto em

seguida. A reflexão política de Taylor, entretanto, precisa nos convencer de que 1) a ligação entre ontologia, modernidade e articulação é teoricamente viável; 2) que essa operacionalização da ontologia e seus efeitos normativos são de fato importantes (e a melhor estratégia) para lidar com a política. Tentarei trazer os argumentos de Taylor nesse sentido nas seções a seguir.

ARTICULAR É PROPOR UMA TEORIA ABRANGENTE DO BEM?

Proponho nesta seção um exercício exploratório e provisório. Gostaria de tentar uma aproximação entre o empreendimento teórico mais típico do liberalismo igualitário¹⁰⁸ e a articulação proposta por Taylor. Justifico a necessidade dessa tentativa em função da objeção mais fundamental proposta pela vertente liberal-igualitária contra a empresa tayloriana: é que, além de questionar a *imparcialidade liberal*, o comunitarismo de autores como Taylor proporia um arranjo político onde seria legítimo ao Estado promover uma doutrina do bem fundamentada nos valores da comunidade. Apegado a razões morais relativas às identidades específicas dos agentes, o comunitarismo não responderia ao pluralismo moral, circunstância na qual aqueles que tivessem sua visão do bem *desfavorecida* pela *parcialidade* do Estado poderiam argumentar que o poder político é arbitrário e ignora aquilo que essa parcela da sociedade considera verdadeiro¹⁰⁹. Existiria, assim, uma séria ofensa ao requisito de igualdade de tratamento em relação à parcela *desfavorecida*. Essa, em resumo, é uma leitura conhecida do comunitarismo que abarca o empreendimento tayloriano. Em consonância com o argumento esboçado até aqui, contudo, pontuamos que o comunitarismo de Taylor é ontológico, mas é necessário mostrar também que a articulação dos bens não implica, como quer o liberalismo igualitário, a defesa de uma política do bem comum violadora do pluralismo moral e da igualdade. Assim, como para Taylor a *neutralidade*, inerente à metateoria própria de certos empreendimentos teóricos do liberalismo, obsta *condições de indispensabilidade* para uma concepção de agência e de pessoa integrais, sua proposta para erigir um

¹⁰⁸ Esta seção baseia-se preponderantemente na argumentação e liberalismo de tipo rawlsiano. Estou ciente que outras formulações liberais podem ser significativamente distintas e, portanto, a comparação que pretendo desenvolver poderia ser afastada. Seja como for, por liberalismo igualitário deve se entender nesta seção o liberalismo rawlsiano como formulação mais influente desta corrente, aliás, como já apontado anteriormente.

¹⁰⁹ VITA, A. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 274.

ideal/arranjo político que corresponda às condições do pluralismo secular, e de uma sociedade livre e democrática, tem que procurar outro ancoradouro para se firmar. A tarefa é extremamente complexa: (i) provar porque as questões ontológicas são relevantes para o debate normativo, e em que medida as conseqüências do holismo, embargam o empreendimento mais típico da teoria liberal; (ii) propor um arranjo/ideal político que absorva toda a força ontológica da unidade indissolúvel entre identidade e bem, mostrando os méritos comparativos em levar a cabo esse novo empreendimento; (iii) fazer com que esse ideal/arranjo político não desconsidere as condições do pluralismo secular e a igualdade, ao mesmo tempo em que respeita as assim chamadas *condições transcendentais* da agência. Não estou certo que Taylor tenha atingido todos estes objetivos de modo satisfatório, entretanto, o valor teórico inerente a uma abordagem como essa merece, no mínimo, uma atenção mais detida. Seja como for, parece-nos que o conceito central para a abordagem das questões valorativas/ontológicas, qual seja, a articulação, não recai necessariamente numa *disposição de abrangência de (um ou um conjunto de) bem(ns)*. Se o exposto acima for verdade, então, o enquadramento de Taylor num comunitarismo de cunho normativo precisa ser revisto, e talvez seja possível enquadrá-lo mais próximo do *lado* liberal. Nesse sentido, a aproximação que desenvolvo brevemente tenta encontrar algum denominador comum para que os conjuntos teóricos possam se intercambiar. Na verdade, tentarei aproximar a já sedimentada rede conceitual do liberalismo igualitário àquela menos explorada e conhecida proposta pelo autor canadense. Advirto e estou consciente das possíveis imprecisões da comparação que segue, bem como do fato de que ela depende da própria leitura de Taylor do contratualismo rawlsiano. Deste modo, reforço o fato de que se trata de uma exploração inicial e provisória, tendente a uma possível aproximação conceitual comparativa.

Começo afirmando que o processo de articulação empreendido por Taylor não difere radicalmente daquele proposto pelo liberalismo igualitário. Diria-se que o liberalismo igualitário propõe uma *articulação contida* dos bens para fundar uma concepção de justiça que possa apresentar uma justificativa racional e razoável objetivando que os cidadãos endossem ou legitimem determinado conjunto de instituições políticas em uma democracia constitucional, sem que se faça necessário o apelo à coerção. Para isso, nos termos de Rawls, não seria necessário mais que uma

teoria magra do bem. Isso porque a necessidade de referir a uma teoria dos bens, em vista da motivação moral das partes na posição original, não pode obstar o fato da precedência do justo sobre o próprio bem. Uma teoria magra do bem estabelece as premissas para os *bens primários* que são necessários à formulação dos princípios de justiça¹¹⁰. Rawls precisa afirmar a prioridade do *justo* sobre o bem, no sentido de que a realização das concepções de boa vida dos indivíduos é informada e limitada por esses princípios de justiça. Como tais princípios não correspondem a nenhuma doutrina abrangente específica, mas são suportados por uma concepção moral referida apenas à *política*, eles não infringem o fato do pluralismo (bem como correspondem ao desígnio de tratar as pessoas como *iguais*, independentemente das concepções de bem que elas sustentem).

Ao construir a justificativa nestes termos, Rawls está fazendo o que Taylor nomeou como uma *distinção qualitativa*, está articulando uma visão do bem, nos termos do filósofo canadense – talvez nesse ponto o liberalismo possa protestar. Rawls hierarquiza e oferece as justificativas para eleger a justiça como equidade como o conjunto conceitual central para seu arranjo/ideal político e, mesmo com referência aos próprios princípios de justiça, *articula* a prioridade das liberdades e dos direitos básicos face aos desígnios distributivos. Aliás, o próprio Rawls dá ao empreendimento de estabelecer *distinções qualitativas* um peso primordial em sua teoria da justiça. Para ele, parte da agenda, se refere à capacidade de atribuir os pesos devidos às questões da própria justiça, para restringir ao máximo nosso recurso a juízos intuitivos¹¹¹ (avaliações implícitas e não articuladas, nos termos de Taylor). As concepções sobre a justiça devem ser, tanto quanto possível, articuladas numa visão coerente e aceitável a todas as partes na posição original, limitadas a uma visão *política* da justiça, e referidas à estrutura básica da sociedade. Assim, com todas as restrições teóricas próprias do contratualismo rawlsiano, creio que exista uma importante correspondência na estrutura formal do argumento liberal-igualitário e tayloriano, qual seja, a necessidade/possibilidade de distinguir qualitativamente certos bens em termos de primordialidade. Isso nos conduz a um outro ponto de contato importante: como o recurso à intuição e aos juízos de justiça não é *vetado* no liberalismo igualitário, mas sim *controlado* por certas disposições que

¹¹⁰ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 438.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 44-46.

permitam formulá-los numa condição em que as partes, na posição original, possam livremente assentir; o expediente de se valer da *imparcialidade liberal*, que se refere a considerações independentes do agente, precisa estar ancorado em *avaliações* levadas a cabo pelo próprio agente. Aliás, só nos foi possível chegar a um *juízo imparcial* porque *articulamos* as compreensões envolvidas o suficiente para sermos capazes de reconhecer o seu valor na independência de nossos interesses imediatos¹¹². Assim, esses juízos adquirem certo estatuto transcendente em relação aos desejos do próprio agente. Como juízos ponderados eles não podem ser *razoavelmente* negados, vale dizer, o agente precisa aceitá-los, não como uma disposição estritamente normativa do *dever*, mas porque são uma derivação *quase* necessária da própria ponderação de nossos juízos. No caso da justiça como equidade, ao falar do que nomeia como equilíbrio reflexivo, Rawls explicitamente afirma que os princípios de justiça devem corresponder às nossas mais ponderadas convicções sobre a justiça.

“Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos *princípios e opiniões* coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos *julgamentos* se conformam e *conhecemos as premissas* das quais derivam.”¹¹³

Nos termos de Taylor, Rawls está apresentado razões, mas não razões externas:

“Uma coisa é dizer que devo parar de manipular suas emoções ou de ameaçá-lo, porque isso é o que exige o respeito a seus direitos de ser humano. E é outra bem diferente determinar o que exatamente torna os seres humanos dignos de nosso respeito e descrever o modo mais elevado de vida e de sentimento envolvido no reconhecimento disso (...) Nossas distinções qualitativas, na qualidade de definições do bem, oferecem razões no seguinte sentido: articulá-las é articular o que está na base de nossas escolhas, inclinações e intuições éticas. É determinar

¹¹² Ibid., p. 22.

¹¹³ Ibid., p. 23.

de maneira precisa aquilo que apreendo vagamente quando vejo que A é certo, ou que X é errado ou que Y é valioso e merece ser preservado, e assim por diante. É articular o sentido moral de nossas ações. Eis porque isto é tão diferente da apresentação de uma razão externa.”¹¹⁴

Isso parece combinar com o que afirma Rawls em outros termos:

“Não pretendo que os princípios de justiça propostos sejam verdades necessárias ou que possam ser derivados desse tipo de verdade. Uma concepção de justiça não pode ser deduzida de premissas axiomáticas ou de pressupostos impostos aos princípios; ao contrário, sua justificativa é um problema da corroboração mútua de muitas considerações, do ajuste de todas as partes numa única visão coerente.”¹¹⁵

Se a aproximação que propus é bem sucedida, então, essa semelhança não é meramente casual, nem de menor importância. Creio que ela pode encontrar um denominador comum em Kant, na medida em que, num certo plano metateórico, o filósofo alemão é fundamental tanto para Taylor quanto para Rawls. Ao afirmarem ambos que a justificação não pretende se apoiar em razões externas, eles têm de articular as noção dos bens (no caso rawlsiano, de uma articulação contida, apenas os bens primários), a partir da autocompreensão dos próprios sujeitos.

Em Taylor isso é muito mais explícito e ontologicamente pontuado. Sua visão sugere, num ângulo estritamente ontológico, que os seres humanos são animais que se auto-interpretam. Nesse estágio, o que o autor canadense argumenta é que nossas ações e reações morais não são um dado bruto da natureza, elas dependem de uma *situação* intrínseca em um determinado contexto de significados disponíveis. Ser um agente é

¹¹⁴ Rawls provavelmente discordaria de que essas afirmações são “definições do bem”. Ver TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 107-9.

¹¹⁵ Taylor provavelmente discordaria do “uma única visão coerente”. Ver RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 23.

estar inserido numa rede de interlocução em que figuram determinados significados e outros agentes (significantes). Portanto, em questões morais, oferecer razões externas que ignorem essa característica essencial da vida dos seres humanos – vale dizer, o fato de que seus juízos estão indistintamente ligados à forma como se concebem como pessoas e os atributos componentes desta concepção – acaba numa avaliação profundamente distorcida da identidade e da moralidade. Na fala de Taylor:

“If this so, then we have to think of man as a self-interpreting animal. He is necessarily so, for there is no such thing as the structure of meanings for him independently of his interpretation of them; for one is woven into the other. But then the text of our interpretation is not that heterogeneous from what is interpreted; for what is interpreted is itself an interpretation; a self-interpretation of experimental meaning which contributes to the constitution of this meaning. Or to put it another way: that of which we are trying to find the coherence is itself partly constituted by self-interpretation”¹¹⁶.

Isso significa que a constituição da identidade de um agente, e, portanto, a orientação de suas ações e reações morais, é constituída primariamente pela *situação* dele num mundo circundante de significados e de outros agentes que ele interpreta. Nesse ponto está a influência kantiana referente aos *argumentos transcendentais*. Ao afirmar a necessária inserção dos agentes nessa rede de significados e ao alegar que razões externas não podem ser oferecidas para justificar de forma não-distorcida nossas ações e reações, Taylor está fornecendo *reivindicações de indispensabilidade para a experiência humana*, que é justamente o significado dos argumentos transcendentais¹¹⁷. Trato com mais vagar sobre a questão dos argumentos transcendentais mais a frente, posto que são um pilar fundamental para o conjunto teórico proposto por Taylor. Mas por agora, é importante sublinhar que eles tentam estabelecer um processo de articulação para apreensão do

¹¹⁶ TAYLOR, C. *Interpretation and Sciences of Man*. **Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

¹¹⁷ TAYLOR, C. *A validade dos Argumentos Transcendentais*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

sentido de nossas atividades e o que elas aspiram. Há aqui uma forte veia “iluminista”, talvez mais do que o próprio Taylor se conceda admitir: embora o processo de articulação demande uma concepção de razão prática “imane” – com isso quero dizer que ela não pode apelar a supostos critérios externos desengajados das interpretações dos agentes -, ainda sim, trata-se de fornecer as melhores justificativas inteligíveis e indubitáveis possíveis, embora não perenes, para as ações, reações, bens e arranjos sociais em que as pessoas vivam. O estabelecimento dos argumentos transcendentais é uma pedra angular para todo o empreendimento tayloriano de acompanhar a construção da identidade moderna em *As Fontes do Self*, são também essenciais para que o autor canadense possa formular os problemas de alienação e crise de legitimação por que passam as sociedades contemporâneas em termos de um sufocamento dos bens constitutivos da modernidade¹¹⁸. Nesse sentido, o ideal político formulado por Taylor não dispensa a densidade da reflexão ontológica porque, mesmo para a esfera estritamente política, a articulação da dimensão simbólica é indispensável.

A influência de Kant na teoria da justiça rawlsiana é explícita. Talvez seja mais reconhecida nos dispositivos teóricos contratualistas, mas é sobremaneira não-ontológica. A tentativa de circunscrever a teoria da justiça sob um conceito do político em oposição ao metafísico marca a relutância de Rawls – porque para ele seria prejudicial ao estabelecimento do arranjo político justo – a algo imane” aos argumentos transcendentais: sua tendência a produzir discussões intermináveis¹¹⁹. Nos termos de Rawls,

“(...) o objetivo da teoria da justiça como eqüidade não é metafísico nem epistemológico, mas prático. De fato, ela não se apresenta como uma concepção verdadeira, mas sim como uma base para um acordo político informado e totalmente voluntário entre cidadãos considerados pessoas livres e iguais (...) Por isso tentamos evitar tanto quanto possível questões filosóficas, assim como as morais e políticas

¹¹⁸ Hegel e a Sociedade Moderna, Legitimation Crisis, The Ethics of Authenticity, Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário; Invocar a sociedade civil; A política liberal e a esfera pública.

¹¹⁹ Taylor faz essa observação também em *A Validade dos Argumentos Transcendentais*, p. 45. Mas não vê isso especificamente como um problema.

que estejam sujeitas a controvérsia. Não porque essas questões não têm importância ou porque nos são indiferentes, mas porque as consideramos como demasiado importantes e reconhecemos que não é possível resolvê-las no plano político.”¹²⁰

Rawls não poderia adentrar ao terreno metafísico, em seus termos, sob o risco de estar propondo o que nomearia como uma *doutrina abrangente do bem*, sob uma concepção controversa do *self*. E nas condições do pluralismo, em que todas as configurações abrangentes do bem são contestáveis, sustentar a justificativa do arranjo político sob uma *teoria densa do bem* representaria fatalmente um perigo para a estabilidade do arranjo, além do fato de permitir um tratamento desigual em relação àqueles que não sustentam a concepção de bem inscrita no ideal político. A justiça requer que o arranjo político possa, tanto quanto possível, acomodar, num *consenso sobreposto*, o maior número possível de doutrinas *razoáveis* do bem. É por isso que o exercício de articulação do bem, no caso do liberalismo igualitário, deve ser *contido*. O alcance desta *contenção* marca ainda outra diferença substantiva com relação ao empreendimento tayloriano: o que deve ser articulado é a justiça, eleita por Rawls como a primeira virtude das instituições sociais e o objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, “*a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens da cooperação social*”¹²¹. Finalmente, da articulação proposta por Rawls, se deriva uma explícita *deliberação* a respeito dos princípios de justiça que se deve adotar. Seja como for, para estabelecer os traços iniciais de um quadro comparativo entre os arranjos teóricos, os argumentos transcendentais parecem oferecer um bom apoio. Rawls obviamente necessita promover uma calibragem na estrutura deste tipo de argumentação para permitir combiná-la com os dispositivos da teoria da escolha racional, bem como com o recorte proposto por ele do político e da estrutura básica da sociedade. A finalidade é evitar a afirmação de alguma teoria abrangente do bem, assim como proporcionar um argumento tal que, sob as circunstâncias da justiça e os requisitos próprios da situação contratual, possa-se esperar a

¹²⁰ RAWLS, J. *A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. Justiça e Democracia*. AUDARD, C. (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 211.

¹²¹ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 8.

aceitação dos princípios de justiça por qualquer cidadão racional e razoável. Permita-me fazer um apanhado de citações de duas páginas do artigo de Rawls nomeado *O construtivismo kantiano na teoria moral*:

“Nossa esperança é que exista uma vontade comum de chegar a um acordo e que as pessoas compartilhem uma quantidade suficiente de idéias subjacentes de princípios implicitamente respeitados, a fim de que o esforço para encontrar uma solução esteja relativamente alicerçado. O papel da filosofia política, na cultura pública das democracias é, então, definir e tornar explícitas essas noções e princípios que compartilhamos e que estão, ao que parece, já latentes no senso comum (...) O construtivismo kantiano pretende recorrer a uma concepção de pessoa que seja aquela que a cultura adota implicitamente ou, pelo menos, que se revela aceitável pelos cidadãos uma vez que lhes tenha sido apresentada e explicada corretamente (...) O que justifica uma concepção da justiça não é, portanto, que ela seja verdadeira em relação a uma determinada ordem anterior a nós, mas que esteja de acordo com a nossa compreensão em profundidade de nós mesmos e o fato de que reconheçamos que, dada a nossa história e as tradições que estão na base da nossa vida pública, ela é a concepção mais razoável para nós.”¹²²

Se interpreto o trecho corretamente, há uma aproximação evidente entre os autores aqui tratados com relação à argumentação transcendental kantiana, de forma que para ambos a referência a um contexto social específico para o processo de articulação é essencial. Creio que a despeito dos dispositivos do contrato rawlsiano poderem ser utilizados como uma objeção a essa aproximação, estou bem acompanhado de autores¹²³ que preferem destacar o aspecto substantivo que permeia a teoria da justiça como

¹²² RAWLS, J. *O construtivismo kantiano na teoria moral. Justiça e Democracia*. AUDARD, C. (org.) São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 50-51.

¹²³ BARRY, B. *Theories of Justice*. Londres: Harvester-Wheatsheaf, 1989; SCANLON, T. *Contractualism and Utilitarianism*. SEN, A., WILLIAMS, B (orgs.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; VITA, A. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 183.

equidade. Para alguns, o movimento de Rawls no *pós Uma Teoria da Justiça* foi justamente o de recepcionar essa demanda “comunitarista” a um complexo sócio-histórico-institucional específico, abandonando pretensões mais *universalistas*. A justificação dos princípios de justiça estaria, portanto, circunscrita às democracias constitucionais (do ocidente?), dependendo de sua específica cultura política. Não pretendo me deter nessa disputa interpretativa. Basta assinalarmos que as razões e justificativas da justiça como equidade tem de seguir o tipo de razão prática que deriva desta condição imposta pelos argumentos transcendentais kantianos dos quais fala Taylor: a condição de indispensabilidade para a existência de uma experiência depende de uma idéia de agente *engajado* e *corporificado*, no sentido de que ele deve estar inserido num mundo cujos objetos, de alguma forma, já tenham sido apreendidos – a condição da percepção da própria experiência é a de que o agente já esteja lidando com os objetos do mundo. Obviamente, as restrições postas por Rawls ao seu empreendimento são importantes para marcar a diferença com relação ao autor canadense, porém, seja como for, é uma diferença, poderia se dizer, de *grau* e não da *natureza* dos argumentos que ambos pretendem levantar.

A correspondência da estrutura argumentativa que leva em conta a articulação, de um lado, e a argumentação transcendental de outro, não é apenas *formal*. Ela decorre do fato de que estes dispositivos teóricos são importantes na forma de lidar com um elemento, ao mesmo tempo, central e comum na agenda dos dois autores em questão: o estabelecimento de um ideal político substantivo (igualitário) para as sociedades democráticas contemporâneas que responda devidamente às condições próprias da modernidade (pluralismo e secularidade). Nesse aspecto, Taylor não difere substancialmente do liberalismo igualitário, ambos têm como foco combater doutrinas que distorcem a compreensão do campo moral, seja na forma de uma objetificação excessiva das reações morais, levando-nos a concepções políticas extremamente frívolas e céticas do ponto de vista moral – nomeadas por Taylor como *naturalistas*, seja restringindo sobremaneira a disponibilidade e pluralidade dos bens – como no caso de doutrinas perfeccionistas.

Mas isso, então, levanta uma questão mais relevante. Sempre se supôs que o argumento comunitarista contestasse o liberalismo igualitário por uma suposta falta de

substantividade ética. A inserção da identidade ou da comunidade no âmbito da justiça serviria para “corrigir” um suposto formalismo oferecido pelo liberalismo igualitário como justificativa para o arranjo político. O ataque a essa ausência de substantividade ética opera em dois frentes, novamente um ontológico e outro normativo: 1) o liberalismo igualitário formula uma noção de pessoa completamente *desengajada*, reduzindo-a tão somente à agência e à racionalidade instrumental autorreferenciada; 2) ao elevar a neutralidade axiológica ao patamar de um princípio sagrado, o liberalismo igualitário se torna incapaz de utilizar os próprios valores morais substantivos que o constituem para a defesa do arranjo político escolhido, tendo de se voltar para um inócuo formalismo auto-contido – uma auto-esterilidade moral.

Irei me deter nas observações quanto ao comunitarismo de Taylor – não estou em posição de estender essa análise aos demais autores considerados comunitaristas. As duas críticas acima estão sem dúvida presentes no corpo teórico de Taylor, mas é muito duvidoso que sejam dirigidas aos autores do liberalismo igualitário¹²⁴. Mais do que isso, tais críticas somente são possíveis em função da concepção de razão prática defendida por Taylor, que emana dos argumentos transcendentais dos quais falamos acima. Se estes são próximos da estrutura de justificação proposta por Rawls, então, não é surpreendente que o próprio liberalismo igualitário também possa lançar mão destes argumentos contra doutrinas políticas pouco atentas às condições transcendentais.

Como bem notam Mulhall e Swift¹²⁵, as críticas fundamentais providas por Taylor, derivadas de sua ontologia, atacam qualquer modalidade de teoria política que, em conjunto ou pontualmente, adote: 1) uma concepção *desengajada* do *self*; 2) alguma versão filosófica de individualismo associal; 3) alguma variante de subjetivismo moral; e, 4) uma não substantiva (ou magra) teoria do bem. Se os argumentos providos por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* e, principalmente, em seus textos posteriores são aceitáveis – e estiverem de acordo com o que traçamos até aqui – então, apenas o quarto ponto é aplicável a Rawls. Espero poder aclarar a abrangência desta crítica e seus possíveis méritos mais a frente. Contudo, parte dela já fora esboçada acima: na visão de Taylor a

¹²⁴ Não raro, a crítica de Taylor textualmente excetua autores do liberalismo igualitários. Ver, por exemplo, *The nature and scope of distributive justice; Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário; Reply and re-articulation* (pp. 246-253).

¹²⁵ MULHALL, S e SWIFT, A. *Liberals & Comunitarians*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996, p. 122.

estratégia de se optar por uma teoria *magra* do bem não contribui para resolver o problema da alienação, porque, na medida em que temos de manter nossas visões morais implícitas e nossos juízos inarticulados, nós contribuimos para enfraquecer e mesmo sufocar o poder destes bens. A explicação segue o seguinte raciocínio: Rawls começa estabelecendo o fato do pluralismo, ou seja, a condição de que nenhuma das doutrinas abrangentes do bem pode lograr-se ao êxito de se impor de forma inquestionável. Por isso o arranjo político não pode ficar dependente de uma visão densa do bem. Já nos referimos a isso. Assim, o objetivo é prover a justificação a um arranjo político que corresponda a nossos mais ponderados juízos sobre a justiça. Mas então, essa é uma visão que tem de ser substantiva e se apoiar nesses juízos ponderados sobre a justiça. Ela precisa fazer alguma referência ao bem, justamente porque se concebe como uma visão substantiva. Contudo, a referência ao bem tem de ser magra: são bens primários que pessoas racionais e razoáveis não poderiam rejeitar. Tais conceitos não se prestam a sustentar qualquer concepção ordenada e abrangente do bem, mas são mantidos a partir de uma vinculação intuitiva: essas idéias são encontradas na cultura política e pública de sociedades governadas democraticamente em regimes constitucionais. Entretanto, para Taylor, ao insistir numa descrição magra do bem, o liberalismo igualitário tende (e certamente objetiva), na maior extensão possível, manter a justificativa para o arranjo político em termos *culturalmente (valorativamente) neutros*. Ao operar assim o liberalismo igualitário enfraquece, embora certamente não suprima, as *distinções qualitativas* que o fundamentam. Isso é obviamente diferente de simplesmente oferecer razões básicas externas ou de uma objetificação excessiva da moralidade. Ou seja, críticas a formalismo, ceticismo ou subjetivismo moral não afetam, pelo menos não com a mesma intensidade que afetam utilitarismo e libertarianismo, o liberalismo igualitário. Porém, sem dúvida, a crítica do sufocamento dos bens constitutivos tem de ser devidamente enfrentada e, só se pode fazê-lo, com uma abertura para debater a ontologia. Esse é evidentemente um campo que os liberais não querem se permitir batalhar, pelo inegável desconforto de passarem a debater temas sujeitos a questões sem fim, algo que contraria seu recorte do político.

Mas é contra essa relutância que se insurge Taylor: por que a articulação dos bens deve se conter? É nesse ponto que o argumento tayloriano irá ressaltar que o pensamento

moral tem se focado excessivamente em teorias *obrigatórias* da ação e dado muito pouco espaço à discussão do que é moralmente *bom*. A articulação contida, ou a teoria magra do bem, tem que manter no plano intuitivo uma variedade de bens que constituem nossa identidade e, por conseguinte, os significados que partilhamos. Ao fazer isso, sob a justificativa de evitar debates intermináveis que seriam perigosos para a estabilidade do arranjo político, o liberalismo igualitário limita o alcance destes bens, limita suas infinitas possibilidades de articulação e, no limite, contribui para relativizar, mesmo que essa não seja sua intenção, a necessária vinculação entre identidade e bem. Taylor expõe:

“Rawls, por exemplo, parece propor, em *Uma Teoria da Justiça*, que desenvolvamos uma noção de justiça que parta apenas de uma “teoria tênue do bem” (...) Mas essa sugestão é, no nível mais profundo, incoerente. É claro que Rawls consegue derivar (caso seus argumentos relativos à teoria das escolhas racionais se sustentem) seus dois princípios de justiça. Porém, como ele mesmo concorda, reconhecemo-los como verdadeiros princípios aceitáveis da justiça porque são compatíveis com nossas intuições. Se fôssemos articular o que constitui a base dessas intuições, começaríamos formulando uma teoria bastante “densa” do bem. Dizer que não “precisamos” disso para desenvolver nossa teoria da justiça acaba sendo altamente enganoso. Não exprimimos de fato, mas temos de recorrer ao sentido do bem de que dispomos a fim de decidir o que são princípios adequados da justiça (...) Onde “bem” representa a meta primária de uma teoria consequencialista, onde o certo é decidido simplesmente por sua importância instrumental para esse fim, temos de fato de insistir na possível prioridade do certo sobre o bem. Mas onde usamos “bem” no sentido dessa discussão, em que ele significa qualquer elemento marcado como superior por uma distinção qualitativa, poderíamos dizer que o oposto acontece, que, de certa forma, o bem tem sempre prioridade sobre o certo. Não que ele ofereça uma razão mais básica no sentido de nossa discussão anterior, mas no sentido de

que é aquilo que, em sua articulação, dá o sentido das regras que definem o certo.”¹²⁶

A citação é longa, mas serve para pontuar a grande divergência de Taylor para com o empreendimento teórico típico do liberalismo igualitário: o fato de que ele tem de fazer uma articulação apenas contida do bem. Segundo Taylor, ou a referência a esses bens (ou a um determinado bem) fica “maquiada” pela teoria e o prejuízo imediato seria a acusação de etnocentrismo, ou bem a manutenção de uma articulação *magra* limita o alcance destes bens em termos de suas possibilidades normativas, obscurecendo o papel central que possuem na condução da vida das pessoas. Espero poder prover no decorrer deste trabalho as justificativas de Taylor para esse protesto. Gostaria agora de cuidar do lado contrário da moeda. O liberalismo igualitário tem justificativas teóricas importantes para propor uma teoria magra do bem, em termos de estratégia teórica. É necessário averiguar agora a resposta e a crítica do liberalismo igualitário ao empreendimento teórico tayloriano.

Qual é a objeção que se propõe ao empreendimento tayloriano quanto à articulação? Em outros termos, por que uma teoria magra do bem é uma estratégia teórica mais viável? Duas respostas são conhecidas: 1) uma teoria densa do bem sujeita a formulação de justificativas normativas a concepções abrangentes do bem, que obviamente não são aceitas por todos e, por isso, não podem ser determinantes para a definição do ideal político ou, no caso, os princípios de justiça, sob pena de arbitrariedade moral (nesse caso o requisito de *igualdade* no tratamento dos diferentes cidadãos não estaria sendo respeitado); 2) em conexão com esta primeira, a articulação conforme forjada por Taylor – aqui estritamente no que concerne à sua consequência normativa e não quanto à sua faceta heurística – é por demais exigente com os cidadãos, demandando ou impondo uma excelência de raciocínio ético desmesurada. No limite, impondo alguma concepção abrangente de bem aos cidadãos (contestável) e permitindo que, sob o escudo dessa justificativa política, pudesse o Estado *coagir* os indivíduos a seguir essa específica

¹²⁶ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 122-123.

visão sobre o bem (nesse caso, a condição do pluralismo secular não estaria sendo satisfeita para a afirmação do ideal político).

Esse tipo de estruturação do que vem a ser a articulação, e porque ela deve ser contida, se coaduna com uma imensa gama de críticas providas ao comunitarismo em geral: 1) a articulação densa num plano deliberativo poderia requerer uma adesão quase cega e inquestionável a determinados valores incrustados na comunidade que, uma vez articulados, não poderiam ser questionados, levando o comunitarismo a ser qualificado como uma doutrina conservadora; 2) a preservação dos valores comunitários passaria, então, ao centro do objetivo da comunidade política, autorizando o Estado a conceder uma precedência de supostos direitos da comunidade sobre o indivíduo; 3) a neutralidade do Estado com relação às concepções de bem é fartamente rejeitada, aumentando a possibilidade do arranjo político construído, embasado numa suposta autoridade ética articulada, justificar o uso da violência dos aparelhos administrativos do Estado contra indivíduos *desviantes*; 4) numa palavra, o comunitarismo requer uma visão ética demasiadamente abrangente – e pouco sustentável – incompatível com as condições do pluralismo moderno, que remonta a concepções éticas pré-modernas e tradicionais; 5) como tal, o comunitarismo não pode prover uma justificativa adequada e aceitável ao regime político democrático constitucional das sociedades contemporâneas (em termos de justiça e motivação moral), nem sustentar sua estabilidade¹²⁷.

Não pretendo responder a todos esses questionamentos, principalmente porque não são dirigidos especificamente a Taylor. Mas creio que a objeção fundamental resida no fato da estratégia teórica: a articulação densa converge necessariamente para uma

¹²⁷ GUTMANN, A. *Communitarian Critics of Liberalism*. **Philosophy & Public Affairs** Vol. 14, N. 3, 1985, pp. 308-322; HABERMAS, J. *Struggles for Recognition in the Constitutional Democratic State*. IN **Multiculturalism**. A. Gutmann (Ed.). Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 130-1. KUKATHAS, C. *Against the Communitarian Republic*. **Australian Quarterly**, pp. 68-1, 1996. PATRICK, M. *Liberalism, Rights and Recognition*. **Philosophy & Social Criticism**, pp. 28-47, 2000. PETTIT, P. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997. REDHEAD, M. *Charles Taylor's Nietzschean Predicament: a Dilemma More Revealing than Foreboding*. **Philosophy & Social Criticism**, pp. 81-107, 2001 and *Charles Taylor: Thinking and Living Deep Diversity*. New York and Oxford: Rowman & Littlefield, 2002. KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 253-302; *The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor*. McKinn & McMahan, 1997, pp.56-65. WEINSTOCK, D. *The political theory of strong evaluation*. **Philosophy in an Age of Pluralism, The philosophy of Charles Taylor in question**. TULLY, J; WEINSTOCK, D. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

visão abrangente de bem e não respeita as condições do pluralismo moderno, donde decorrem os demais argumentos.

“(...) a diferença entre concepções políticas da justiça e outras concepções morais é uma questão de extensão da gama de questões às quais uma concepção se aplica e diz respeito ao conteúdo maior que esta deve ter caso abranja uma gama mais extensa. Uma concepção é dita *geral* quando se aplica a uma gama extensa de questões (praticamente, a todas); ela é dita abrangente quando compreende as concepções daquilo que tem valor para a existência humana, os ideais referentes à virtude e ao caráter pessoal, idéias que influenciam boa parte da nossa conduta não política (e praticamente toda a nossa existência). As concepções religiosas e filosóficas tendem a ser gerais e perfeitamente abrangentes; esse caráter é mesmo, às vezes, considerado um ideal a ser atingido.”¹²⁸

Mas então as doutrinas abrangentes do bem abarcam um conteúdo *deliberativo* (prescritivo) forte, elas disciplinam amplamente a conduta de vida do indivíduo e são aplicáveis a todas as esferas de sua vida. Ora, o exercício de articulação proposto por Taylor, em parte, é um exercício de resgate e reconstrução do que chamamos de visões abrangentes do bem. A articulação também pode ser, ainda, um exercício individual de *avaliação das distinções qualitativas*, e mais uma vez, ela tem serventia de resgatar para o indivíduo os sentidos e *significados de importância* inerentes à sua própria trajetória naquele mapa moral do qual falamos; um sentido que notadamente extrapola o político. Finalmente, a articulação tem sua serventia política também e, nesse caso, ela pretende resgatar os bens que cunharam nossa identidade política, explicitar os bens que compartilhamos enquanto cidadãos de uma sociedade democrática, estabelecida sob um regime republicano. Assim, efetivamente a articulação, nos termos propostos por Taylor, contraria Rawls em duas restrições importantes: 1) ela não se vincula estritamente ao político; 2) ela não se contenta com um teoria restritiva do bem, porque vincula a

¹²⁸ Ibid.

efetividade/estabilidade do arranjo/ideal político ao fato das pessoas serem incentivadas a acessar (e reaccessar), numa dimensão profunda e explícita, as diferentes visões sobre o bem que informam o ideário político.

Contudo, a articulação de Taylor não formula uma teoria abrangente do bem no sentido, talvez, mais essencial: 1) ela não promove uma *visão única e coerente* do bem para todas as esferas da vida das pessoas; 2) porque é incapaz de produzir (1) a *prescrição* não é uma derivação necessária do exercício de articulação e, portanto, o elemento deliberativo fica claramente preso a uma dimensão parcialmente *pessoal*. É por isso que a *ética da autenticidade* que certamente decorre da avaliação de Taylor da identidade moderna e sua relação com a ontologia humana é marcada, sim, por um componente moralmente substantivo inexpurgável, mas se compreendida como forma de *atitude*, não infringe as condições do pluralismo de bens. Em termos breves, a autenticidade é mencionada por Taylor como um ideal trazido pelo expressivismo: a cada um de nós (e em cada um) se demanda seguir um caminho próprio e original. Viver uma vida autêntica, nestes termos, poderia obviamente requerer um tipo de visão sobre a boa vida que alguns podem não se dispor a aceitar. Mas na redefinição que Taylor pretende utilizar, e combinado com a noção de articulação que esboçamos até aqui, a autenticidade é um requisito de *pessoalidade* na forma de lidar com nossos bens partilhados. Ela significa que não são mais aceitáveis cosmologias fixas e inquestionáveis do bem na qualidade de forças externas e *impessoais* com relação ao indivíduo. É aqui que a virada reflexiva, e a transformação e aprofundamento de nossas noções de interioridade, ganham relevo. Nos termos de Taylor,

“Agora estamos numa época em que uma ordem cósmica de significados publicamente acessível é uma impossibilidade. A única maneira de explorar a ordem em que estamos inseridos com o objetivo de definir fontes morais é por meio desse papel da *ressonância pessoal*.”¹²⁹

¹²⁹ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 653.

Ressonância pessoal aqui certamente não tem conexão com o subjetivismo moral, mas sim com o fato de que nosso mundo circundante deve ser apreciado a partir da exploração profunda das nossas interpretações e do nosso próprio imaginário social, isso porque muitas dessas fontes morais são agora internas ao próprio sujeito, e a conexão profunda com elas depende dessa exploração. A autenticidade se reveste, assim, como uma *atitude* com relação a nossos bens constitutivos e deixa a questão *deliberativa*, da definição da boa vida em cada uma das esferas da vida humana, como um caminho a ser percorrido pelo próprio indivíduo. Alguém poderia argumentar que, seja como for, Taylor estaria propondo a partir da autenticidade uma visão abrangente do bem derivada do expressivismo, sendo esta aquela que requer a cada indivíduo a necessidade de trilhar seu próprio caminho original. Mas isso também está incutido na própria idéia do fato do pluralismo enfatizado pelos liberais igualitários, vale dizer, a específica condição moderna de que a cada um é legítimo definir e traçar seus planos de vida e suas correspondentes visões do bem. Aliás, um arranjo político que considere uma premissa de tratamento igualitário permitir às pessoas viver suas próprias vidas, na verdade, encoraja que este caminho seja trilhado por cada uma delas. Nesse aspecto a autenticidade não difere muito dos requisitos derivados do fato do pluralismo informado pelo liberalismo igualitário: a decisão sobre qual caminho se deve seguir é, em última instância, sempre individual. Evidencia-se aqui o fato de que a influência das visões expressivistas (e do tipo de individualismo expressivista) está mais difundida em nossas intuições morais do que muitos se concedem admitir, inclusive no que concerne à dimensão política. E se estamos no caminho correto dessa interpretação, como bem notou Jessé Souza, a autenticidade é uma forma de identidade radicalmente moderna, porque ela demanda que mesmo no caso de visões sobre o bem se remetere a uma ordem significativa externa, nas condições modernas em que todas elas estão sujeitas ao questionamento, é apenas através da ressonância pessoal que posso interpretar e construir esses sentidos do bem para mim mesmo. “*Apenas a identidade baseada no princípio da autenticidade mina a determinação a-priorística das identidades individuais. Autenticidade, por definição, não pode ser derivada socialmente, mas precisa ser gerada e construída internamente*”¹³⁰

¹³⁰ SOUZA, J. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 112-113.

(sem ênfase no original). Essa se torna a condição de validade do bem para mim. Esse é o mesmo requisito que torna aceitável qualquer ideal político formulado nas condições da modernidade. Se necessitamos de internalização e ressonância pessoal para que possamos consentir/aceitar algum bem (ou conjunto de bens) específico, então, a manutenção de quaisquer restrições relativas ao acesso completo a esses bens são impedimentos ao próprio processo de *engajamento* típico da condição moderna.

Finalmente, a articulação não pretende conformar todas as ações e significados morais do indivíduo, porque de seu exercício não resulta nada parecido com uma *visão única e coerente* para quaisquer esferas da vida, inclusive a política. Se *As Fontes do Self* são per se consideradas um trabalho heurístico de articulação dos bens constitutivos da identidade moderna, então, ela mesma é uma evidência: não se encontra em qualquer lugar da obra, nem em seu epílogo, uma única passagem que sugira podermos construir um dispositivo capaz de agregar e ao mesmo tempo fazer jus à pluralidade de bens existente no mundo moderno. A conclusão é justamente oposta: a pluralidade das fontes morais coloca a identidade moderna numa situação de risco constante em que não há garantias, nem de que os bens que consideramos universais sejam todos perfeitamente combináveis em todas as situações¹³¹, nem de que o empreendimento de construção de nossa identidade, em função dessa indeterminação constante a qual ela está adstrita, seja bem-sucedido. Mais do que isso, sugere-se ainda que, invariavelmente, levar a adesão a um bem às suas últimas conseqüências resultará em alguma forma de mutilação das demais concepções do bem. Nas condições da modernidade, as pessoas estão sempre em uma situação de conflito entre diferentes demandas morais, em diferentes esferas da vida, que se apresentam a cada um como questões irrecusáveis, mas, ao mesmo tempo, insolúveis de uma maneira definitiva. Se não sentimos esse conflito, é porque nosso horizonte é por demais estreito ou porque facilmente aceitamos e estamos satisfeitos com pseudossoluções que facilitam nosso convívio com essa condição¹³². Esse é o limite da articulação: ela não permite que explicitemos de forma inteiramente completa todos os bens constitutivos de uma só vez, nem permite que eles sejam plenamente combináveis.

¹³¹ TAYLOR, C. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 61.

¹³² TAYLOR, C. *Reply and re-articulation*. **Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question**. TULLY, J; WEINSTOCK, D. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 213.

Ela é sempre um processo incompleto, marcado pela melhor descrição possível que podemos prover para condição a que estamos submetidos em um dado momento e contexto¹³³. E para voltar a metáfora espacial, a preferida de Taylor, a articulação nos serve apenas como um mapa que aponta onde estão os bens e nos ajuda a nos posicionarmos com relação a esses bens, mas ela não permite adequá-los num todo coerente – porque o terreno mapeado é repleto de diferentes *acidentes* – nem pode decidir por nós qual caminho trilhar, porque a ressonância pessoal não se reduz a esse momento *compreensivo*.

Se fui razoavelmente feliz no que me propus a traçar nesta seção, é possível concluirmos que a articulação densa proposta por Taylor não culmina necessariamente na construção de uma visão abrangente do bem. Obviamente existe uma diferença estratégica entre o que o liberalismo igualitário e Taylor propõem. Ambos dependem da articulação, ou de alguma teoria do bem (mesmo que magra), pois o objetivo é trazer a tona uma justificativa moral substantiva para o arranjo político de uma sociedade através de compreensões auto-referenciadas nos próprios indivíduos. De um lado o liberalismo igualitário dirá que esta teoria do bem deve ser apenas “magra”, porque 1) assim responde à condição de produzir uma justificativa no campo especificamente político, e não metafísico; 2) não corre o risco de produzir uma visão abrangente do bem e, portanto, 3) é capaz de manter um ideal político substantivo compatível com uma sociedade democrática e moderna. Taylor, por seu lado, não sendo um pensador estritamente do político, discorda dos recortes propostos pelo liberalismo igualitário: 1) daquele que permite no plano teórico uma separação do político das demais esferas da vida social; 2) daquele que permite ao arranjo político não depender de debates aprofundados sobre a identidade e a comunidade¹³⁴. O debate sobre qual estratégia teórica é mais viável fica praticamente intocado, mas creio que a resposta apressada dada, em geral, pelos liberais à

¹³³ “Os termos que selecionamos têm de fazer sentido em toda a gama de usos explicativos e usos de vida. Os termos indispensáveis a estes últimos são parte da história que mais nos faz encontrar sentido em nós mesmos, exceto se e até que tenhamos para ela substitutos mais penetrantes. O resultado dessa busca de penetração é a melhor descrição que pudermos dar a qualquer dado momento, e nenhuma consideração epistemológica ou metafísica de um tipo mais geral acerca da ciência ou da natureza pode explicar a exclusão disso. A melhor descrição no sentido acima é o trunfo. Permitam-me dar a isso o nome de princípio MD [melhor descrição]”. TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 84. A discussão do princípio MD é feita na seção 3.1 dessa obra.

¹³⁴ DWORKIN, R. *Liberalism. Liberalism and its Critics*. SANDEL, M. (Ed.). New York: New York University Press, 1984, p. 77.

questão – Taylor estaria delineando uma visão abrangente de bem baseada em pressupostos metafísicos questionáveis – está equivocada. E se isto está correto, o ônus de provar que a articulação densa implica necessariamente na produção de uma visão abrangente do bem que ferisse as condições modernas de secularidade e pluralismo moral – o que embargaria esse empreendimento de modo essencial e definitivo – fica do lado liberal. Uma vez que essa é a principal justificativa para evitar o debate ontológico, e a importância da ontologia para a política, não vejo como a objeção do liberalismo igualitário, nas circunstâncias atuais em que ela é justificada, possa permanecer inteiramente de pé.

QUE TIPO (IDEAL¹³⁵) DE TEORIA DA MODERNIDADE?

Nas seções anteriores tentamos apresentar a conexão teórica proposta por Taylor entre identidade e bem. Ela parece exigir, nos termos do filósofo canadense, uma *articulação densa* das configurações valorativas que envolvem o âmbito político, heurístico e pessoal. Gostaria de ilustrar agora, do ponto de vista heurístico, qual o tipo de teoria da modernidade de que fala Taylor.

Em *Two Theories of Modernity*¹³⁶ o autor canadense é explicitamente claro em apontar o tipo ideal de teoria da modernidade que persegue em contraponto àquele que ele vê com reservas. A especificidade ocidental pode ser delineada através de dois tipos ideais teóricos diferentes. O primeiro trata as características específicas da modernidade ocidental como resultado de uma depuração pura e simples de significados, ou ainda, como transformações da estrutura social a que, dadas certas condições essenciais, *quaisquer sociedades* se sujeitariam a experimentar. Mais especificamente, a modernidade é vista como a conclusão de um conjunto de *desenvolvimentos* que se operam de forma culturalmente neutra. Teorias que expressam a modernidade nesse sentido são chamadas por Taylor de teorias aculturais da modernidade. Um segundo tipo de teoria da modernidade trata as diferenças entre a sociedade dita “tradicional” e a

¹³⁵ Ao tratar como tipos ideais as duas teorias da modernidade, Taylor não está efetivamente negando a abordagem acultural, que pode mais ou menos ser identificada com teorias preocupadas com disposições *causais* da modernidade. A afirmação é menos ambiciosa: a abordagem acultural não pode ser bem sucedida se não for capaz de se aliar à dimensão necessariamente significativa e partilhada dos assuntos humanos. Não se pode negar porém certa retórica pejorativa na terminologia tayloriana.

¹³⁶ TAYLOR, C. *Two Theories of Modernity*. **The Hastings Center Report**, Vol. 25, N. 2, Mar. – Apr. 1995.

sociedade moderna como sendo diferenças entre civilizações. Nesse caso, a operação não é traduzida em termos de um desenvolvimento de determinadas características estruturais que seriam neutras em termos de significado cultural, mas sim como uma alteração no conjunto de valores que operam em um determinado conjunto social. A operação da “modernização” é culturalmente relevante. Como bem observa Jessé Souza, “*Taylor tende a ver a transição para a modernidade menos como um processo abstrato de racionalização e diferenciação mas, antes de tudo, como uma “gigantesca mudança de consciência” no sentido de uma radical reconstrução da topografia moral dessa cultura*”¹³⁷. Não são necessárias observações mais acuradas para concluir o porquê de Taylor dar preferência a teorias culturais da modernidade. Ao descrever a transformação em termos culturalmente neutros, o que as teorias aculturais da modernidade obscurecem são justamente as configurações valorativas que Taylor quer ressaltar. As teorias aculturais descumprem dois princípios metodológicos de Taylor que agora podemos explicitar: 1) a explicação histórica deve ser capaz de abordar nossas transformações culturais em termos que façam sentido para nós enquanto agentes morais ativos, como *self-interpreting animals*; 2) assim como a articulação funciona na vida prática, do ângulo heurístico, ela deve proporcionar atingirmos a *melhor descrição* possível para nós neste dado momento, o que implica: (i) ela deve satisfazer a condição (1) e proporcionar uma descrição que não seja contraintuitiva, o que abarca não negar ou objetivar em demasia o estatuto de nossas reações morais; (ii) embora deva permitir uma abordagem crítica de nossas intuições morais, que inclusive as explicita, não se deve buscar pela verdade final, pela certeza definitiva, porque em assuntos humanos ela é sempre cambiante.

“Taylor’s holism and his analysis of the moral sources imply a special understanding of scientific inquiry. Since human beings as self-interpreting animals articulate and interpret the world in an evaluating language, every analysis in the science of man has to be aware of this; it has to take seriously the evaluating self-interpretations. An analysis which leaves the frame of meanings given

¹³⁷ SOUZA, J. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, pp. 104-105.

by evaluating self-interpretations neglects the context of cultural significances which are important for a certain culture – that means the B(est)-A(ccount) principle of Taylor (...) Reducing human agents to universal naturalistic qualities and neglecting the certain moral framework of action “would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood” (...)”¹³⁸.

Temos de ir adiante e trazer os argumentos que o filósofo canadense utiliza para se contrapor a teorias aculturais da modernidade, que incluem, ao final, tanto as diretamente influenciadas pelo que ele denomina *naturalismo* – as quais tendem a objetivar a dimensão do significado – quanto aquelas que, embora concedam espaço para uma compreensão cultural, acabam proclamando a irrelevância ou a impossibilidade da abordagem científica de lidar com esses elementos. Qual é a distorção específica das teorias aculturais da modernidade? A resposta de Taylor é a seguinte: ao descrever o processo de transformação em termos de perda de crenças tradicionais; traçar a modernidade estritamente na forma de mudanças da estrutura sócio-institucional das sociedades – como, por exemplo, a urbanização, industrialização, etc. -; ou ainda, descrevê-la como um processo em que a crescente racionalização expurga visões e modos de vida tradicionais (irracionais), a visão resultante é de que as condições e as práticas típicas da vida moderna são *conclusões* as quais todo o ser humano desimpedido de superstições, crenças, tradicionalismos e a cegueira inerente aos modos de vida antigos *teriam que normalmente chegar*. A modernidade é a forma *racional* de vida por excelência – ainda que o processo de racionalização permaneça em curso – e por isso ela é culturalmente neutra. Qualquer sociedade tradicional que se disponha a enfrentar o processo de *desencantamento* chegará, embora não necessariamente pelo mesmo percurso, à situação atual. E que situação é essa? Aquela em que o modelo científico consagrado é o *empírico* das ciências naturais, de uma doutrina moral *individualista*, que clama pela defesa das *liberdades negativas*, e considera a dignidade do ser humano – e,

¹³⁸ RECKLING, F. *Interpreted Modernity. Weber and Taylor on Values and Modernity*. *European Journal of Social Theory* 4(2), 2001, p. 158.

portanto, a justificativa da defesa das liberdades negativas aqui reside – conectada ao fato de que as pessoas são *animais racionais*, uma racionalidade que é, de acordo com os próprios padrões das ciências naturais, *procedimental e instrumental*. Mas tudo isso pode ser irrelevante já que os modernos assim se comportam independente de qualquer *linguagem normativa*. “(...) *we moderns behave as we do because we have “come to see” that certain claims were false (...)*”¹³⁹. A distorção específica das teorias aculturais da modernidade é, então, o fato da *naturalização* das fontes morais da modernidade. Ao naturalizar e *neutralizar* essas fontes, tratando-as como conclusões lógicas às quais todo homem racional deve chegar, teorias aculturais da modernidade contribuem para ofuscar as idéias-força que ajudaram a cunhar a identidade moderna e a própria modernidade.

Podemos então ir às conseqüências negativas de traçar a modernidade em termos de uma operação exclusivamente acultural, segundo Taylor: 1) a modernidade é em parte baseada em uma *visão moral original*. Quando apreciamos a modernização como um processo inteiramente neutro, perdemos de vista o fato de que o desenvolvimento da bem-sucedida ciência moderna, das estruturas sociais e das instituições (incluindo aqui o que consideramos como liberdades essenciais e no que consideramos fundada a idéia de dignidade da pessoa humana) se fizeram em afinidade direta com essa nova constelação de compreensões sobre a pessoa, a sociedade e o bem. 2) Assim, corremos o risco de simplificar certas transformações culturais essenciais para compreender a modernidade, traduzindo-as em termos de um descobrimento ou conseqüências não problemáticas de inevitáveis alterações institucionais da estrutura social para o que se considera uma forma de vida a que *naturalmente* os homens *racionalmente* libertos chegariam. 3) Por outro lado, nós deixamos de examinar a ligação entre as mudanças no imaginário social moderno e as alterações na forma como as pessoas lidam com a ciência e a religião, por exemplo; não nos apercebemos do fato de que nem sempre durante toda a história as pessoas se viam como indivíduos dotados de interioridade e profundidade, ou como responsáveis por definir seu próprio rumo de vida, ou ainda, viam a crença em *deus* como algo pertencente à esfera íntima do indivíduo. 4) Portanto, se nos basearmos inteiramente em modelos teóricos aculturais, teremos inevitavelmente um prejuízo em termos de

¹³⁹ TAYLOR, C. *Two Theories of Modernity*. **The Hastings Center Report**, Vol. 25, N. 2, Mar. – Apr. 1995, p. 26.

autocompreensão, pois seremos incapazes de enxergar de forma devida as diversas e nem sempre plenamente compatíveis fontes espirituais que cunharam nosso *habitus* moderno. 5) E essa restrição é ainda mais devastadora no que se refere às demais culturas, porque se a modernidade é um campo de encontro culturalmente neutro para todas as sociedades, existe a tendência de se uniformizar e impor um único padrão para todas as múltiplas e diferentes culturas não ocidentais. As teorias aculturais nos impedem de entender e conhecer a gama de modernidades alternativas que se nos apresentam no mundo contemporâneo e, por conseguinte, nos impede de explorá-las.

“So an acultural theory tends to make us both miss the original vision of the good implicit in Western modernity, and to underestimate the nature of the transformation that brought this modernity about. These two drawbacks appear to be linked. Some of the important shifts in culture, in our understandings of personhood, the good and the like, which have brought about the original vision of Western modernity, can only be seen if we bring into focus the major changes in embodied understanding and social imaginary that the last centuries have brought about. They tend to disappear if we flatten these changes out, read our own background and imaginary into our forebears and just concentrate on their beliefs, which we no longer share”¹⁴⁰.

Mas ao argumentar tão fortemente pela a necessidade de incorporar uma dimensão culturalmente relevante na transformação moderna, Taylor não estaria propondo uma relação já bastante conhecida e superada de *idealismo* causal? Ao tentar ressaltar as mudanças de ordem cultural Taylor não deixaria de lado conhecidos efeitos provocados por mudanças estruturais da sociedade, ou pior, ele não estaria vulgarizando as relações causais complexas e restaurando o dilema do *ovo e a galinha*? Se essas acusações fossem corretas, Taylor negaria às ciências humanas pelo menos duas tarefas

¹⁴⁰ TAYLOR, C. *Two Theories of Modernity*. **The Hastings Center Report**, Vol. 25, N. 2, Mar. – Apr. 1995, p. 30.

fundamentais que a ela atribuímos. As ciências humanas assumem o papel de: 1) nos oferecer explicações causais; 2) nos permitir compreender as configurações culturais significativas; 3) nos prover a compreensão e a explicação em termos históricos destas mesmas configurações culturais; 4) nos dar algum poder preditivo. Aparentemente apenas as tarefas (2) e (3) seriam abarcadas pela abordagem de Taylor. Em parte essa impressão resulta de algumas ambigüidades no pensamento de Taylor sobre a relação entre ciências naturais e ciências humanas que fora explorado por Geertz¹⁴¹ – certamente as tarefas (1) e (4) têm um forte componente advindo das ciências naturais. Não pretendo explorar essas discussões, muito por falta de competência técnica para isso, um pouco porque creio que o próprio Taylor não seja absolutamente claro em oferecer essas explicações. Mas circunscrito ao tema da modernidade, creio que possamos encontrar duas justificativas que solucionem o problema da objeção do idealismo. Quero dizer, seja qual for a reflexão de Taylor sobre a filosofia da ciência, no âmbito de sua reflexão histórica a análise proposta por ele não repõe um idealismo vulgar e não pretende ser uma explicação histórica diacrônica do tipo mais tradicional.

O primeiro ponto é que Taylor confronta as teorias culturais e aculturais da modernidade no plano de tipos ideais, ao modo weberiano. O que significa que a crítica tende a ser mais dirigida ao predomínio das teorias aculturais do que necessariamente dirigida aos resultados científicos delas. O argumento de Taylor é que simplesmente não podemos ficar só com a abordagem acultural, sob pena de lesarmos nossa autocompreensão sobre as configurações de valores formadoras da modernidade. Isso significa que quaisquer relações causais que sejam derivadas de processos como industrialização, urbanização, mudanças na estrutura social, modernização tecnológica, não são efetivamente questionadas por Taylor. O que ele contesta são derivações em termos de *neutralização* das fontes espirituais que também acompanham esses processos. Nestes termos, uma abordagem interpretativa da modernidade é complementar a uma abordagem *explicativa e vice e versa*.

Isso nos abre flanco para analisar o segundo ponto. Taylor dedica o breve Capítulo 12 de *As Fontes do Self* para esclarecer a natureza de seu empreendimento

¹⁴¹ GEERTZ, C. *The strange estrangement: Taylor and the natural sciences. Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*. TULLY, J; WEINSTOCK, D. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

teórico. O que Taylor está se propondo a fazer não é uma explicação histórica, sua pretensão não é a de imputar às mudanças do imaginário social a precipitação causal das transformações da modernidade, porque, segundo o próprio autor, sequer ele fora capaz de delinear todas as correntes que se fundiram para constituir a identidade moderna¹⁴².

“O que estou fazendo tem de ser visto como altamente distinto de uma explicação histórica e, ainda assim, relevante para ela. É distinto porque faço uma pergunta diferente. A pergunta a que a explicação histórica responde seria, por exemplo, o que produziu a identidade moderna. É uma pergunta sobre causas diacrônicas. Nós queremos saber quais foram as condições que a precipitaram, e isso nos leva a algumas exposições das características peculiares à civilização ocidental no começo do período moderno que fizeram com que essa mudança cultural particular ocorresse aqui”¹⁴³.

Essa seria a faceta ambiciosa da pergunta, a qual o próprio Taylor considera ser muito difícil dar alguma resposta satisfatória. Mas ele crê que uma pergunta um pouco menos ambiciosa possa ajudar a responder ou abrir caminho à resposta da primeira.

“É uma pergunta interpretativa. Respondê-la implica dar uma definição da nova identidade que deixe claro qual era seu atrativo. O que atraiu as pessoas a ela? Na verdade, o que as atrai hoje? O que lhe deu seu poder espiritual? Nós articulamos as visões do bem envolvidas nela. O que essa pergunta requer é uma interpretação da identidade (ou de qualquer fenômeno cultural que nos interesse) que mostre por que as pessoas acharam-na (ou acham-na) convincente/inspiradora/motivadora, que identifique o que pode ser

¹⁴² TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 259.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 264.

chamado de *idéés-forces* que ela contém. Até certo ponto, isso pode ser explorado independentemente da questão das causas diacrônicas.¹⁴⁴

Apesar de afirmar a possibilidade de uma investigação independente das questões propriamente interpretativas, de um lado, e das diacrônico-causais, de outro, o filósofo canadense não pensa que estas questões sejam completamente separadas. Pelo contrário, Taylor vê uma relação de complementaridade. O empreendimento compreensivo que consiste dar conta da força espiritual de certas idéias é um dos aspectos que temos de pensar para oferecer uma boa resposta à questão diacrônico-causal. Este é o argumento de Taylor em *Two Theories of Modernity*. Mas a recíproca também é verdadeira: “*toda a compreensão que podemos ter da gênese diacrônico-causal de uma idéia ajuda-nos a identificar seu centro de gravidade espiritual*”¹⁴⁵. Nestes termos, muito embora o empreendimento teórico tayloriano se oriente por uma abordagem interpretativa ou, se quiser, hermenêutica, ele não nega a validade e o estatuto da explicação histórica em uma perspectiva diacrônico-causal. A questão do relativo poder de previsibilidade, contudo, não parece ser enfrentada explicitamente. E dado o tipo de crítica que Taylor dirigiu ao *behaviorismo*¹⁴⁶, cujo poder preditivo é sem dúvida um dos objetivos mais explícitos, acho difícil a concessão desse aspecto como uma das finalidades das ciências humanas no conjunto teórico do autor canadense.

De qualquer maneira, se Taylor não é um *idealista* e pretende que vejamos o tipo de articulação das idéias constitutivas da identidade moderna como uma abordagem interpretativa e não como uma explicação histórica, nos resta saber qual a relação entre idéias e causas diacrônicas. Sob pena de me alongar em algo que foge ao objetivo imediato deste trabalho, serei o mais sucinto possível na explanação, tal como o próprio Taylor pretendeu fazer em seu maior trabalho.

O pano de fundo de significados o qual Taylor frequentemente diz pretender articular é composto de variadas noções valorativas. Elas orientam nossas ações em termos contrastativos tais como, nobre e vil, corajoso e covarde, superior e inferior,

¹⁴⁴ Ibid., p. 264.

¹⁴⁵ Ibid., p. 265.

¹⁴⁶ TAYLOR, C. *The Explanation of Behavior*. London: Routledge and Kegan Paulo, 1964.

integrado e fragmentado e assim por diante¹⁴⁷. Em suma, estas noções nos permitem hierarquizar nossas compreensões numa linguagem que expressa superioridade de uma alternativa em relação à outra, é aquilo que Taylor nomeia como *avaliações fortes*. Ocorre, contudo, que frequentemente tais noções existem na nossa vida por meio da “prática”, vale dizer, elas estão internalizadas e incorporadas nas nossas reações cotidianas regulares. Por prática aqui, Taylor está justamente evocando o conceito de *habitus* oferecido por Bourdieu¹⁴⁸, “um sistema de disposições duradouras e transponíveis”. Nesse sentido,

“A relação básica é que as idéias articulam as práticas como padrões de obrigações e proibições. Isto é, as idéias surgem freqüentemente de tentativas de formular e dar certa expressão consciente ao fundamento lógico dos padrões (...) Como articulações, as idéias são, em um sentido importante, secundárias aos padrões ou baseadas neles. Um padrão só pode existir nas obrigações e proibições que as pessoas aceitam e cumprem mutuamente, sem que exista (ainda) um fundamento lógico explícito”¹⁴⁹.

Então, no sentido exposto, a articulação de uma idéia ajuda a explicitar ou formular os termos de uma prática corrente, do *habitus*. Esse é um sentido que já conhecíamos de articulação, mas agora ele aparece mais coeso com a concepção de Taylor da relação existente entre idéias e práticas. Se é assim, uma idéia pode se ajustar perfeitamente a uma determinada prática de forma que sua articulação reforça nossa motivação para a continuidade desta prática. Uma relação de mútuo apoio se estabelece, onde uma prática regenera constantemente uma idéia que por sua vez anima e justifica a manutenção de uma prática. Contudo o percurso não tem necessariamente que ser esse. Há casos em que as idéias dominantes são vistas como perversas ou distorcidas, então a prática que elas justificam pode seguir o mesmo destino e se exigir uma transformação

¹⁴⁷ TAYLOR, C. *What is human agency?* **Human Agency and Language. Philosophical papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 24.

¹⁴⁸ BOURDIEU, *Le Sens pratique*. Paris, 1980, p. 58, citado em TAYLOR, C. *Seguir uma regra* **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 191.

¹⁴⁹ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 266.

desta. Ou ainda, práticas podem nos parecer completamente repulsivas, o que demanda um redirecionamento para outras práticas, que por sua vez exigem a articulação de outras (novas) idéias. Taylor conclui:

“É claro que a transformação pode ocorrer em ambas as direções, por assim dizer [idéias ou práticas] (...) Mas até isso é abstrato demais. É melhor dizer que, em qualquer desenvolvimento histórico concreto, a mudança ocorre em ambas as direções (...) É impossível desemaranhar o novelo de causas”¹⁵⁰.

E no concernente à identidade moderna,

“A identidade moderna surgiu porque mudanças na autocompreensão ligadas a um grande leque de práticas – religiosas, políticas, econômicas, familiares, intelectuais e artísticas – convergiram e reforçaram-se mutuamente para produzi-la: por exemplo, práticas de oração e ritual religioso, de disciplina espiritual como membro de uma comunidade cristã, de autoexame na condição de um dos regenerados, da política do consentimento, da vida familiar resultante de casamentos baseados no companheirismo, da criação artística sob demanda da originalidade, da demarcação e defesa da privacidade, dos mercados e contratos, das associações voluntárias, do cultivo e demonstração de sentimentos, da busca do conhecimento científico. Cada uma destas práticas, e outras, contribuíram um pouco para o conjunto de idéias em desenvolvimento sobre o sujeito e sua condição moral que estou examinando neste livro.”¹⁵¹

Tendo sido a exposição suficientemente clara, Taylor não está afirmando qualquer posição idealista, e o que alega pode muito bem ser aproximado do conhecido conceito

¹⁵⁰ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 268.

¹⁵¹ Ibid., p. 268.

weberiano de *afinidades eletivas*. Aliás, uma posterior e sistemática comparação entre a reflexão da modernidade destes dois autores me parece oferecer a possibilidade de *insights* teóricos importantes. Não sendo este o objetivo imediato neste trabalho, esta aproximação fica apenas sugerida.

De qualquer maneira, se o caminho do idealismo não é escolhido, o protesto contra um materialismo vulgar, ou ainda, contra explicações diacrônico-causais que simplesmente deixem intocadas as questões das motivações humanas, pressupondo-as constantes no processo, permanece extremamente válido. A dimensão interpretativa é um importante componente também da explicação de cunho causal. A articulação proposta por Taylor espera oferecer sua dose de contribuição para esse empreendimento, mas ela não pretende reduzir a explicação da história à dimensão interpretativa. Talvez, por isso, a abordagem do filósofo canadense seja mais relevante com relação a possíveis consequências normativas do que a própria explicação histórica. A conexão e explicitação de idéias ajudam a formular as incongruências, as compatibilidades e também as possibilidades com relação ao *habitus* moderno. Resta agora a tarefa de dissecar essas idéias.

O PERCURSO DA IDENTIDADE

Não poderia deixar de retratar o percurso proposto por Taylor no que concerne à formulação das idéias fundamentais que de alguma maneira convergem na formação da identidade moderna. Fica a advertência, contudo, de que a riqueza do processo de articulação proposto por Taylor só pode ser observada *in loco*. Portanto, *As Fontes do Self*, *A Secular Age*, *Legitimation Crisis* e *Hegel e a sociedade moderna* são as fontes recomendáveis de leitura para um detalhamento preciso dessa articulação da qual ofereço apenas, por razões instrumentais a este trabalho, um esboço.

- Interioridade

O ponto de partida é Platão. Com o ilustre filósofo grego é que recebemos a formulação talvez fundamental que conforma a história ocidental: o poder da razão. “Somos bons quando a razão governa, e maus quando dominados por nossos

desejos”¹⁵². O autodomínio de Platão demanda que a boa vida seja definida nos termos da razão, um conceito que obviamente no caso tem uma conotação fortemente substantiva. Razão se reflete na constância da ordem e da harmonia. O *self* que nasce desta noção não pode ser dividido em fragmentos ou partes contraditórias, a noção de ordenação e harmonia requer conceber o ser humano como *indivíduo*, como uma unidade ordenada e centralizada. Mas não é só o *self* que se conjura numa unidade, se a boa vida é definida em termos racionais e a razão é ordem e harmonia, então, também viver uma boa vida governado pela razão não se restringe a ter uma visão correta sobre a *alma*, mas também levar uma vida apropriada à ordem do todo.

Ser capaz de contemplar a ordem maior do todo, ser capaz de atingir a compreensão do Bem, eis o critério da razão. Nesse sentido, a razão se torna um *guia* para nossos olhos, nos permitindo acessar uma visão amplificada da ordem e do Bem. É por isso que dicotomias são geradas a partir da visão de Platão: temos de ser capazes de enxergar o eterno e o imutável, em contraste com o que é perecível e circunstancial. Os primeiros marcam a direção que nossa alma deve buscar, para onde ela deve estar voltada. “*O que importa não é o que acontece dentro dela, mas para onde ela está se voltando na paisagem metafísica*”¹⁵³.

Agostinho é o responsável por reduzir as várias oposições possíveis no pensamento platônico em uma única: interior/exterior. A razão (Deus) deve nos fazer olhar para onde se encontra a verdade (a ordem cósmica) e essa verdade não se encontra “lá fora”, mas sim dentro de nós. Isso significa uma mudança importante de foco, não é mais à essência dos objetos (exteriores) que creditamos a possibilidade de atingir a verdade, mas somente na atividade interna do conhecer. “*Agostinho muda o foco do campo dos objetos conhecidos para a própria atividade de conhecer; Deus pode ser encontrado lá*”¹⁵⁴.

Agostinho está dando um passo decisivo para uma *atitude reflexiva radical*, isso porque o uso da linguagem da interioridade desvia a atividade dos objetos do mundo público e comumente conhecidos, tornando-a uma atividade particularizada, em que o ponto de vista prevaiente é o pessoal. O acesso à *interioridade* do *self* transforma-se

¹⁵² Ibid, p. 155.

¹⁵³ Ibid, p. 166.

¹⁵⁴ Ibid, p. 172.

num caminho decisivo para atingirmos um estado superior de contato com a Verdade, com a Idéia, que, no caso de Agostinho, se conforma em Deus.

“Deus como Verdade nos dá os modelos, os princípios do julgamento correto. Mas ele os dá não só por meio do espetáculo de um mundo organizado pelas Idéias, mas, mais basicamente, por meio daquela “luz incorpórea... pela qual nossa mente é de certa forma iluminada, para podermos julgar corretamente todas essas coisas””¹⁵⁵.

Em Agostinho encontramos a formulação decisiva para a idéia de interioridade, ela altera de forma significativa a atividade de conhecer, mudando o foco dos objetos para a própria consciência. Conhecer a verdade engloba adotar *um ponto de vista de primeira pessoa*. Mas o processo não estaria completo sem que se pudesse objetivar toda realidade exterior à mente, e nesse quesito a chegada a Descartes é essencial. O caminho à interioridade agostiniano ainda objetiva a Verdade em algo transcendente ao sujeito. Nesse ponto, está alinhado a concepções ainda pré-modernas da ordem do mundo¹⁵⁶. Essa era uma ordem significativa que refletia o pensamento de Deus, o acesso à interioridade era um caminho até Deus, porque sua luz nos iluminava a *alma*. Mas a Verdade ou Deus não estavam dentro de nós, vale dizer, como fontes morais, eles ainda eram referenciados nessa ordem significativa do mundo externa às pessoas. “*Agostinho preserva a noção platônica de uma ordem das coisas que é boa*”¹⁵⁷. Mas a interiorização cartesiana é radicalmente distinta da de seus predecessores. Sua elaboração, uma das mais influentes e importantes da era moderna, transferiu as fontes morais para dentro de nós. Uma primeira mudança, certamente influenciada pela revolução científica que começava associada ao nome de Galileu, é em relação ao conceito de razão. A racionalidade deixara de ser apenas a base para atingirmos uma harmonia com a ordem significativa do cosmos, passando também a ser definida como aquela capacidade de construir uma ordem (mecânica) que atenda a certos protocolos requeridos pelo conhecimento, ou

¹⁵⁵ Ibid., p. 178

¹⁵⁶ TAYLOR, C. *Legitimation Crisis. Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 256.

¹⁵⁷ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 190.

entendimento ou pela certeza¹⁵⁸. O conhecimento não é mais obtido pela congruência entre idéias da mente e realidade exterior. O conhecimento só é aferível através de um *método* confiável, que me permita atingir certeza e clareza inquestionáveis, e a certeza só pode ser gerada na e pela própria mente. O foco da ciência passa a ser certa ordenação do pensamento, não mais a vinculação entre pensamento e objeto¹⁵⁹. Nesse sentido, a racionalidade deixa de ser substantiva e passa a ser procedimental. Obtenho a verdade a partir de certa ordenação do pensamento que me permita atingir a evidência e a clareza. O que quer que se *construa* a partir do pensamento não significa um *encontro* com uma verdade externa e *boa*: o universo neste processo é *neutralizado*.

A razão permanece sendo aquela responsável por controlar nossos desejos, tal como em Platão, e viver segundo a razão permanece um comando moral importante. Contudo, a transformação operada acima implica uma mudança também clara no âmbito da moralidade. Vemos que em Platão a explicação científica estava indistintamente ligada a certa visão moral. Só se consegue as duas coisas, a ciência e a moralidade. Ocorre que a idéia de um *logos ôntico*¹⁶⁰ começa a esvaecer e a forma de ciência antiga, cujo modelo mostraria insuperáveis desafios em relação à concepção mecanicista em termos tecnológicos¹⁶¹, parecia agora profundamente incompleta. A racionalidade nos impulsiona agora a *construir*, a partir de padrões demandados do pensamento, a ordenação mecânica do universo. Essa ordenação, contudo, é um produto da própria mente racional e não uma verdade transcendente que reside na própria ordem significativa do mundo. Uma vez que a verdade é como que produzida pela mente, o método exige a interiorização nos libere dos objetos materiais circundantes para que nos concentremos exclusivamente na produção da clareza. A partir da clareza reflexiva é que passamos, então, a controlar os objetos do mundo, agora desencantados, a sermos capazes de compreendê-los, organizá-los e intervir neste mundo. O paralelo com a visão moral também é estabelecido. Como ilustra Taylor,

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 194.

¹⁵⁹ TAYLOR, C. *Superar a Epistemologia. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 16-17.

¹⁶⁰ Taylor usa essa expressão para qualificar o pensamento platônico, em que a realidade última das coisas são as Idéias, das quais os objetos empíricos são apenas imperfeitas cópias.

¹⁶¹ TAYLOR, C. *Explicação e Razão Prática. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 58-59.

“O novo modelo de domínio racional que Descartes apresenta revela-se como uma questão de controle instrumental. Libertar-se da ilusão que mistura mente e matéria é ter uma compreensão desta última que facilita seu controle. Da mesma forma, libertar-se das paixões e obedecer à razão é dar às paixões uma direção instrumental. A hegemonia da razão não se define mais como a da visão dominante, e sim como uma atividade diretiva que subordina um reino funcional”¹⁶².

O controle racional agora é parte de um certo modo de pensar, nossas fontes morais não podem mais se encontrar na realidade significativa das coisas. A única verdade é aquela que encontramos na e pela mente, portanto, as virtudes têm agora de serem ancoradas na nossa interioridade. A ética do controle racional transpõe a ética aristocrática da fama para dentro do sujeito. Nós não mais conquistamos a virtude no espaço público, ela é conquistada interiormente diante de nossos próprios olhos. A força, a coragem, a determinação e o controle não se explicitam no campo de batalha ao vencer seu inimigo, nem no espaço público, na *performance* oratória do cidadão na assembléia, mas sim, no domínio interior onde o pensamento continuamente luta para controlar e direcionar as paixões. Disso resulta um importante passo em direção ao surgimento da idéia de dignidade da pessoa humana. Ao contrário da honra que se baseia fartamente nos aspectos distintivos e desiguais exibidos no espaço público, o que exige que alguns não a tenham para outros a terem, a dignidade é universal e igualitária, ela reside no fato de que todos os seres humanos são animais dotados de racionalidade¹⁶³ e da capacidade de controlar os desejos.

O caminho à interioridade leva ao *desengajamento* da razão. Na visão antiga o *logos* residia nos objetos – mais propriamente, se levarmos em conta o modelo platônico, nas Idéias que informavam os objetos – que por sua vez refletiam e compunham a ordem significativa das coisas. Mas agora a racionalidade procedimental nos impele a ter uma compreensão da natureza e do pensamento que é interiorizada e independente dos

¹⁶² TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 197.

¹⁶³ TAYLOR, C. *A política do reconhecimento. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 242.

próprios objetos em si. Os modernos identificam a natureza de algo em termos da *construção* de uma ordem mecânica que opera o universo. A visão do todo só pode ser compreendida a partir da idéia de um sistema auto-sustentável em que a referência de cada parte com a outra é responsável por manter o todo. Na concepção antiga, o todo era uma exigência anterior e a racionalidade residia nessa ordem superior. Agora, a construção de uma ordem, que é mecânica, depende da correta operação do pensamento e, por isso, necessita ser empreendida *dentro* da mente em *abstração* aos objetos do mundo. Portanto, nossa compreensão do mundo independe de seus objetos, ela é uma tarefa exclusiva da mente racional. “*In the post-Cartesian age, we can aspire to understand ourselves even while abstracting from all the rest*”¹⁶⁴.

À obtenção do conceito de sujeito desprendido como aquele que se vale do controle racional e é capaz de abstrair-se do mundo circundante e, no limite, do próprio corpo, faltava a contribuição de Locke. A rejeição de Locke das idéias inatas e de nosso impulso natural à razão ou ao moralmente bom era o que faltava para uma noção completamente objetificada do *self*, que Taylor nomeou de *self pontual*. Essa rejeição dupla foi responsável por legar inteiramente ao indivíduo a *responsabilidade* por se *modelar* de acordo com a razão e o bem. O desprendimento estaria completo.

“O desprendimento tanto das atividades do pensamento como de nossos desejos e gostos irrefletidos permite que nos vejamos como objetos de profundas reformas (...) O sujeito que pode adotar esse tipo de postura radical de desprendimento para si mesmo com vistas à reforma é o que chamo de *self* pontual. Adotar essa postura é identificar-se com o poder de objetivar e refazer e, por meio disso, distanciar-se de todas as características particulares que são objetos de mudança potencial. O que somos essencialmente não é nenhum destes últimos, mas o que é capaz de consertá-los e elaborá-los. É isso que a imagem do ponto pretende comunicar, com base na definição geométrica: o verdadeiro *self* “não tem dimensão”, não está em parte

¹⁶⁴ TAYLOR, C. *Legitimation Crisis*. **Philosophy and The Human Sciences**. Philosophical papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 257.

alguma que não nessa capacidade de consertar as coisas como objetos”¹⁶⁵.

Taylor, que pelo que traçamos até aqui julga ser essa visão profundamente incoerente e distorcida no que se refere à agência humana e à própria idéia de *self*, vislumbra uma profunda influência do modelo de *self* lockeano, tanto no iluminismo, quanto na ciência social mais atual, o que torna a caracterização de Taylor do processo de interioridade relevante também para a discussão da ciência contemporânea, já que segundo ele a influência dessas formulações não foi dissipada. Mas o mais relevante é que essa visão é muito próxima a todos nós em inúmeras esferas da vida. Como anota Jessé Souza,

“O *self* é pontual, posto que “desprendido” de contextos particulares e portanto remodelável por meio da ação metódica e disciplinada [algo que já vimos naquilo que Weber chamou de ascetismo intramundano]. A essa nova maneira de ver o sujeito, desenvolvem-se uma filosofia, uma ciência, uma administração, técnicas organizacionais, destinadas a assegurar seu controle disciplinar”¹⁶⁶.

Desdobramentos desta noção do *self* são muito bem explorados, por exemplo, na obra de Foucault, em que se descreve em *Vigiar e Punir* o surgimento de uma sociedade disciplinada. Obviamente Taylor vê essa radicalização da perspectiva do sujeito como algo profundamente negativo que resultou do processo de interiorização, porque ao operar o desprendimento completo do sujeito, inclusive em relação a si próprio, as fontes morais que permitiram a formulação dessa idéia, bem como as condições históricas que a fizeram possível são encobertas ou tratadas como apelos a uma tradição ilusória, não obtida pelo método racional: nos termos de Taylor, elas terminam sendo *naturalizadas*.

Contudo, é importante dissipar a idéia de que Taylor enxerga o processo de interiorização como eminentemente negativo. A nova perspectiva do sujeito, ao lado da

¹⁶⁵ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 223.

¹⁶⁶ SOUZA, J. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 107.

transformação do conceito de racionalidade, inegavelmente acompanhou a revolução das ciências naturais, que permitiu um desenvolvimento tecnológico historicamente sem precedentes. Por outro lado, o controle, a disciplina e a concepção de que o *self* é um trabalho de remodelagem foram decisivos para a noção de autonomia – e, por conseguinte, para a idéia de dignidade humana – que receberia um tratamento mais decisivo em Kant. O desprendimento é o requisito para o rompimento com a tradição, é o componente mais radical e revolucionário do pensamento de Locke que sustenta uma postura política profundamente anti-autoritária. Do ponto de vista moral, o desprendimento nos lega um ideal de *responsabilidade* poderoso, colocando sobre os ombros do próprio sujeito a definição de sua identidade e a busca do bem, o que marca um rompimento definitivo com o mundo antigo. Lá, era a visão da ordem significativa e do encontro com a Verdade que pautava o *telos*, a boa vida. Aqui, não há qualquer ordem externa a ser encontrada, e a identidade é uma tarefa de modelação do próprio indivíduo enquanto consciência pura.

“O ideal moderno de desprendimento, em contraste, exige uma postura reflexiva. Temos de nos voltar para dentro e tomar consciência de nossa própria atividade e dos processos que nos constituem. Temos de assumir a responsabilidade de construir nossa própria representação do mundo que, caso contrário, é feita sem ordem e, conseqüentemente, sem ciência; temos de assumir responsabilidade pelos processos por meio dos quais associações formam e moldam nosso caráter e nossa visão. O desprendimento 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”¹⁶⁷.

Mais uma vez é importante ressaltar que o que se esboça aqui não é uma relação de causa e efeito, mas de condição de indispensabilidade. Não é difícil notar como essa formulação do *self* foi importante para as concepções contratualistas que surgiram a partir

¹⁶⁷ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 228.

de então. A exigência do consentimento para o exercício do poder político requer essa visão do sujeito independente e autorresponsável, um sujeito que se define a si mesmo. Logo, a legitimidade do poder político não pode ser firmada na tradição ou na providência divina. Como sabemos, isso não é um elemento dispensável na constituição de regimes políticos baseados na democracia e no direito, como vieram a se constituir depois. Não creio que isso seja pouco. A necessidade do consentimento dos governados é reflexo do surgimento dessa visão do sujeito autônomo, ao qual se lega a tarefa de, pela razão, se constituir e constituir seu mundo circundante.

Porém, há mais. Essa noção é responsável também por blindar o modo de vida moderno, e o sistema econômico capitalista que se desenvolveu dentro dele, da acusação de frivolidade moral em função da extrapolação dos desejos. A vida moderna não é aquela da ampliação desenfreada das paixões de Cálicles, no *Gorgias* de Platão. Como vimos, a racionalidade e o controle dos desejos continuam sendo um ideal a ser realizado, embora profundamente modificado. Mas de que forma conciliar a opulência e a riqueza que a ação disciplinada paradoxalmente passa a proporcionar? A resposta está aí: a acumulação não é resultado da perversidade moral, mas de seu oposto. É o homem através da disciplina, controle e trabalho produtivo, fazendo uso da razão (instrumental), que está, na verdade, mais do que satisfazendo suas próprias necessidades, se realizando *qua* agente autônomo e racional. Esse ponto é particularmente relevante, porque em geral a crítica à frivolidade moral da modernidade é atribuída a autores comunitaristas, dentre eles Taylor. E a resposta vem no sentido de que tais autores estariam presos em demasia a noções pré-modernas. Pois bem, o que quer de semelhante que provenha da crítica comunitarista de Taylor, simplesmente não pode ser equiparado a esse formato de protesto contra a vida moderna, porque o próprio filósofo canadense o julga descompassado. A vida moderna, ao contrário, é resultado direto de uma visão moral original, como bem vemos.

“The accumulation of goods through productive activity is an exercise of our spiritual capacity, that in man which has intrinsic worth; it is an affirmation of spirituality. The greater its extent, the more forceful the affirmation. Continued accumulation bespeaks consistent,

disciplined maintenance of instrumental stance; hence is not a deviation, or form of decadence, but a realization of man's spiritual dimension. Far from being an obsession with things, or a sort of entrapment in them, it is an affirmation of our autonomy: that our purposes are not imposed on us by supposed order of things, but we develop them ourselves through our discernment of nature"¹⁶⁸.

Se, por um lado, o percurso à interiorização nos legou uma idéia de *self* que para Taylor é bastante problemática, por outro lado, ela também foi responsável por concepções essenciais para o *sentido* do modo de vida moderno, as quais que até hoje vemos como próximas e importantes para nossa identidade, visões que balizam nossa dignidade. Mas a visão de autonomia não estava completa sem a afirmação da vida cotidiana.

- A afirmação da vida cotidiana.

A afirmação da vida cotidiana marca outra grande transformação no imaginário social moderno comparado ao antigo. "*Vida cotidiana é um termo técnico que introduzo aqui para designar os aspectos da vida humana referentes à produção, isto é, ao trabalho, à fabricação das coisas necessárias à vida e à nossa existência como seres sexuais, incluindo casamento e família*"¹⁶⁹. Ela significa, no mínimo, a supressão, quando não a completa inversão, da linha divisória entre vida contemplativa e vida prática. A visão antiga sempre destacara a hierarquia ética como possuindo em seu ápice, como forma excelente do bem viver, a vida contemplativa, no sentido platônico, e/ou a participação política na *polis*. Taylor nota que não só Aristóteles e Platão discordavam, os estóicos provavelmente duvidariam das duas como formas do bem viver, mas numa coisa todos coincidiam, a *vida cotidiana*, como reino da necessidade em termos arendtianos, não poderia ocupar o centro do bem viver. As atividades de produção e reprodução da espécie eram aquilo que nos fazia coincidir com os demais animais, a realização de vida humana em seu caráter distintivo tinha de englobar algo mais. Permaneceu sempre vital a

¹⁶⁸ TAYLOR, C. *Legitimation Crisis. Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 268.

¹⁶⁹ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 274.

distinção aristocrática que privilegiou a vida do guerreiro, a fama, a honra, a glória ou a *performance* no espaço público em detrimento dos homens comuns preocupados apenas com a reprodução da vida. Pois bem, no mundo moderno essa hierarquia passa a ser bastante questionada, em primeiro lugar pelo próprio teor aristocrático e desnivelador que enceta, algo que contrariava a emergente idéia de igualdade baseada na dignidade do homem racional como vimos acima, mas também porque a vida do trabalho e da produção de um lado, e a vida afetiva do casamento e da família de outro, pasram a ser valorizadas como formas admissíveis do bem viver. *“O foco do bem viver está agora em algo de que todos podem participar e não em tipos de atividade a que somente uns poucos ociosos podem fazer jus”*¹⁷⁰.

Aqui, como bem nota Jessé Souza, existe outro ponto fundamental de confluência com Weber. Para ambos, a Reforma foi essencial para entronizar no imaginário social aquela revolução iniciada em termos de pensamento com a interiorização.

“Taylor percebe que as bases sociais para uma revolução de tamanhas conseqüências se devem-se à motivação religiosa do espírito reformador. De forma paralela à tese weberiana, está claro para Taylor que é a retirada de cena do mediador privilegiado do sagrado, a Igreja, que permite que toda a realidade possa ser realizada elevando o status da vida cotidiana e comum (...) Ao rejeitar a idéia do sagrado mediado, os protestantes rejeitaram também toda a hierarquia social ligada a ela.”¹⁷¹

Mas a rejeição da superioridade ética da vida monástica ou contemplativa, ou ainda, a supressão do mediador privilegiado do sagrado, profanava a vida, o que requereu uma mudança na forma de lidar com as coisas do mundo. O sagrado em parte tinha de ser achado no próprio mundo. A idéia protestante insurgente tentava evitar dois erros opostos: 1) a renúncia monástica do mundo, pois as coisas no mundo eram destinadas ao deleite do homem desde a criação; 2) a absorção por essas mesmas coisas, pois o desfrute

¹⁷⁰ Ibid., p. 277.

¹⁷¹ SOUZA, J. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 108.

delas tem como finalidade última a glória de Deus. “*Essa é a essência do que Weber chamou de “ascetismo do mundo interior [intramundano]” dos puritanos. A resposta à absorção nas coisas, resultado do pecado, não é a renúncia, mas um certo tipo de uso, um uso que está distanciado das coisas e focalizado em Deus*”¹⁷².

Isso marca uma transformação importante também na noção de bem. Ele não é mais definido como um objeto conformado à ordem do mundo, mas como uma forma de *atitude*. Deus não se importa com o quanto é bom, mas com quanto é bem feito, capturando o sentido daquilo que Taylor explicitamente cita: “*Deus ama advérbios*”. Nota-se aqui uma afinidade eletiva direta entre a prática e a noção de *vocação* puritana tão bem delineada por Weber, e retocada por Taylor, qual seja, a disciplina do trabalho, o estilo de vida frugal, racional e regular, e a concepção emergente do processo de interioridade que descrevemos anteriormente do homem racional. O *uso distanciado das coisas do mundo para a glória de Deus* reafirma a possibilidade de distanciamento do *self* do mundo e, em última instância, de si mesmo. Essa convergência de visões pode ser bem ilustrada num rebento comum a ambas: a racionalidade instrumental (e procedimental). Também no caso da racionalidade instrumental não encontramos a razão numa disposição última ligada ao todo significativo do mundo, a razão tem de se desprender das coisas para voltar-se para a ordenação do pensamento, uma *forma* ou *atitude* de pensar era a correta e não o objeto que se pensa em si. Para a moderna ciência, passa a ser muito mais importante *como* se pensa do que *o quê* se pensa. Em todo caso, a *atitude* de que falamos em relação à vida cotidiana não tinha imediatamente uma preocupação com o desdobramento científico, mas com o controle da vida. A glória de Deus se manifesta no fruto do e no *quão bem* desempenhamos nossas atividades do dia a dia, no trabalho produtivo e na vida familiar.

“A tremenda importância da postura instrumental na cultura moderna tem muitas causas. Ela representa a convergência de mais de uma corrente. Não é apoiada apenas pela nova ciência, nem apenas pela dignidade ligada ao controle racional desprendido; tem sido

¹⁷² TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 287-288.

fundamental também para a ética da vida cotidiana desde suas origens teológicas. Afirmar a vida cotidiana significa valorizar o controle eficiente das coisas que a preservavam e melhoravam e, ao mesmo tempo, valorizar o distanciamento em relação às fruições puramente pessoais que enfraqueciam nossa dedicação e seu florescimento geral.”¹⁷³

Aqui podemos ver o amálgama que permitiu o surgimento do que Taylor denominou de cristianismo racionalizado. Ele é duplamente importante, pois fornece uma base espiritual (teológica) necessária à absorção da noção do *self pontual* no senso comum e, ao mesmo tempo, abre espaço para incorporação posterior das virtudes cristãs, especialmente a *ágape*, a uma forma de discurso “neutralizada”. O paralelo com o que nos legou a imagem da *gaiola de ferro* é inevitável. Mas é importante ainda permanecermos nessa breve síntese entre cristianismo e razão desprendida. O que Taylor nos chama atenção é o fato de que a benevolência não foi automaticamente incorporada ao modelo lockeano, por assim dizer, na forma de uma disposição moralmente neutralizada que veio a se realizar plenamente no utilitarismo. Shaftesbury e depois Hutcheson, segundo Taylor, teriam oferecido uma variante deste modelo com apoio em uma fonte moral diversa, ainda assim, interiorizada: *a natureza interior*. Muito embora acompanhasse o pensamento “racionalista”, que rejeitava qualquer forma de autoridade (religiosa) que não fosse convincente em termos de se permitir o escrutínio da razão autônoma, havia uma profunda rejeição de localizar as fontes morais no sujeito desprendido, objetificada numa natureza neutra. Vale dizer, era profundamente incoerente a afirmação da *teoria extrínseca* da moralidade, que se expressa na recusa de Locke, no que seguiu Hobbes, em negar a *inclinação natural do homem ao que é bom* – ou numa afirmação mais forte que a psicologia lockeana jamais permitiria lograr êxito, que o bem é inato ao ser humano. Nesta síntese rival, a volta para dentro não era apenas um exercício de desprendimento completo que culminaria naquele *self* capaz de se manter plenamente independente e indiferente do mundo, incluindo o moral, o exercício de interiorização não terminava na *neutralização*, mas exigia que voltássemos “para

¹⁷³ Ibid., p. 297.

*dentro para reaver a verdadeira forma de nossa afeição natural ou de nossos sentimentos benevolentes*¹⁷⁴”. É claro que a benevolência universal também encontrou sustentáculo na concepção científica pós século XVII, baseada amplamente num ideal instrumental da ciência como capaz de intervir, controlar e implementar a vida humana. Em afinidade com a afirmação prática da vida cotidiana, a ciência não poderia ficar adstrita ao seu fito contemplativo. Seu aspecto prático tinha de ser ressaltado como estando a serviço da vida humana, e nesse diapasão, na melhora das condições da vida humana. Mesmo assim, é fato que a teoria dos sentimentos morais também desempenhou um papel relevante na idéia de benevolência universal, algo indicado por Taylor como elemento bastante particular da cultura moderna.

Seja em que modelo for, no desprendimento do sujeito ou no seu contato mais íntimo com sentimentos morais naturais – notadamente opostos às paixões e desejos humanos vis –, a afirmação da vida cotidiana complementa o movimento de interiorização, provendo sua inserção na idéia de um homem que segue e realiza sua própria *natureza*. A satisfação das necessidades e a vida afetiva do círculo familiar não são apenas atividades de segunda ordem afeitas à reprodução material, elas são o lugar por excelência da manifestação do controle racional e da disciplina do trabalho, são também os meios pelos quais acesso meus sentimentos e pratico a benevolência. A afirmação da vida cotidiana ancora-se numa visão espiritual inegável que se explicita na realização da *natureza interior*. Uma natureza que não se encontra mais na cadeia do Ser ou numa ordem cosmológica externa. Todas essas hierarquizações são suplantadas e a natureza é definitivamente interiorizada: a realização da natureza depende que nos voltemos para dentro. Por outro lado, a negação de uma ordem do Ser, o protesto contra a autoridade não mediada pela razão autônoma e o surgimento de uma noção de bem baseada na atitude e não mais no objeto do bem, proporcionou uma valorização das atividades relativas à vida cotidiana e um nivelamento das desigualdades tradicionais que se baseavam fortemente na visão moral tradicional. Como se vê, esse imaginário foi essencial para o desenvolvimento das relações contratuais que passaram a imperar desde então como o tipo de relação interpessoal adequado – inclusive no casamento e na família por meio da *escolha afetiva* – onde é essencial, ao mesmo tempo, a noção de *autonomia*

¹⁷⁴ Ibid., p. 342.

da vontade e da *responsabilidade* pelo vínculo obrigacional. As teorias contratualistas elevaram esse modelo, em tese privado, elegendo-o via *consentimento* dos governados à forma de justificativa para a autoridade política e inclusive para a *desobediência civil* ou a *revolta*. A aceitação de uma teoria dos direitos ancorada especialmente na idéia de direitos subjetivos dependeu extensamente dessa mentalidade insurgente. A igualdade e a benevolência, ideários tão poderosos ainda no mundo contemporâneo, têm seu claro supedâneo conceitual nessa transformação.

- *Excursus sobre Taylor e o comunitarismo*

Com uma breve interrupção à descrição do percurso à identidade moderna, a ser retomada em seguida, este é um lugar importante para distanciar o conjunto teórico tayloriano das críticas dirigidas aos autores comunitaristas. Esbocei brevemente esse ponto ainda quando falávamos do processo de interiorização, onde fora apontado que 1) o processo de interiorização não deve ser visto como precipuamente negativo, pois ele conforma e origina grande parte das visões morais que valorizamos hoje; 2) que a crítica à frivolidade espiritual da modernidade distorce ou encobre o fato de que a modernidade é gerada sob uma visão espiritual original forte que lhe dá sustentação. Taylor obviamente não poderia abordar a consequência normativa da modernidade na formulação de problemas políticos ligados a essa operacionalização ontológica, definida acima em termos de *alienação* ou *crise de legitimidade*, se não reconhecesse a importância dessa nova concepção moral. Esse é um ponto vital, porque Taylor não está argumentando a partir de um ângulo *conservador*: a forma de excelência humana ficou perdida em algum lugar do passado e a modernidade só produziu o afastamento mais radical dessa excelência. Formular problemas modernos como crise de legitimidade requer pressupor um passo anterior em que a ordem é legítima, num sentido que ultrapassa o significado do termo introduzido por Weber. A legitimidade é o reconhecimento das pessoas numa configuração moral intersubjetiva, no caso da modernidade bastante fraturada e apenas parcialmente conciliável, que lhes permita buscar e conjurar visões (diferentes) de *boa vida*. Numa didática simplificada quase indolente: a legitimidade marca o momento em que as idéias de bem dos indivíduos correspondem ou são atendidas pelas práticas e instituições sociais de uma determinada

sociedade. É claro que essa ordem não é sempre plenamente coesa, nem é desejável que assim seja. Mas enquanto ela faz algum sentido, as pessoas, mesmo quando queiram negar, transformar ou avançar numa determinada idéia ou prática terão de lidar com o que está posto. Algo bastante diferente disso é simplesmente dizer que o que está posto não tem valor algum e que qualquer dos problemas enfrentados pela modernidade deriva, mal ou bem, dessa configuração vil que se estabeleceu.

Estou tentando demarcar a diferença entre um raciocínio que admite a originalidade e o valor da visão moderna e outro que simplesmente vê o processo de modernização como imanentemente negativo. No primeiro caso, admite-se que como um conjunto totalmente novo de mentalidades, práticas e instituições sociais, a modernidade tenha seus próprios problemas, o que não embarga os valores que ela pode produzir. No segundo, a modernização é totalmente negativada e a resultante do processo sempre será problemática, explicitada como perda de alguma excelência humana. Taylor é explícito em colocar-se no grupo dos “modernistas” e acredita ser demasiadamente estreita a visão daqueles que concluem que a modernidade é um processo unilateral de *decadência*¹⁷⁵ do gênero humano. O valor insurgente da autonomia, o desenvolvimento da razão instrumental com ênfase na revolução das ciências naturais, um pensamento político de cunho anti-autoritário, a linguagem dos direitos universais, a idéia de dignidade da pessoa humana em oposição à ética da honra, o desenvolvimento da vida *afetiva* numa forma inédita, da privacidade, do trabalho, uma justificativa moral importante para o desenvolvimento econômico e a busca por ele, todos esses são aspectos aos quais Taylor está disposto a oferecer uma visão positiva. Em passagens explícitas, a modernidade é apresentada inequivocadamente como um *ganho*, um *avanço* em relação às visões antigas, obviamente um julgamento feito com referência a um modelo de racionalidade prática diferente das chamadas teorias aculturais – que tendem em alguma medida a serem evolucionistas ou neo-evolucionistas. A preocupação moderna com a redução do sofrimento, a idéia de dignidade igual da pessoa humana e a linguagem universal dos direitos que ela gera são freqüentes exemplos de Taylor de como a modernidade ocidental avançou em termos morais comparativamente às civilizações precedentes (ou

¹⁷⁵ Ibid. Ver também TAYLOR, C. *Two Theories of Modernity*. **The Hastings Center Report**, Vol. 25, N. 2, Mar. – Apr. 1995. É importante destacar que Taylor também submete à crítica aqueles que acreditam na modernidade como uma melhora incondicional e definitiva da vida humana.

civilizações contemporâneas que rejeitam essa linguagem)¹⁷⁶. Creio que Taylor acompanharia Weber em enfatizar a universalidade e, ao mesmo tempo, a singular manifestação do fenômeno da modernidade, talvez nem tanto como aquele processo ao qual toda cultura, uma vez que tenha tido contato, estaria fadada a seduzir-se, mas como uma constelação nova de bens com relação a qual nenhuma civilização poderia simplesmente ficar indiferente. Todavia, o ganho da modernidade não é inadvertidamente recebido como livre de problemas, nem se chega ao ponto de dizer que não existiram *perdas* no decorrer deste caminho. Como a mudança não é culturalmente neutra, comparações culturais entre a civilização moderna e outras poderão apontar essas diferenças em termos qualitativos.

Mas se essa é uma conclusão correta, e espero demonstrá-la através deste percurso, então pelo menos três repercussões importantes quanto à avaliação do pensamento de Taylor devem ser revistas: 1) Taylor como um autor comunitarista, antiliberal e antimodernista, ao qual podemos imputar o vício de estar tentando restaurar de alguma forma uma mentalidade tipicamente pré-moderna; 2) Taylor como um autor republicanista que está propondo alguma forma de emancipação humana através da excelência da vida política na *polis*; 3) Taylor como um detrator da (boa) vida moderna, especialmente em termos políticos: do individualismo, da autonomia, da sociedade liberal, da forma política do Estado liberal constitucional e democrático. Estas três classificações estão conectadas e todas se referem ao fato de que o autor canadense não responderia bem às condições do mundo moderno. Um ponto intrateórico importante é ressaltar como a mudança na interpretação da análise da modernidade de Taylor impacta em seu pensamento político. Torna-se profundamente incoerente a comparação do conjunto teórico do autor canadense com outros assim chamados comunitaristas, que de fato, têm uma profunda e explícita desconfiança do modo de vida moderno e estão, assim, aptos a imputar à modernidade ou ao seu modo de vida algum vício de moralidade imanente; e que pretendem repor alguma forma de excelência da vida humana tipicamente antiga, seja pela linguagem das *virtudes*, seja através de uma afirmação mais forte do humanismo cívico.

¹⁷⁶ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997. TAYLOR, C. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000 (*Comparação História e Verdade; Explicação e Razão Prática; A política do Reconhecimento*).

Começemos pelo ponto 1. Não é incomum classificações do pensamento tayloriano que o enquadrem como um platônico, idealista ou utópico. No plano mais propriamente político, como alguém que sob o manto da idéia de bens comuns defende uma visão pouco problemática da vida na comunidade¹⁷⁷. Mas todas essas visões, talvez aplicáveis para autores com certa nostalgia pelo antigo, fracassam quando aplicadas a Taylor. Como vimos na seção anterior, a passagem da visão antiga para a moderna não é culturalmente neutra. Isso significa que a análise comparativa de duas civilizações distintas não pode ser feita automaticamente¹⁷⁸. Não se pode julgar a modernidade pela visão antiga. Mas há algo mais importante que isso, o reconhecimento de uma mudança de consciência e uma mudança histórica que representam um ponto de não retorno. A modernidade se apresenta com esse conjunto novo de disposições morais, culturais e institucionais do qual não se pode esperar um recuo à visão antiga. Enfatizei isso quando se tratou acima do conceito de autenticidade, em que, ainda que optemos por crer numa grande cadeia do Ser, por exemplo, o requisito indispensável é a ressonância pessoal. Essa crença, por assim dizer, é uma *opção*, e algo que só pode fazer sentido na vida de cada indivíduo se ele for capaz de articulá-la em termos de uma narrativa própria e de sua experiência pessoal. Essa mudança mental é resultante do processo de interiorização descrito por Taylor. Mas se o arcabouço teórico é esse, ele é profundamente moderno e inconciliável com qualquer noção de identidade antiga. A conclusão do empreendimento teórico do autor canadense parece ser justamente o oposto da crítica que a ele se atribui: a busca de Taylor é pela forma de imaginário social, de identidade e de mentalidade tipicamente moderna. A busca por esse esboço não termina na sua negação normativa. O objetivo justamente é o de restaurar as fontes morais modernas como forma, paralelamente, de reativar o potencial normativo dessa visão original, ainda que reconhecidamente ele não se apresente sem problemas. Seria de uma incoerência esquizofrênica se seguir disso para a tentativa de, no plano político, ignorar todas as

¹⁷⁷ LEVY, P. *Charles Taylor on Overcoming Incommensurability*. **Philosophy & Social Criticism** 26 (5), 2000, pp. 47-62. ANDERSON, J. *The personal lives of strong evaluators: identity, pluralism, and ontology in Charles Taylor's value theory*. **Constellations**, 3(1), 1996, pp. 17-39.; HABERMAS, J. *Struggles for Recognition in the Constitutional Democratic State*. **Multiculturalism**. A. Gutmann (Ed.). Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 130.

¹⁷⁸ Esse fato é muito bem trabalhado por Taylor em TAYLOR, C. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000 (*Comparação História e Verdade; Explicação e Razão Prática*).

características desta identidade, restaurando alguma noção pré-moderna da boa vida ou do bem.

Isso mostra uma relação ambígua de Taylor com o comunitarismo que o próprio autor canadense pouco se esforçou para esclarecer. É óbvio que há uma afinidade teórica na formulação da crítica ao *self pontual*, a uma incompreensão de algumas teorias políticas contemporâneas com o necessário *engajamento* do indivíduo num contexto social, à frivolidade de teorias morais que tendem a objetivar excessivamente a agência humana, à recusa do liberalismo político em se dispor a enfrentar questões ontológicas e de identidade, à restrição excessiva imposta pelo liberalismo a certas opções normativas, e assim por diante. Não há como negar essas semelhanças. Contudo, existe uma diferença importante nos termos como Taylor concebe a modernidade e essa diferença proporciona conseqüências relevantes na formatação de seu pensamento político. Notadamente, Taylor não é um autor da nostalgia da vida comunitária antiga. As ferramentas teóricas de Taylor, inclusive no que se refere à sua visão política, são forjadas e voltadas à modernidade. Nisso, o conjunto teórico de Taylor pode terminar por oferecer uma crítica ao comunitarismo semelhante àquela desferida pelo autor canadense com relação ao liberalismo do *self pontual*¹⁷⁹, ao utilitarismo ou ao marxismo: fornecem uma concepção sobremodo unilateral do surgimento da modernidade e não são capazes de fazer jus à pluralidade de bens. Se o comunitarismo é de tal modo formulado que seu aspecto normativo contrarie frontalmente a operacionalização ontológica dos valores modernos, tal como Taylor a concebe, então esse é um comunitarismo que padece do mesmo vício de unilateralidade que acusa em seus oponentes.

Gostaria de ilustrar esse ponto com uma passagem de *As Fontes do Self*. Já no epílogo do livro Taylor trata da crítica comunitária a certo rebento cultural da modernidade tardia denominado “triunfo da terapêutica”¹⁸⁰. A radicalização da perspectiva do *self pontual* reforçada pelo naturalismo iluminista e a crença irredutível na técnica e na ciência conformam a idéia de que a “terapia” – focada a partir dos métodos científicos da psicanálise, psicologia e sociologia – é o caminho eficaz para a procura da

¹⁷⁹ O liberalismo igualitário não se enquadra nesta definição por expressa exclusão do próprio Taylor. Ver, por exemplo, *Legitimation Crisis* e *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*.

¹⁸⁰ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 647. Ver RIEFF P. *O triunfo da terapêutica*. São Paulo: Brasiliense, 1990. LASCH, C. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

própria identidade – uma exploração que também é autocentrada – e da autorrealização. “(...) os estilos de vida que essa perspectiva estimula tendem a uma espécie de superficialidade. Como nenhum bem não-antropocêntrico, ou nada que não se encaixe nos bens subjetivos, pode superar a auto-realização, a própria linguagem da moral e da política tende a lançar mão do código subjetivista e relativamente insípido dos “valores””¹⁸¹. Mas a crítica comunitária aqui é incisiva ao dizer que o que valorizamos e aquilo que comporta muitas vezes nossa autorrealização excedem o *self* centrado. Há determinados bens que valem numa dimensão conjunta, *para nós*¹⁸², e deste modo requerem uma compreensão um tanto distinta da meramente subjetiva. A conclusão é um argumento comunitarista bastante conhecido: “A subjetividade total e inteiramente consistente tenderia ao vazio: nada contaria como realização num mundo em que literalmente nada fosse importante além da auto-realização”¹⁸³. As conseqüências políticas deste tipo de patologia espiritual – que em casos agudos se revela em transtornos narcisistas - são também bastante exploradas pelos comunitaristas. A superficialidade moral enfraquece a capacidade das pessoas em construir vínculos sociais mais profundos, em se identificarem num empreendimento comum. Nesse contexto, há um forte estímulo para se enxergar a sociedade de forma atomística e instrumental. A ausência de identificação que isso provoca, expressa em relações e compromissos cada vez mais superficiais e circunstanciais, erode certas condições essenciais para manutenção das liberdades públicas, erode a visão *republicana*¹⁸⁴ de nossas sociedades políticas. Não creio que existam maiores reparos neste diagnóstico tipicamente montado de uma perspectiva comunitarista, mas na seqüência, o filósofo canadense nos apresenta um importante *porém*:

“O ponto lógico a que poderíamos recorrer seria uma interpretação anti-subjetivista desse conflito, uma interpretação que tivesse espaço

¹⁸¹ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 647.

¹⁸² Essa referência é feita pelo próprio Taylor em *Bem Irredutivelmente Sociais*.

¹⁸³ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 648.

¹⁸⁴ O conceito de republicano que utilizo aqui não é o correspondente ao seu sentido mais forte, notadamente do humanismo cívico. Nesse contexto, basta assinalar o sentido de republicanismo que não conta como uma definição abrangente do bem. Ver: RAWLS, J. *A prioridade do justo e as concepções do bem. Justiça e Democracia*. AUDARD, C. (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

para bens que não fossem centrados apenas no indivíduo ou na realização humana, uma visão igualmente crítica do instrumentalismo e do expressivismo subjetivo. Mas a dificuldade é que as visões desse tipo *costumam* ser elas mesmas unilaterais; têm sua própria forma de estreiteza, seus próprios pontos cegos. Assim, o livro *Habits of the Heart*, ao qual recorri muitas vezes, parece ele também apresentar uma visão simples demais de nossa situação. Bellah e seus colaboradores escrevem freqüentemente como se a principal questão fosse o que chamei de conseqüências públicas. Vêm a ameaça que primeiro o individualismo utilitário e agora também o individualismo expressivo representam para nossa vida pública. Buscam forma de recuperar uma linguagem de comprometimento com um todo maior. *Mas, sem nunca dizer isso, escrevem como se na verdade não houvesse o problema independente da perda do significado em nossa cultura, como se a recuperação de um comprometimento tocquevilliano pudesse, de algum modo, resolver por completo também nossos problemas de significado, de unidade expressiva, de perda da substância e de ressonância em nosso ambiente fabricado pelo homem, de um universo desencantado. Uma área crucial da pesquisa e do interesse modernos foi omitida*¹⁸⁵ (sem destaque no original).

Ora, os pontos que a crítica produzida por Bellah e seus colaboradores omitem são aqueles justamente considerados parte essencial da agenda moderna na visão de Taylor. Aquela que é conseqüência direta dos processos de interiorização e afirmação da vida cotidiana. Focar nas conseqüências públicas, ignorando este aspecto central da vida moderna, é uma forma bastante limitada de conceber o problema e frequentemente esbarrará num argumento que vem sendo eficientemente reproduzido desde Constant – não que o próprio Constant tenha sido inteiramente feliz quanto ao seu interlocutor escolhido: é preciso estabelecer a diferença entre *antigos* e *modernos*. Isso marca uma

¹⁸⁵ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 649-650 (sem ênfase no original).

distância significativa e relevante entre Taylor e outros autores da linha comunitarista que não pode ser ignorada. Essa é ainda outra evidência de que a divisão entre ontologia e normatividade é uma chave essencial para a compreensão do pensamento político do autor canadense. O próprio Taylor, entretanto, contribuiu muito pouco para marcar esta divisão, talvez por sentir óbvias afinidades com esse conjunto teórico como bem se sabe, sendo este um dos únicos trechos¹⁸⁶ de toda sua obra em que explicitamente se ataca um aspecto do assim chamado comunitarismo. Seja como for, esse aspecto é central: o comunitarismo, ainda que possa fazer uma apelo voltado para a adesão de valores históricos da comunidade no plano normativo, pode ser bastante equivocado no plano ontológico. Ele pode mesmo ignorar a configuração de bens típica da modernidade e ser acometido de um vício de anacronia indesculpável. Se a defesa comunitarista não for precedida da articulação densa que compõe os bens da modernidade, ou se ela for incapaz de incorporar a singularidade da civilização moderna e suas respectivas noções morais, então, o que quer que ela proponha em termos de adesão a bens, não equaciona de forma devida o problema da *alienação* colocado por Taylor, tanto no que se refere a suas conseqüências públicas, quanto no concernente ao problema de identidade do próprio indivíduo, outra agenda inegável da modernidade.

Com o exposto acima, podemos ser breves com relação a (2) e (3). Quando se fala da aproximação de Taylor com o republicanismo, é comum o argumento de que ele estaria propondo uma concepção de liberdade demasiadamente exigente e restrita com relação às condições do mundo moderno¹⁸⁷. Muito por explicitamente se enquadrar como um defensor da *liberdade positiva*, embora sua reformulação dos conceitos originalmente propostos por Berlin altere significativamente o quadro¹⁸⁸, a interpretação corrente tende a elevar a óbvia veia republicana de Taylor ao patamar de uma defesa da excelência da vida política em detrimento de outras formas de boa vida. Espero poder tratar da questão republicana no pensamento de Taylor mais à frente. Por agora fico apenas com uma

¹⁸⁶ Na mesma obra (*As Fontes do Self*, p. 642), Taylor replica o modelo de crítica de Constant a visões que criticam todo o processo de modernização em qualquer de suas vertentes, citando expressamente Leo Strauss. Na nota 25 da mesma página essa crítica é estendida novamente a Bellah e, não sem alguma ambigüidade, a Alasdair MacIntyre.

¹⁸⁷ BRESSER-PEREIRA, L. *O Surgimento do Estado Republicano*, Lua Nova 62, 2004.

¹⁸⁸ TAYLOR, C. *What's wrong with negative liberty?* **Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

observação de *constrição*. Qualquer que seja a defesa de Taylor em favor do republicanismo, existe um limite dado pela própria articulação teórica do autor que é justamente a modernidade. A ética guerreira ou a similar ética do cidadão baseada nas distinções de hierarquia e honra foram debeladas. Existe uma notável transferência, em função da afirmação da vida cotidiana, da noção de boa vida destas *atividades superiores* para o próprio conceito de “vida”, entendida como a vida humana da reprodução material e familiar. De tal modo isso ocorreu que certas visões do bem, notadamente de cunho religioso, puderam inclusive afirmar a irrelevância da atividade política para a própria vida. É claro que este caso extremo seria certamente combatido por Taylor. Uma visão *negativa* da atividade política no sentido que aqui expressamos poderia ser incompatível com a democracia ou o regime constitucional de direitos. Mas algo muito diferente é ignorar que a afirmação da vida cotidiana ajudou a conformar uma nova topografia moral em que uma ética do cidadão suportada por uma forte noção de hierarquia e distinção passou a ser vista com desconfiança, cunhada de aristocrática, antidemocrática, elitista ou conservadora. Por mais que Taylor se sinta atraído pelo ideal cívico-humanista, e por mais que a dimensão de articulação pessoal do próprio Taylor enquanto cidadão de uma comunidade política – e nem tanto como teórico – invoque a excelência da participação política como forma de bem viver, o conjunto teórico do autor canadense não pode exaltá-la em detrimento de outros tantos bens valorizáveis em nossa configuração moral atual. Vale dizer, o republicanismo é um bem importantíssimo ao lado de outros, ele não autoriza a exclusão de outras formas excelentes de vida. Numa leitura em que a articulação de *As Fontes do Self* permita se fazer reflexa no pensamento político de Taylor, não parece ser possível uma defesa arendtiana do republicanismo e o autor canadense tem plena consciência deste fato¹⁸⁹.

Finalmente, isso nos diz algo sobre a natureza da crítica de Taylor à vida moderna. É claro que Taylor elabora seu percurso de forma a prover uma abordagem de problematização da identidade moderna, mas a essa formulação problemática não segue um endereçamento nostálgico. Vale dizer, os instrumentos disponíveis para lidarmos com a questão da identidade moderna estão conformados no próprio conjunto de ideários da

¹⁸⁹ Ver TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 275, nota 7.

modernidade. Politicamente, existe uma distinção teórica importante já notada por alguns comentadores: uma coisa é criticar o modo de vida moderno em si (e por consequência, as instituições políticas típicas do mundo moderno), outra bem diferente é criticar as abordagens teóricas que interpretem-definem-articulem o que compõe a vida moderna¹⁹⁰. Parece-nos que Taylor se enquadra muito melhor no segundo grupo. Seu empreendimento teórico persegue uma expansão compreensiva sobre a modernidade (e também sobre a política nessa condição). É óbvio que isso implica criticar certas características institucionais, práticas sociais ou idéias, mas a mediação teórica é um requisito essencial para se atingir o mundo real, e o protesto não é contra a configuração moderna ou suas instituições em si, mas contra seu estreitamento. Assim, existe uma diferença substantiva entre criticar o modo de vida em si e criticar as formas de compreensão deste modo de vida, uma diferença que se expressa no fato de aceitar o modo de vida em questão como válido e/ou valioso. Creio que a relação de Taylor com a tradição liberal siga esta mesma lógica e, se pudesse formular em termos paralelos, diria que Taylor não critica o liberalismo e suas respectivas características e marcos institucionais em si, mas questiona certas compreensões ou justificações que ele considera serem mais estreitas. Sua proposta é de lidar no nível teórico com essas compreensões e justificações sem, contudo, propor uma acusação que propugne um *pecado original* indesculpável, que viciaria todo o edifício, só deixando a opção de colocá-lo ao chão.

Esse excursus teve o objetivo de enfatizar a relação de Taylor com os processos de modernização e formação da identidade moderna, principalmente para afastar uma interpretação de seu conjunto teórico que lhe impute uma visão depreciativa da modernidade. No que segue a descrição do percurso da identidade, veremos como e onde Taylor localiza fundamentos alternativos ao *self pontual* da identidade moderna, mas que surgiram dos mesmos processos de interiorização e afirmação da vida cotidiana. O que evidencia o fato de que o patológico para Taylor são alguns rebentos deste processo, mas não seu percurso como um todo.

¹⁹⁰ MULHALL, S e SWIFT, A. *Liberals & Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996; NEAL, P e PARIS, D. *Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed*. **Canadian Journal of Political Science**, Vol. 23, n. 3. (Sep., 1990).

-A voz da natureza

Voltemos ao processo de interiorização. Acompanhamos o trajeto que levou da interiorização originalmente proposta por Agostinho, passando pela razão desprendida de Descartes e culmina no *self pontual* de Locke. O processo também originou novas concepções de bem e fontes morais: o ideal de autorresponsabilidade, novas definições relativas à liberdade e razão e o senso de dignidade.

“À medida que essa forma de auto-exploração começa a se tornar central em nossa cultura, outra posição de reflexão radical adquire importância fundamental para nós ao lado do desprendimento. Ela é diferente e, em certos sentidos, antitética ao desprendimento. Em vez de objetivar nossa própria natureza e assim classificá-la como irrelevante para nossa identidade, essa posição consiste em explorar o que somos a fim de estabelecer essa identidade, porque o pressuposto subjacente à auto-exploração moderna é que ainda não sabemos quem somos”¹⁹¹.

A figura precursora na formulação desse ideal é Montaigne, segundo Taylor. O abalo às ordens tradicionais cria o problema da identidade para os modernos, porque ela não pode mais ser apoiada nas antes fixas cosmologias externas. Mas ao voltar-se para dentro o indivíduo, encontra uma profunda instabilidade interior. Essa foi a sensação de Montaigne, segundo aponta o autor canadense, ao que se seguiu a tentativa de registrar e catalogar essa miríade de pensamento, sentimentos e reações distintas. A auto-exploração começa por uma autodescrição que não busca o exemplar universal, mas serve para limitadamente delinear a realidade cambiante a qual cada ser está submetido. Mas isso significa submeter-se à própria natureza de si e se conformar com suas limitações. “*Viver bem é viver dentro de limites, fugir da presunção de aspirações espirituais sobre-humanas*”¹⁹². Nesse sentido, a natureza não é vista como um meio para se atingir a perfeição moral. Essa é uma exigência presunçosa que coloca em risco o equilíbrio e a

¹⁹¹ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 232.

¹⁹² *Ibid.*, p. 234.

temperança que brotam do reconhecimento de limitações impostas pela própria natureza. O que Montaigne está inaugurando é um tipo de individualismo de autodescoberta, que não busca um conhecimento *impessoal* da natureza humana, ainda que possa atingir mediatamente alguns elementos de *universalidade*. A busca é pelo nosso próprio ser, para aprendermos o que somos e para nos aceitarmos como somos.

“Portanto, Montaigne inaugura um novo tipo de reflexão intensamente individual, uma auto-explicação, cujo objetivo é alcançar o autoconhecimento quando chegamos a ver através dos véus da auto-ilusão que a paixão ou o orgulho espiritual criaram (...) O contraste com Descartes é notável, exatamente porque Montaigne está no ponto de origem de outro tipo de individualismo moderno, o da autodescoberta, que difere do cartesiano tanto em objetivo como em método. Seu objetivo é identificar o indivíduo em sua diferença irrepetível, enquanto o cartesianismo nos dá um ciência do sujeito em sua essência geral; e desenvolve-se por meio de uma crítica de auto-interpretação de primeira pessoa, em vez de utilizar as provas do raciocínio impessoal”¹⁹³.

Tanto a individualidade cartesiana quanto a montaigneana exigem uma volta para dentro e procuram ordenar a alma de algum modo, mas seus objetivos e métodos são antitéticos e, por isso, muitas vezes inconciliáveis. Uma busca por meio de uma razão desprendida atingir, por critérios de ordenação do pensamento, *certezas* sobre a natureza humana num plano universal. O outro recorre a uma autodescrição e autoexplicação dos sentimentos para delinear os limites de uma natureza que é particular e original. É nessa divisão original na forma de recepção do processo de interiorização que Taylor irá derivar aquele conjunto de *hiperbens* que, segundo ele, conformam a principal fratura da constelação moderna: a dignidade e a autenticidade, ou o individualismo racionalista e o

¹⁹³ Ibid., pp. 236-237.

individualismo expressivista¹⁹⁴. Nas seções anteriores acompanhamos o desenvolvimento do primeiro, nesta podemos vislumbrar o segundo. Ambos são rebentos originais da modernidade e são possíveis a partir do processo de interiorização.

O processo de desenvolvimento desse tipo de individualismo expressivista, que encontra sua formulação mais bem acabada em Rousseau, depois radicalizada pela perspectiva romântica, também se intensifica com a afirmação da vida cotidiana. Como mencionamos acima, a exploração da interioridade como autodescoberta leva-nos diretamente ao contato com nossos sentimentos mais profundos. O pensamento cristão tratou de incutir nessa profundidade o encontro com a nossa natureza ligada à Deus, e nela localiza-se aquela benevolência universal expressa num amor que excede nosso círculo familiar imediato para abarcar no limite toda a humanidade. Seja como for, essa exigência de contato com nossos sentimentos interiores foi tão essencial para o movimento rumo à vida cotidiana quanto o foi o desprendimento da razão. Se, por um lado, encontramos claras afinidades entre a razão instrumental, o desenvolvimento científico, o foco na produtividade do trabalho – que foram importantes para cunhar uma concepção de vida disciplinada e controlada pela razão –, é inegável encontrarmos, por outro, na exigência da autodescoberta via nossos sentimentos morais *naturais* – especialmente a *afeição* – uma afinidade para com a valorização da vida afetiva do casamento e da família, as exigências de privacidade e a necessidade de uma exploração do íntimo. O que esse desenvolvimento de autodescoberta nos legou foi a percepção de que o moralmente bom também tem de ser determinado pelo acesso a nossos sentimentos. A razão é importante para afastar as opiniões falsas, mas é incapaz de substituir a normatividade de nosso senso moral natural.

“O sentimento é importante afora porque, de certa forma, é a pedra de toque do moralmente bom. Não porque sentir que algo é bom o torna bom, como afirma a interpretação projetiva; mas porque o sentimento normal, não distorcido, é minha via de acesso ao desígnio das coisas, que é o verdadeiro bem constitutivo, determinando o bem e

¹⁹⁴ Esses pares de individualismos, muito semelhantes àqueles formulados por Simmel, são protagonistas da reflexão tayloriana sobre a modernidade e também sobre a política. Ver *As Fontes do Self, Legitimation Crisis, Ethics of Authenticity, Hegel e a Sociedade Moderna e A política do reconhecimento*.

o mal. Esse sentimento pode ser corrigido pela razão quando se desvia, mas a compreensão que ele gera não pode ser substituída pela razão”¹⁹⁵.

Mas se agora os sentimentos são normativos, isso implica diferencia-los das paixões e desejos. De fato, paixões e desejos desenfreados são elementos distorcivos da nossa verdadeira natureza. São inclinações que não nos permitem contatar nossos mais profundos e autênticos sentimentos. Nesse sentido, tanto quanto a razão, os sentimentos também são meios de controlar ou de driblar nossos impulsos e desejos, o que notadamente potencializa o conflito entre essas duas ordens *internas*. E aqui estamos prontos para Rousseau.

“(...) the important difference lies precisely in the quality of the motivation. The good man is moved by the pure voice of conscience/nature, which truly comes from him; the bad man by heteronymous passions. The motivations of good and bad are not homogeneous, but qualitatively different”¹⁹⁶.

Existe uma marcante diferença entre a proposição de Rousseau e seus antecessores entusiastas da exploração dos sentimentos morais. Encontramos nesses antecessores ainda uma convicção de que o contato com nossos sentimentos profundos pode proporcionar uma harmonização dos interesses. Mesmo em Montaigne, a recusa à busca de uma suprema perfeição está vinculada ao fato de que ela traz perturbação, pelo fato de que ela não é tangível. Hutcheson subordinava a utilidade de buscarmos nossos sentimentos morais à combinação com uma ordem providencial em que fôssemos capazes de encontrarmos nosso verdadeiro lugar na ordenação do mundo, o que reconciliava a realização do bem pessoal com o bem universal. Nesse sentido, foi possível manter conjurada a idéia de que a beneficência levava à felicidade, que o amor por si mesmo e o amor social eram correspondentes. A visão da harmonia plena é algo

¹⁹⁵ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 367.

¹⁹⁶ TAYLOR, C. *Legitimation Crisis. Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 270.

que de alguma forma permaneceu da concepção antiga – que buscava a contemplação de alguma ordem externa universal – e mesmo no desenvolvimento da razão desprendida, o estabelecimento de uma ordenação, agora obviamente não mais significativa, mas mecânica, permaneceu como fruto irremediável da razão. Mas Taylor enfatiza que em Rousseau temos uma transposição desta ordem que é especificamente moderna – em contraste com os elementos antigos que também encontramos no pensamento rousseauiano - : *“uma aguda percepção da polaridade entre bem e mal, entre depravação e a necessária transformação da vontade humana”*¹⁹⁷. Isso representou um duplo protesto, primeiro uma negativa na crença de que a razão instrumental pudesse dar conta da depravação humana, o mal humano não se resolve com o aumento do conhecimento ou do esclarecimento – aliás, a razão esclarecida pode vir a ser inclusive uma fonte de depravação –, a perversidade humana é na verdade resultado de sua alienação da natureza; o segundo é preponderantemente moderno, nem todos os interesses são harmonizáveis e a transformação da vontade é necessária para sabermos separar aquelas atitudes ou pensamentos que são viciados – derivados de nossa dependência dos outros – dos que são virtuosos – que de fato encontram sua definição numa voz interior que é a natureza em mim. Para o filósofo canadense essa saída não era primitivista, não propunha um retorno a uma vivência pré-social e pré-cultural.

“A idéia de recuperar o contato com a natureza era vista mais como um escape da dependência calculista do outro, da força de opinião e das ambições que ela criava, por meio de uma espécie de alinhamento ou fusão entre razão e natureza ou, em outras palavras, entre cultura/sociedade, de um lado, e o verdadeiro *élan* da natureza do outro. A consciência é a voz da natureza que se manifesta num ser que participa da sociedade e dispõe de uma linguagem e, portanto, de razão. A vontade geral representa as exigências da natureza, libertadas de toda distorção devida à dependência do outro ou da opinião, por meio da lei publicamente reconhecida”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 463.

¹⁹⁸ Ibid., p. 460.

Segundo Taylor, Rousseau não deu o passo radical em direção ao subjetivismo, que seria declarar a completa autonomia da voz interior em relação ao reconhecimento do bem universal. Mas fica claro que, sem essa formulação, seria impossível dar o passo do expressivismo romântico. A posição de Rousseau no retrato tayloriano de tipificação ideal das concepções fundamentais que cunharam a identidade moderna é particularmente interessante porque não foi só no expressivismo romântico que a influência de Rousseau prevaleceu. A idéia da autonomia moral radical tão bem desenvolvida por Kant, que segundo Taylor também foi uma reação ao iluminismo radical do completo desprendimento – leia-se utilitarismo –, tem um apoio indisfarçável na construção rousseauiana da vontade, num poder moral de decidir contra toda inclinação heterônoma¹⁹⁹. Em Rousseau encontramos grande parte das formulações iniciais que vieram a se incrustar na mentalidade moderna. *“Ele é o ponto de partida de uma transformação da cultura moderna no sentido de uma interioridade mais profunda [a auto-exploração da natureza interior, central para a noção derivada do expressivismo de autenticidade] e de uma profunda autonomia radical”*²⁰⁰.

Fiquemos por ora com a vertente de influência expressivista. Rousseau deu um passo decisivo para fundamentar a natureza como fonte moral – ao lado da razão desprendida e muitas vezes em concorrência com ela. A libertação passava por uma auto-exploração de si, do contato com a natureza dentro de mim. Ao neutralizar radicalmente o mundo por meio de uma razão desprendida e um *self pontual*, o iluminismo radical, que fora finalmente capaz de varrer qualquer vestígio de referência à ordem tradicional ou a Deus, tornou impossível qualquer distinção qualitativa do bem. Num mundo mecânico e neutro, o homem e seus sentimentos tinham de ser tratados pela razão como entes meramente *físicos*. Tudo no homem, sua vontade, sua moralidade, derivava de seus desejos. Ao formular o problema da depravação humana como ligado apenas ao esclarecimento, nestes termos, turvou-se a possibilidade de assumir a voz da natureza interior como fonte de distinção da moralidade. Mas isso significava a plena heteronomia. Se a razão desprendida nos conduzia para uma plena autodeterminação *física* pela

¹⁹⁹ Ver Hegel e a sociedade moderna, pp. 14, 98, 101-103 e TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 464.

²⁰⁰ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 464.

natureza (aqui no seu sentido puramente mecânico), então, não haveria espaço para a liberdade. Mas isso em si era sinal de nossa depravação moral e desligamento da verdadeira natureza interior, cujos impulsos puros sempre nos conduzem ao que é bom²⁰¹. A voz da natureza é a voz de nossa consciência, recobrá-la é nos libertarmos da teia de opiniões falsas, é sermos capazes de uma verdadeira autonomia pela vontade que nos dirige ao bem. Mas o bem para o Rousseau do *Contrato Social* está ligado a uma forte unidade de propósito²⁰². Evidentemente ele não é a soma e harmonização de todos os interesses, como pensavam seus antecessores, muito pelo contrário, a vontade geral dependia de um desprendimento dos cidadãos em relação aos seus interesses e vontades individuais, funda-se na “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda comunidade”²⁰³. A soberania é indivisível e com ela a “utilidade pública”, o bem, também o é. A vontade geral é sempre reta e perfeita, quando falha é em função do facciosismo, de sociedades parciais, e da prevalência dos interesses privados disfarçados de interesse geral. Nesse sentido, embora os interesses não sejam todos harmônicos, o bem tem que o ser, donde emana a unidade firme de propósitos. O que o expressivismo²⁰⁴ trouxe de novo foi radicalizar a idéia da natureza interior como fonte. Agora, não só o contato com a natureza interior é essencial para me livrar da heteronomia, a natureza em mim e o bem dela derivado é original. Não só não devemos viver conforme as prescrições e opiniões alheias, mas o contato com a natureza interior requer que vivamos – e que nossa vida seja uma expressão – da própria originalidade e distinção de nossa natureza. Temos que nos livrar da heteronomia, mas temos de ser capaz de nos exploramos a nós mesmos e de nos revelarmos, sermos capazes de articular o que de fato somos e viver

²⁰¹ Ibid., p. 458.

²⁰² TAYLOR, C. *A política do reconhecimento. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 255-259.

²⁰³ ROUSSEAU, J. *Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 21.

²⁰⁴ Ver. BERLIN, I. *Herder e o Iluminismo. Estudos sobre a humanidade: uma ontologia de ensaios*. HARDY, H; HAUSHEER, R (Ed.). São Paulo: Cia. das Letras, 2002, donde Taylor deriva expressamente sua definição. “Herder e outros desenvolveram uma noção alternativa do homem cuja imagem dominante era, antes, a de um objeto expressivo. A vida humana era vista como possuidora de uma unidade mais propriamente análoga à de uma obra de arte, na qual cada parte ou aspecto só encontra seu significado próprio em relação com todos os outros”. *Hegel e a Sociedade Moderna*. Ver ainda TAYLOR, C. *A importância de Herder. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

segundo esse comando de autenticidade²⁰⁵. A demanda por uma exploração ainda mais *profundamente interior* é evidenciada:

“(...) só com a idéia expressivista de articulação de nossa natureza interior vemos realmente o fundamento de interpretar esse domínio interno como tendo *profundidade*, isto é, um domínio que vai muito além do que podemos chegar a articular, que ainda se estende até mais longe que nosso ponto mais remoto de expressão clara (...) Portanto, o sujeito com profundidade é um sujeito com essa capacidade expressiva (...) O sujeito moderno já não se define apenas pela capacidade de controle racional desprendido, mas também por essa nova capacidade de auto-articulação expressiva – a capacidade que tem sido atribuída desde o período romântico à imaginação criativa”²⁰⁶.

Isso inaugura um rompimento importante com relação a Rousseau. Cada um de nós tem uma particular noção do bem viver, uma vocação única. Somos demandados a desenvolver essa particularidade residente em cada um de nós, segundo nossa própria e única “medida” original e irrepetível. A centralidade do movimento expressivista como componente da cultura moderna é enfatizada por Taylor no crescimento da importância da vida afetiva privada, especialmente nas relações do casamento e no trato com os filhos; da idéia de um autocultivo e auto-exploração dos indivíduos em busca de autorrealização. Não foi menos importante na revolução dos costumes no século XX, nem menos decisivo na origem das formas de nacionalismo, inclusive as mais perversas, que viemos a conhecer.

- Rebentos da identidade moderna, suas repercussões

²⁰⁵ TAYLOR, C. *Legitimation Crisis*. **Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 171.

²⁰⁶ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 499-500.

Deste quadro traçado manifesta-se o par conceitual do individualismo tão comum à obra de Taylor: o individualismo do *self pontual* e o individualismo da autenticidade. Esses individualismos diversos, não perfeitamente conciliáveis, surgem no contexto de uma criação de fontes morais alternativas, internas aos sujeitos antes não disponíveis. Além da fonte teísta original, encontramos ainda a razão desprendida e a natureza interna. É nesse ponto que reside a constituição fraturada de nossa identidade moderna. O caráter distintivo de nossa situação é que nenhuma destas fontes primordiais é capaz de se impor definitivamente às outras porque possuem, cada uma a seu modo, um teor de *contestabilidade* inerente, mas, não são plena e definitivamente debeláveis.

“A cultura moral moderna é uma cultura de fontes múltiplas; pode ser esquematizada como um espaço em que é possível tomar três direções. Existem duas fronteiras independentes e o fundamento teísta original. O fato de as direções serem múltiplas contribui para nossa sensação de incerteza. Isto é parte do motivo pelo qual quase todos hoje em dia adotam uma postura hesitante (...)”²⁰⁷.

O processo de desencantamento ou secularização não afeta somente as religiões ou o modelo teísta, ele é de fato resultante desta postura de contestabilidade, em parte fruto do processo de interiorização. Cada uma destas fontes morais pode ter sua legitimidade questionada, pode ser levada a períodos de crise. A contestabilidade é fornecida pelas próprias fontes rivais e as possíveis combinações entre cada uma delas são cada vez mais pontuais e efêmeras. Isso tudo, paradoxalmente, sob um epíteto de *universalidade* ou *neutralidade*. A resposta eficiente ao desconforto de uma situação tão arriscada foi o parcial sufocamento destas fontes, a necessidade de silenciá-las por um discurso científico de *anestesia* moral e cultural. O movimento de desprendimento foi particularmente eficiente para essa gaiola de ferro, porque sua radicalização permitiu recobrir sua própria parcialidade nesse desenvolvimento histórico, favorecendo uma leitura linear e evolutiva. Descorporificado e *desculturalizado*, o indivíduo desengajado e a razão desprendida poderiam fazer vista grossa a essa condição ontológica

²⁰⁷ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 409.

inextricavelmente intersubjetiva e histórica, buscando abrigo na contenção do próprio *self*. O problema é que a radicalização deste recurso valeu-nos a supressão parcial de orientações morais válidas. O mapa moral do qual falamos acima, que equivale para Taylor às nossas orientações espaciais como alto, baixo, esquerdo, direito, acima, abaixo e assim por diante, foi turvado. A anestesia deu lugar à perda de sentido. Nossa condição de pluralismo confluiu para um mundo parcial de *não-valores*. Mas isso significa que esse é o problema por excelência da modernidade e a responsabilidade recai sobre um inadvertido desenvolvimento mal-acabado do *self pontual* e da razão desprendida? Isso significa que temos de adotar uma visão expressivista que ancora sua esperança de realização possível na imaginação criativa, na capacidade epifânica de transfigurar um sentido maior para uma narrativa de vida determinada, na vivência de uma vida original e autêntica? Ou então estamos mais seguros ao endossar a importância que as fontes teístas ainda representam e como elas são inerentemente menos ambíguas e mais eficientes para defendermos concepções de justiça ou benevolência universal? A biografia de Taylor, contando sua inclinação política e sua confissão religiosa, provavelmente nos indicaria uma resposta afirmativa para essas perguntas. E não é menos verdade que o próprio Taylor deixou transparecer essas preferências consideradas polêmicas emaranhadas em sua teoria. O autor canadense provavelmente rejeitaria a idéia de que isso fosse um problema, já que um de seus postulados metateóricos é a auto-interpretação. Mas isso tornou a interpretação de seu pensamento muito mais ambígua e desconcertante. Um exemplo claro disso é facilmente aferível na forma positiva em que Taylor encara ao mesmo tempo os rebentos do expressivismo, que inconfundivelmente conformaram suas postulações teóricas, e sua posição aparentemente em favor de alguma concepção moral teísta. Por não serem problemas propriamente afeitos à teoria política, e por não me sentir competente para discuti-los, os menciono apenas de passagem.

Porém, em contraponto a essa característica de personalidade, gostaria de articular uma interpretação mais *descritiva*. Se Taylor considera seu quadro esquemático²⁰⁸, o que foi traçado aqui é uma simplificação ainda mais grosseira.

O imaginário social moderno é marcado por uma cultura individualista em pelo menos dois sentidos fundamentais: 1) ela valoriza a autonomia racional dos sujeitos,

²⁰⁸ Ibid., p. 634.

endossa uma visão de que nossa dignidade reside no fato de sermos animais dotados de razão e, como tal, capazes de uma postura de interferência e controle sobre o mundo, a partir de determinadas disciplinas requeridas, mais do que isso, um controle valorizado por sua capacidade de melhorar as condições da vida (produtiva e reprodutiva) do homem. A autonomia gera um protesto contra toda forma de pensamento incapaz de se submeter ao crivo da razão (pública) e mostrar-se verdadeira a cada um. 2) Mas existe também um individualismo de auto-exploração e envolvimento pessoal que requer um contato mais profundo e contínuo com nossa natureza interior. Temos de descobrir nosso caminho original, nossa realização autêntica e única, aquilo que nos faz distintos de todos os demais. Para ambos foi central o desenvolvimento de uma linguagem política que conferisse imunidades pessoais para estas demandas, o que encontrou óbvio supedâneo na linguagem dos direitos subjetivos iguais universalmente conferidos.

“Essas duas grandes e multifárias transformações culturais, o iluminismo e o romantismo, com a concepção expressiva do homem que as acompanhou, fizeram de nós o que somos. É claro que não dou a isso o caráter hipotético causal (...) O que estou dizendo é, antes, que nossa vida cultural, nossas autoconcepções, nossas perspectivas morais ainda operam na esteira desses grandes eventos. Ainda estamos visivelmente às voltas com suas implicações ou explorando possibilidades que elas abriram para nós”²⁰⁹.

Para Taylor, essas duas concepções cresceram juntamente e em afinidade com a sociedade moderna. Estas concepções estão definitivamente inseridas em estruturas, práticas sociais, instituições econômicas e políticas; elas moldam nossa visão em relação à produção e ao sistema econômico, à valorização do trabalho disciplinado e a idéia de uma realização profissional, do significado do desenvolvimento científico e tecnológico e sua aplicação para a melhora de condição de vida das pessoas; tem uma dimensão inegável nas nossas relações sexuais, como nos definimos como companheiros, parceiros amorosos, bons pais, bons maridos e assim por diante; é absolutamente indispensável

²⁰⁹ Ibid., p. 503.

para nossas atuais instituições e práticas políticas. Mas para sermos plenamente exatos, o que essas visões produziram em termos de conseqüências e problemas para nossa vida de comunidades políticas?

O primeiro ponto é que o recorte político foi alterado. Suprimiu-se uma linha divisória mais clara entre o público e o privado, entre as questões da comunidade política e as questões de cunho pessoal. A afirmação da vida cotidiana trouxe luz a uma infinidade de questões de ordem privada para a apreciação política. E esse movimento não tem relação apenas com o reconhecimento de que a vida produtiva e familiar também pudessem contar como formas de boa vida admissíveis. Há algo mais aqui, o movimento de interiorização que solapou as cosmologias tradicionais tornou a perspectiva pessoal imprescindível. A demanda pelo exame da razão autônoma parece ter ferido uma visão na primeira pessoa do plural: “nós”. Taylor nota como o desenvolvimento da perspectiva pessoal contribuiu para turvar essa distinção entre questões que são para *mim e você*, das que são para *nós*²¹⁰. Mas, aparentemente, ainda que a questão do *nós* possa ser aplicável, o *eu* não pode mais ser ignorado. Devo ser convencido do verdadeiro, do justo, do belo e do bom pela minha própria razão autônoma. No âmbito político, a decisão política deve ser apresentada a um público capaz de julgá-la adequada pela razão autônoma de cada um. Sendo aprovada por esse critério da razão pública, então uma decisão política pode ser *universalizada*. Paradoxalmente, isso é reforçado pela visão expressivista concorrente. Ela obviamente não aposta na razão autônoma, mas seu trajeto também é *individual e interior*. Nesse caso, devo descobrir o meu único e próprio caminho para uma vida autorrealizada.

A justificativa de tipo contratualista certamente logrou êxito inegável neste contexto. Ela propunha uma linguagem afável a esta demanda radical de um ponto de vista pessoal. Ela foi capaz de conceder as imunidades necessárias para a proteção deste sujeito que pela razão se concebe como livre e autodeterminante, as mesmas imunidades que concedem proteção à privacidade e intimidade à vida familiar (privada), tornando-a inviolável, bem como conferiram ao indivíduo a faculdade de explorar todas as suas potencialidades e buscar um caminho absolutamente original em relação à sociedade.

²¹⁰ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 205 e ss.

Nesse contexto, foi dado um lugar inequívoco à liberdade como um bem universal do mundo moderno. Ela é central porque, seja lá qual noção de liberdade que se possa defender pela razão ou pela imaginação criativa é ela que resulta da erosão de todas as ordens tradicionais impostas.

“Isso, ao lado do ideal da benevolência universal, gerou outro imperativo moral profundamente arraigado, o da justiça universal, que encontrou expressão em nosso século nas várias declarações universais de direitos. A linguagem dos direitos subjetivos proporciona uma maneira de formular certas imunidades e benefícios importantes que também incluem alguma idéia da dignidade de um sujeito livre, visto que exprime essas imunidades e benefícios como uma espécie de propriedade do sujeito, que ele pode invocar em seu próprio favor”²¹¹.

A liberdade, a dignidade, a benevolência e a justiça universais, ao lado da promoção da vida cotidiana levaram à decadência um modelo tradicional baseado na honra e na dignidade como vimos, e promoveram fortemente uma noção de igualdade. Vemos nessa convergência de visões todos os elementos necessários ao surgimento do regime democrático como forma de governo legítima por excelência. Logo, todo e qualquer Estado ou organização política terá de fazer referência a esse elemento pessoal, inclusive aqueles de postura antidemocrática. Eles terão que assumir, no mínimo, uma “roupagem” democrática, que alegue algum *consentimento* ou participação dos governados, que artificializar alguma modalidade de esfera pública operante, enfim, que simular as instituições próprias geradas a partir dos potenciais morais destes dois individualismos que tratamos. Nesse sentido, embora um individualismo possa criticar e se chocar fortemente com o outro, embora em ambos encontremos desenvolvimentos patológicos possivelmente destrutivos, o que chegamos a ser como sociedades toma empréstimos, pelo menos, dessas duas fontes, sem falar de seu eixo teísta.

²¹¹ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 506.

Mas é aqui onde reside o protesto de Taylor contra nossas noções demasiadamente unilaterais. Passar sem uma descrição densa do bem termina por proporcionar uma visão unilateral de nossas possibilidades.

“O que surge do quadro da identidade moderna à medida que ele se desenvolve com o passar do tempo não é apenas o lugar central dos bens constitutivos na vida moral (...), mas também a diversidade de bens que se pode reivindicar de maneira válida. Os bens podem estar em conflito, mas, apesar disso, não se refutam uns aos outros. A dignidade ligada à razão desprendida não é invalidada quando percebemos como a realização expressiva ou a responsabilidade ecológica foram atacadas em seu nome. A articulação detalhada e paciente dos bens que servem de base a diferentes famílias espirituais de nosso tempo tende, a meu ver, a tornar as suas reivindicações mais palpáveis”²¹².

E aqui reside um segundo ponto decisivo. A unilateralidade de visões pendentes para um lado ou para o outro obscurece nossa reivindicação de recursos normativos possíveis de fontes distintas. Estas visões parciais tornam o acesso a bens, em princípio legítimos, embaraçado, apoiando-se em leituras seletivas da modernidade. Taylor não reivindica ter procedido à correta leitura da modernidade, mas suportado pelo princípio da *melhor descrição*, acredita ter pelo menos correspondido ao ônus de mostrar que sua perspectiva tem a capacidade de *reduzir erros* e, por isso, se mostrar uma interpretação mais compreensiva da modernidade. Essa tarefa científica importante é politicamente relevante na medida em que uma melhor descrição dos bens disponíveis – que no caso de Taylor implica numa revitalização de alguns deles – nos permite recorrer a reconfigurações novas de bens que podem implementar nossa autocompreensão social e ampliar o leque de opções normativas possíveis.

²¹² TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 642.

“The set of practices by which the society defines my status as an equal bearer of rights, an economic agent, and a citizen – practices such as the operation of the legal system, the political system of voting and elections, the practices of negotiation and collective bargaining – embeds a conception of agent and his relation to society which reflects the modern identity and its related visions of the good. The growth of this identity can help explain why these practices have developed in the direction they have; why for instance, voting and collective adversary negotiation take a bigger and bigger place in our societies. But this connection may also help explain why we experience growing malaise today”²¹³.

O que Taylor está apontando é o paradoxal fato – já anunciado por Weber – de que a modernidade está adstrita a essa estranha condição de negar suas próprias fontes morais ao final. O desenvolvimento de alguns rebentos deste conjunto configurativo levou a leituras mais seletivas que tentaram refutar a pertinência de outros bens que também valorizávamos. Isso ocorre pela notável condição de insegurança e contínua tensão a que está submetida nossa identidade. Mas o resultado final parece ser uma condição de obscurecimento parcial de todos os bens que sustentam a visão moderna do que é a *boa sociedade*. A perda de sentido no âmbito individual – aquela incapacidade do indivíduo de se conduzir pautado por fins que considere significativos – e a crise de legitimidade no âmbito público – que se expressa num estranhamento das pessoas em relação aos valores incrustados nas instituições políticas e públicas da sociedade em que vivem – são a resultante deste processo. A consequência normativa do percurso histórico da modernidade, então se evidencia. Ela parecerá sempre pouco clara se a proposta for a de optarmos por uma *ténue* articulação do bem.

²¹³ TAYLOR, C. *Legitimation Crisis*. **Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 276.

O PROBLEMA DA DEMARCAÇÃO

Realizada a discussão sobre o percurso da identidade moderna proposto, gostaria de retornar à discussão exploratória que realizamos anteriormente com o intuito de propor as bases para um quadro comparativo mais proveitoso entre a rede conceitual tayloriana e o liberalismo igualitário. Nesta seção tento especificar elementos da crítica tayloriana à abordagem teórica mais típica do liberalismo igualitário, reforçando que o objetivo deste trabalho não é a confrontação e comparação sistemática entre esses conjuntos teóricos. Contudo, essa aproximação, ainda de caráter experimental e provisório, é importante para a apreensão da própria rede conceitual e conjunto de preocupações da reflexão política de Taylor, objetivando, portanto, um ganho compreensivo em relação à teoria política do autor canadense.

Falávamos anteriormente da justificativa rawlsiana para o recorte do político. De maneira não exaustiva, a demarcação do político proposta por Rawls pode ser vista como estando apoiada em três pilares: o *conceito político de justiça* que tenha por objeto a *estrutura básica da sociedade* formulada no âmbito de uma *teoria ideal*. Nesse contexto, pode se esperar uma justificativa aceitável a pessoas razoáveis e racionais sobre os princípios de justiça que devem reger uma sociedade bem-ordenada. Fruto de uma concepção política de justiça, estes princípios fazem referência apenas a uma *concepção política de pessoa*, em contraponto a especulações controversas sobre a natureza humana. Falamos especificamente do conceito de cidadão, no contexto de uma sociedade democrática, que *deve* ser tratado como livre e igual. Rawls pretende assim evitar o perigo de fazer referência a concepções controversas da natureza humana ou uma doutrina abrangente do bem, no âmbito da justificação dos princípios de justiça. O autor de *Uma Teoria da Justiça* admite que essa noção política de pessoa tem de estar enraizada na cultura política pública de sociedades democráticas governadas por regimes constitucionais, mas afirma que essa dimensão política, que demanda apenas uma descrição magra do bem, não embarga as preferências ou finalidades individuais que um cidadão possa buscar. Nesse sentido, o Estado garante os direitos e liberdades fundamentais, fornecendo as imunidades necessárias para cada um executar seus respectivos planos de vida, sob uma perspectiva substantiva de igualdade que disponibilize equitativamente recursos de oportunidade, riqueza e renda. Essa é a base

para a neutralidade liberal: o fato de que o Estado liberal é aquele que não adota nenhuma visão abrangente do bem, seja no critério de tratamento dos cidadãos quanto às suas crenças individuais, seja com referência ao aspecto da distribuição dos recursos. Mas a construção dessa visão exige uma demarcação entre o indivíduo-cidadão e o indivíduo-sujeito privado num registro *não-problemático* de separação entre essas esferas. Rawls chega a afirmar, por exemplo, que as transformações de convicções dos indivíduos quanto aos bens que buscam não (deveriam) afetar a identidade do *self publicamente considerada*²¹⁴. O que emergiu do percurso da modernidade, contudo, é que a separação destas esferas, sem embargo de seu útil critério simplificador, é muito mais complexa do que se imaginaria, de forma que certas concepções políticas pertinentes a nossa idéia (intuitiva) de cidadãos, e mesmo do que se nomeia como bens primários, certamente compõem parte daquilo que identificamos como uma boa vida; mas também, certas noções de boa vida que não se focariam primariamente com o problema político também conformam as próprias concepções políticas; e, finalmente, algumas visões sobre o bem poderiam embargar nossa percepção sobre o que deve compor a cidadania política. Além disso, a própria consideração sobre a possibilidade de *separar* a pessoa em suas dimensões público e privada depende de certa afirmação de uma configuração valorativa determinada. Como afirma Taylor, o que Rawls espera nos fazer aceitar sob uma roupagem magra, na verdade depende de uma consistente e histórica exploração dos bens constitutivos da identidade moderna, que nos leva mais longe do que intuições não articuladas encontradas em nossa cultura política pública e nos demanda um aprofundamento quanto aos ideais informativos dos próprios bens primários.

Já discutimos brevemente esses pontos anteriormente. O que gostaria de enfatizar agora é a própria questão da possibilidade da demarcação. O que é mais significativo é que o próprio recurso teórico à demarcação entre esferas da vida de um indivíduo só é possível no contexto *significativo* em que essa identidade é (e pode ser) concebida como multifacetada. E essa não é uma crítica semelhante àquela em que Rawls seria acusado de reduzir o sujeito à agência pura, independente de suas finalidades²¹⁵. Efetivamente Rawls – principalmente o segundo – não ignora as vinculações da identidade das pessoas com

²¹⁴ RAWLS, J. *O construtivismo kantiano na teoria moral. Justiça e Democracia*. AUDARD, C. (org.) São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 94-95.

²¹⁵ SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

relação aos bens, e como, mesmo no registro de uma *articulação contida*, estes bens são necessários para informar os princípios de justiça. Contudo, de uma perspectiva histórica, essa não era uma opção disponível a qualquer momento dado. Isto é, a aplicação desta divisão, a imagem dos “homens representativos”, seria uma impossibilidade histórica em outros períodos que não o da modernidade.

Isso pode soar uma banalidade se o processo de modernização for entendido em termos culturalmente neutros, como se a divisibilidade das esferas da vida individual fosse uma verdade evidente alcançável tão logo depurássemos nossas mentes de encantos metafísicos. Ou ainda, se ela fosse entendida simplesmente como um dispositivo teórico independente. Mas se a condição de uma identidade multidimensional for uma característica historicamente datada, fruto de determinado conjunto de mentalidades e visões específicas, então, o próprio estabelecimento aceitável dessa visão depende de uma exploração profunda das condições peculiares que a permitiram.

Essa conclusão não proporciona uma objeção direta a qualquer questão substantiva que uma determinada teoria política possa vir a defender, porque ela é essencialmente ontológica. Ela argumenta, contudo, que a relutância em reconhecer a *questão ontológica* pode distorcer o debate e encobrir dilemas reais no que se refere aos bens. Se esse raciocínio é correto, a *imparcialidade liberal* – capaz de congrega os dispositivos teóricos restritivos discutidos acima – não é o resultado da não adoção de nenhuma doutrina do bem, ela é, sim, resultado de uma determinada configuração valorativa, isto é, de um determinado arranjo de bens constitutivos, que historicamente permitiram a emergência de um ideal de tolerância entre diversas visões do bem admissíveis, embora não certamente todas as visões do bem possíveis. Sem dúvida isso é um rebento comum em que as fontes do individualismo da dignidade e do individualismo da autenticidade confluem: a dignidade da pessoa humana se encontra na sua capacidade de escolher a vida que ela deseja viver, a razão autônoma rejeita a heteronomia e requer, ainda, que o indivíduo seja responsável por suas escolhas; por outro lado, a exploração de nossa natureza interior revela nossa originalidade própria e irrepetível, a autorrealização depende, assim, da liberdade e do autocultivo que nos proporciona viver essa *originalidade*. Logo, nestas circunstâncias, o arranjo político tinha de fornecer as imunidades e recursos necessários para realização destas demandas e se manter afastado

da interferência direta, tanto quanto possível, nas escolhas individuais sobre o curso da vida.

Há, ainda, outra questão significativa no problema da demarcação: a *indeterminação* da identidade. Por questão da *indeterminação* me refiro ao fato que Taylor pontua em *A Política do Reconhecimento*:

“O que surgiu com a era moderna não foi a necessidade de reconhecimento, mas as condições em que a tentativa de ser reconhecido pode malograr. Eis porque essa necessidade é agora reconhecida pela primeira vez. Em épocas pré-modernas, as pessoas não falam de “identidade” nem de “reconhecimento” – não porque não tivessem o que chamamos de identidades ou porque estas não dependessem de reconhecimento, mas porque estas eram demasiado sem problemas para ser tematizadas em si”²¹⁶.

O processo que culmina na indeterminação da identidade afina-se com a revolução cultural que debelou as hierarquias sociais baseadas na honra, que tinham sua justificativa sustentada em alguma ordenação hierárquica do mundo. Mas também foi resultado da insurgente noção de *identidade individualizada*, aquela que determina minha fidelidade para comigo mesmo, e a necessidade de ser fiel a mim na realização de tudo aquilo que posso ser. No período imediatamente anterior, o que chamamos de identidade era fixado ou definido pela própria ordem hierárquica, religiosa, tradicional ou o que quer que seja. Nossa posição no conjunto desse contexto era *determinada* ou, como quer Taylor, derivada socialmente. Onde quer que tenhamos nascido, ou como nascemos numa configuração social deste tipo, já *apontava* nosso lugar social. Isso não quer dizer que as pessoas não poderiam se insurgir quanto a certo “destino” preordenado, como de fato se insurgiram por vezes. Contudo, a missão de construir uma identidade a partir do *zero* não se apresentava de forma inteiramente completa. A faculdade de trilhar um caminho original, e mais, um caminho original para cada uma das diferentes esferas da vida – um processo tão bem explicado por Max Weber – seja no âmbito familiar, econômico,

²¹⁶ TAYLOR, C. *A política do reconhecimento. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 248.

político, erótico, estético, que ainda assim requeresse uma transfiguração em alguma unidade de sentido possível, é uma possibilidade apresentada apenas aos modernos, com todas as vicissitudes que isso poderia trazer.

Mas aqui, cabe um esclarecimento adicional. Poderia se concluir que a emergência de uma *identidade individualizada* obstaria uma forma de vida *heterônoma*, por exemplo, ou formas de boa vida informadas por alguma *tradição*. Se isso fosse verdade e os ímpetus da dignidade e autenticidade tornassem formas de vida baseadas em fontes não imediatamente internalizadas (como Deus ou a natureza), talvez pudéssemos questionar fortemente a existência e/ou a amplitude de um efetivo pluralismo de concepções do bem. O caminho da interiorização dos bens e da ressonância pessoal, contudo, não precisa implicar o desenvolvimento *normativo* destes ideais, que de fato demandariam a condução da vida numa perspectiva consciente e refletida. O que se afirma aqui, num nível estritamente onto-histórico, é que a mudança da estrutura identitária, provocada pela modernidade, modificou nossa relação de *engajamento* com os bens, demandando, mesmo para fontes morais externas ou *tradicionais*, a *interiorização* e um elemento de *adesão individual*. Assim, não é o caso de dizer que nossa configuração valorativa não admite mais uma forma de vida socialmente derivada, e sim, que as fontes de bens externas não são mais determinadas por uma orientação de ordens transcendentis publicamente estabelecidas. Nesse caso, o indivíduo pode *optar* ou não por uma vida heterônoma, por exemplo, ancorada em alguma ordem maior, e essa condição só se apresentou em função da emergência da *individualização da identidade*. É claro que falamos desse aspecto em termos abstratos e ideais. Poderia se argumentar que no caso concreto, em que as pessoas nascem em comunidades religiosas tradicionais, nunca fora dado a tais pessoas qualquer possibilidade *efetiva* de *adesão* (ou não) a essa forma de vida. Mas o próprio fato de ser cada vez mais difícil para essas comunidades manterem intactas e *puras* suas concepções de boa vida, além do fato de necessitarem cada vez mais de se *retirarem do meio social amplo*, mostra como é difícil, nas condições modernas, manter afastados dos indivíduos as possibilidades de *escolhas* (interiorização e ressonância pessoal) de bens na construção de suas identidades. Assim, poderia se afirmar que a maior restrição que a configuração valorativa da modernidade impõe – que expressa um arranjo de diferentes visões sobre o bem – não se refere à possibilidade em

si de esposarmos certa concepção de boa vida, mas sim na forma e *atitude* que cada um precisa levar a cabo para poder sustentar uma visão do bem. A configuração típica da modernidade, na verdade, tornou mais exigentes os requisitos de *adesão* aos bens, e não propriamente, obstou a possibilidade de defesa de seus conteúdos. Essa característica da modernidade, certamente, reforça a indeterminação identitária.

Outro reforço a esse elemento provém do caráter dialógico da produção da identidade que nos referimos acima – o fato de que os seres humanos são animais que se auto-interpretam. Podemos relembrar sumariamente o que significa este caráter dialógico:

“Tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão. Para meus propósitos aqui, desejo tomar a linguagem no sentido amplo, cobrindo não só as palavras que falamos mas também outros modos de expressão por meio dos quais nos definimos, incluindo as “linguagens” da arte, do gesto, do amor etc. Mas aprendemos esses modos de expressão por meio de intercâmbios com outras pessoas. As pessoas não adquirem as linguagens de que precisam para se autodefinirem por si mesmas. Em vez disso, somos apresentados a essas linguagens por meio da interação com outras pessoas que têm importância para nós – aquilo que G. H. Mead denominava “outros significativos”. A gênese do espírito humano é, nesse sentido, não monológica, não algo que cada pessoa realiza por si mesma, mas dialógica”²¹⁷.

Falávamos do fato de que no período pré-moderno a identidade era fartamente definida pela ordenação transcendente publicamente acessível, mas agora, no contexto moderno, podemos vislumbrar como o elemento dialógico se torna ainda mais decisivo, justamente pelos elementos da interiorização e ressonância pessoal para a adesão aos bens. Antes, a identidade era algo que se construía a partir de uma referência prefixada e

²¹⁷ TAYLOR, C. *A política do reconhecimento*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 246.

socialmente derivada; as estruturas, práticas e linguagens, o *habitus*, eram *normalizados*. Quero expressar por isso, não o fato de que elas eram imutáveis e inquestionáveis – embora em um sentido limitado isso pudesse ser dito –, mas que a estrutura social e da identidade tinha de ser ordenada segundo um critério *externo* de referência *significativo*, alguma ordem maior (a sociedade, a religião, a *polis*, a comunidade, a tribo, a lei divina, o cosmos, o espírito) capaz de prover critérios de ação (em termos de correção, pertinência, moralidade, justiça e assim por diante) para todas as questões da vida. A condição moderna, como sabido, é peculiar nisso, nenhuma ordem pode ser admitida como capaz de prover significados para todas as pessoas e para todas as dimensões da vida. E essa específica condição permitiu à modernidade configurar uma constelação moral não plenamente harmônica em que, nas diferentes esferas da vida agora demarcáveis, diversos e concorrentes bens se apresentam como ambivalentemente válidos e atrativos, por um lado, perversos e perigosos por outro. Sob a condição indispensável da construção dialógica do *self*, o indivíduo, em meio a essa fraturada configuração, tem de *negociar* por meio do intercâmbio com os outros a construção de sua identidade, pois agora não existe derivação social publicamente impositiva. A indeterminação da identidade é radicalizada, porque antes era uma possibilidade legítima e *normalizada* a definição socialmente derivada; agora, o próprio fato da identidade permanecer determinada por alguma ordem transcendente já se constitui uma questão de *escolha*. Dado que a modernidade tornou a relação entre identidade multifacetada/indeterminada e pluralismo de bens ainda mais complexa, porque depositou a vinculação entre identidade e bem quase inteiramente sobre os ombros do indivíduo, o problema da demarcação, na ótica da teoria tayloriana, não poderia ser resolvido a partir de um recorte que justamente objetivasse evitar lidar com as questões ontológicas.

Mas nossa ânsia pela harmonização, talvez uma reminiscência inadmitida da antiga necessidade de uma ordem significativa do mundo, nos faz tomar estratégias teóricas, que segundo Taylor, contribuem para mutilação dos bens. É acompanhando isso que Taylor fala de algumas destas posturas teóricas como “*a melhor forma de conviver com*”, mas não de evitar esses dilemas²¹⁸. A estratégia, em geral, passa a ser negar a

²¹⁸ Ibid., p. 662.

validade de alguns desses bens pela afirmação ou uma leitura estreita da modernidade, ou ainda, pretender levar a cabo a construção de uma justificativa que independa quase inteiramente dos bens. Parece claro que nenhuma dessas abordagens responde ao requisito da ressonância pessoal, intimamente ligado ao princípio da indeterminação da identidade do qual falávamos. Estas estratégias teóricas restritivas podem responder, segundo Taylor, relativamente bem aos seguintes pontos: 1) nas condições modernas é possível empreender uma tentativa de conhecer o mundo como algo objetificado, com a ausência de termos significativos para nós – uma percepção do conhecimento inteiramente legítima e inegavelmente eficaz ante aos desenvolvimentos advindos da revolução das ciências naturais; 2) no campo moral, admitimos que a razão prática pode empreender uma tentativa de determinar o que é certo ou *obrigatório* fazer; 3) são admitidas até as explorações estritamente *pessoais* da integridade e autenticidade expressiva do sujeito; mas não restou espaço para “*exploração da ordem em que somos situados como um **lócus** de fontes morais*”²¹⁹. O que escapa é característica da ressonância pessoal que impele o sujeito a construir para si, e dentro dele, ordens inseparavelmente conectadas a uma visão pessoal, a partir de fontes morais que estão fora dele.

Podemos agora regressar aos pontos de discordância de Taylor em relação ao empreendimento mais típico do liberalismo igualitários. Refiro-me à discordância de Taylor de dois recortes específicos ao qual já nos referimos: 1) daquele que permite, no plano teórico, uma separação do político das demais esferas da vida social; 2) daquele que permite ao arranjo político não depender de debates aprofundados sobre a identidade, a comunidade e/ou os bens primários.

Permitam-me inverter a ordem de argumentação. Se o trato da identidade moderna redundava num quadro tão complexo, a questão das esferas da vida do indivíduo como critério de demarcação, ainda que num plano metodológico, não pode ser resolvido tão facilmente com uma descrição magra do bem. Em primeiro lugar isso parece tornar a questão da justificação mais difícil. Não que o liberalismo igualitário em função de sua defesa do procedimentalismo neutro termine por não poder usar dos recursos morais que o constituem. Essa talvez seja uma afirmação exagerada, com a qual o liberalismo

²¹⁹ Ibid., p. 651.

igualitário certamente saberá lidar, afirmando que sua concepção é fundamentalmente sustentada na substantividade da igualdade. Mas sem dúvida a blindagem excessiva fornecida em relação à suposta prioridade do justo sobre o bem embaralha certas questões que, não fosse o caso, seriam plenamente legítimas. Assim, quando lemos o primeiro Rawls, a sensação é estarmos diante de uma procura não vinculada a contextos históricos, nem fundamentada segundo bens que buscamos, “Dos” princípios da justiça. O segundo Rawls fora mais exato ao dimensionar a questão dos princípios de justiça para sociedades democráticas regidas por um regime constitucional em que consideramos as pessoas como livres e iguais. Agora, *“O objetivo é desenvolver uma concepção política e social de justiça que se harmonize com as convicções e tradições mais arraigadas do Estado democrático moderno”*²²⁰. Mas seu temor por cair na discussão metafísica, sua relutância em enfrentar a questão dos bens de forma densa, deixa um flanco aberto para o tipo de crítica elaborada por Perry Anderson:

“ (...) o liberalismo político, que se supõe exclua a visão metafísica, se apóia (...) numa “concepção de pessoa” (...) Trata-se de uma figura dotada de “dois poderes morais” (e somente dois): a capacidade de ter um sentido de “justiça” como aquilo que é razoável, e de uma idéia do que é “bom” como o que é “racional”, que juntos tornam possível uma sociedade que se concebe como “cooperação justa”. E onde Rawls encontra esta pessoa? Ele confessa: “em nenhuma descrição da natureza humana oferecida pela ciência natural ou pela teoria social”. Ao contrário, trata-se de uma “concepção normativa”. Então, de onde vêm as normas? Não vêm de nenhuma doutrina filosófica compreensiva, mas das “verdades simples hoje amplamente aceitas ou disponíveis aos cidadãos em geral”. O que garante essas verdades? Elas são as “concepções de pessoa e da cooperação social que têm maior probabilidade de serem aceitas pela cultura pública de uma sociedade democrática”. Em outras palavras, onde antigas doutrinas

²²⁰ RAWLS, J. *Political Liberalism*. Nova York, 1993, p. 368, citado em ANDERSON, P. *Uma Teoria da Injustiça. Afinidades Seletivas*. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 356.

fundavam suas idéias de identidade ou valor em argumentos orientados por princípios, a nova orientação apela apenas para o *status quo* de nossa cultura democrática (...)"²²¹.

O que é extremamente difícil de aceitar é que as intuições e “verdades simples e evidentes aceitas pelos cidadãos em geral”, ou ainda, uma lista de bens primários no registro de uma concepção restrita, sejam suficientes para a construção de um edifício teórico tão sofisticado e, ao mesmo tempo, tão poderoso do ponto de vista normativo, mesmo quando referido apenas à justiça básica. Para ser mais claro, sob o risco de cometer um exagero, embora a teoria da justiça como equidade pretenda responder ao fato do pluralismo, proporcionando uma justificativa moralmente aceitável para um arranjo político que distribuisse equitativamente recursos sociais e permitisse a cada um dos indivíduos perseguir seus respectivos planos de vida, Rawls não replica todas as consequências do pluralismo para a construção de sua teoria, que permanece, nesse sentido, *anestesiando* – embora não propriamente negando – a extensão de determinados bens. O preço de se evitar uma discussão controversa sobre a identidade e um conceito de *pessoa* é assumir alguma noção implícita e não problematizada destes elementos. Nossa estrutura identitária, bem como as concepções componentes de nossa cultura política, não parecem ser tão homogêneos e não problemáticos para figurar como um ancoradouro seguro para promoção do equilíbrio reflexivo que Rawls pretende alcançar. Se *acordos razoáveis* são admitidos, é somente no curso de um desenvolvimento histórico complexo em que determinadas combinações de bens lograram êxito em lugar de outras. Isso significa que essa seletividade entre os bens seja definitiva e universal? Isso significa que os demais bens que foram parcialmente preteridos sejam inerentemente não-valiosos? Creio que a resposta de Taylor seria que não. A crítica, nesse sentido, parece ser direcionada não para qualquer disposição normativas, e sim, para a influência de uma metaética que o autor canadense julga ser equivocada, justamente em função do fato de tentar se autojustificar na parcial ausência do bem, facilitando certo tipo de rejeição seletiva principiológica.

²²¹ ANDERSON, P. *Uma Teoria da Injustiça. Afinidades Seletivas*. São Paulo: Boitempo, 2002, pp. 351-352.

“(...) ao apresentar uma concepção procedimental do certo, por meio da qual o que devemos fazer pode ser gerado por algum procedimento canônico, ela justifica a idéia de que aquilo que leva a uma resposta errada deve ser um princípio falso. É fácil tirar a conclusão apressada de que, seja o que for que tenha gerado uma má ação, deve ser algo ruim (assim, o nacionalismo deve ser ruim por causa de Hitler, a ética comunitária por causa de Pol Pot, uma rejeição da sociedade instrumental por causa da política de Pound e Eliot, e assim por diante). O que ela perde de vista é que pode haver dilemas genuínos aqui, que levar determinado bem até o fim pode ser catastrófico, não por não se tratar de um bem, mas porque existem outros que não podem ser sacrificados sem gerar mal”²²².

O quanto dessa metaética pode de fato deve ser imputada ao empreendimento teórico do liberalismo igualitário é uma questão controversa. Ainda que o liberalismo igualitário possa objetar, dizendo não estar comprometido com esse arranjo metateórico, não se pode negar que ele exerce uma influência importante.

Seja como for, o que nos interessa destacar é que, para Taylor, não há embargo à preocupação do liberalismo igualitário em tentar erigir um consenso mínimo para fundação da autoridade política legítima, que seja pouco exigente com relação a esferas da vida individual. Esse é sem dúvida um pressuposto essencial do pluralismo. Nem, por outro lado, Taylor contesta que a *prática política* exija doses importantes do ideal procedimental na neutralização de bens num contexto *deliberativo*²²³. Mas para fazer jus

²²² TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 642.

²²³ Taylor é bastante breve nesta questão e talvez fosse melhor ter dedicado um pouco mais de tempo nesta discussão reduzida à nota n. 60 da terceira seção da primeira parte de *As Fontes do Self* (pp. 119-120), reproduzida aqui: “(...) Uma influente tendência do pensamento contemporâneo tem sido a aplicação desse movimento procedimental à teoria política, enquanto distinta da ética, para tentar desenvolver normas de justiça ou lealdade social, normas que governem as ações coercitivas das autoridades políticas (...) Isso é obviamente uma questão distinta da que discuto nesta seção, embora, evidentemente, essas doutrinas políticas sejam influenciadas por concepções procedimentais de moral; e ambas as questões se desenvolveram juntas desde Hobbes e Grócio. Mas é bem possível ser enfaticamente a favor de uma moralidade baseada numa noção do bem, porém inclinar-se para alguma fórmula procedimental quando se trata dos princípios da política. Há muito a dizer em favor disso, precisamente em benefício de certos bens substantivos, por exemplo a liberdade e o respeito pela

inteiramente a esses pressupostos, o liberalismo também necessita problematizar a indeterminação inerente à identidade, que também se manifesta na esfera política. E tem que se permitir enfrentar a questão do bem, que se relaciona intimamente com a identidade, num registro *denso*. A motivação moral não pode ficar restrita a uma formulação mais ou menos genérica do imperativo categórico: “*o desejo de ser capaz de justificar as próprias ações a outros por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar*”²²⁴. Não é o ímpeto de justificar determinadas posições sob uma perspectiva que seja acessível e aferível para a razão pública, numa perspectiva de neutralidade quanto às questões substantivas, que faz com que as pessoas tendam a ir longe no combate a ações ou situações não injustificáveis. O que efetivamente faz as pessoas irem mais longe nesse sentimento de desconformidade é alguma noção (forte) do(s) bem(ns) que elas precisam apresentar de maneira articulada. Quando as pessoas se sentem feridas naquilo que valorizam é que se esforçam por tornar mais claros, palpáveis e aceitáveis a visão do(s) bem(ns) que cada uma delas tem. Por outro lado, se os bens que conformam nosso arranjo político são cada vez mais anestesiados ou expressos numa forma magra, por um pressuposto metateórico, será cada vez mais difícil às pessoas acessarem essas ricas noções de legitimidade e as articularem na exigente forma da razão pública. Nesse contexto, é provável que simplesmente desistam de fazê-lo, o que enfraquece a cultura política pública *implícita* que sustenta esse acordo razoável. É daqui o gancho de Taylor para o problema da *alienação*, ao qual nos referimos acima. Aparentemente, o liberalismo igualitário não vislumbra a possibilidade de seu círculo virtuoso se inverter.

Se hoje estamos em condição de afirmar algum compromisso unívoco em termos de *justiça básica* é porque fomos capazes de chegar a algum *acordo razoável* quanto a certa *configuração de bens*, de articulá-la e de *distingui-la qualitativamente*. É nesse

dignidade de todos os participantes. As normas procedimentais têm sido por certo uma das armas cruciais da democracia liberal. Na obra do próprio Rousseau, muitas vezes considerado o pai da “democracia totalitária” (J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Gollancz, 1952), os requisitos procedimentais – a deliberação comum, a participação de todos – têm oferecido a resistência mais forte contra a perigosa arremetida unanimista “jacobina” de seu pensamento. Se, no final, não posso propriamente concordar com algumas dessas visões procedimentais enquanto a definição suficiente dos princípios da democracia liberal, não é por eu não ver sua força. A questão política é, efetivamente, bem distinta da relativa à natureza da teoria moral”.

²²⁴ SCANLON, T. *Contractualism and Utilitarianism*. SEN, A., WILLIAMS, B (orgs.), **Utilitarianism and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 116 citado em VITA, A. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 183.

sentido, e não com qualquer pretensão de afirmação ou promoção pelo Estado de uma doutrina específica, que Taylor dirá que o bem, neste caso, será sempre prioritário em relação ao justo (porque o conforma). Se compreendo o sugerido, essa configuração de bens da qual fala Taylor deve ser constantemente revisitada e reenfrentada para que continue ativamente animando nossa concepção do que é uma *boa sociedade* ou *uma sociedade bem-ordenada*.

É bem possível que Taylor concorde com quase todas as posições normativas argumentadas pelo liberalismo igualitário. Evidências disso são as afinidades relativas ao tipo de razão prática *imane*nte, aos requisitos próprios de legitimação pela razão pública²²⁵ ou à justiça distributiva²²⁶. Mas há, evidentemente, uma legítima diferença que reside sobre a questão da prioridade do justo sobre o bem, que altera especificamente a *estratégia de defesa e abordagem* dos dilemas políticos da sociedade – considero que no essencial as diferenças normativas derivam deste ponto. A investigação ontológica e o percurso genealógico da formação da identidade impelem Taylor a defender e tratar o liberalismo como um credo de luta. Tentei mostrar anteriormente como isso não redundaria necessariamente numa noção abrangente do bem (no sentido rawlsiano), principalmente pelo fato da questão *deliberativa* estar aberta. Por outro lado, o tratamento do liberalismo como tal não fecha questão sobre possibilidades de escolha de planos de vida para o indivíduo, muito ao contrário, o imperativo parece ser o exato oposto: a condição de ressonância pessoal, a qual está adstrita à identidade, requer que essa escolha seja legitimamente nossa. Taylor prefere defender o liberalismo, enquanto visão mais ou menos coerente resultante de poderosos ideais morais, como sendo o melhor arranjo político que podemos chegar em relação a certo tipo de sociedade possível, animada por uma configuração de bens disponíveis. A estabilidade de certas características essenciais desse regime, como a neutralidade estatal, mas também nossa visão republicana, nossa identidade nacional e nossa linguagem dos direitos, estão visceralmente conectadas à capacidade de articular os bens que permitiram a essas noções tomarem vida, inclusive vida institucional, mesmo quando nos referimos aos seus aspectos mais estruturais. A repercussão imediata desta diferença se manifesta em termos de estratégia teórica e na

²²⁵ Ver TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

²²⁶ TAYLOR, C. *The nature and scope of distributive justice*. **Philosophy and The Human Sciences**. **Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

discussão de qual é a melhor delas. Certamente, nesse caso, Taylor irá argumentar que não é irrelevante inserir as questões pertinentes à identidade e à comunidade no debate sobre a justiça. Embora me sinta bastante atraído pela visão tayloriana, não sou capaz – e creio que o próprio Taylor não tenha oferecido argumentos definitivos nesse sentido – de *provar*, se é que essa questão está propriamente adstrita à prova, que a articulação densa de bens, em termos metateóricos e no referente à justificação teórica, seja a melhor opção. Por outro lado, não creio que os argumentos providos pelo liberalismo igualitário tenham sido também capazes de dispensar completamente essa alternativa. Assim, fazendo jus a um objetivo mais modesto, o argumento que de fato a identidade e a articulação densa dos bens são irrelevantes para justificação do regime político liberal é uma tarefa ainda a ser levada devidamente em conta.

Tratemos agora do problema da demarcação com referência às esferas de vidas individuais. O que discutimos acima parece supor que Taylor tem reservas ao tipo de experimentação contratualista em que o *eu* deve figurar em condições *simplificadas*. Esse protesto é claramente verdadeiro no caso de um contratualismo de tipo atomista, como quer Taylor, do qual Nozick parece ser a expressão mais bem acabada. No caso de Rawls, e pelas peculiaridades intrínsecas de sua teoria isso, é no mínimo ambíguo. Dado o que Taylor diz sobre Sandel e sua crítica a Rawls em *Propósitos Entrelaçados*, aparentemente há um nível de concordância quanto a esse ponto, mas ele não parece expressamente claro. Junta-se a isso a argumentação liberal de que o *eu* da experimentação contratual não é a concepção de pessoa sustentada pelo liberalismo. Então a crítica de Sandel teria sido proposta no contexto de uma interpretação equívoca da obra de Rawls. Há controvérsias em demasia sobrepostas nesse caso, o que dificulta muito a apreciação dos pontos de vista envolvidos. Mas, ainda assim, mesmo que fosse possível dispensarmos a questão contratualista, subsistiria uma crítica de Taylor à noção de pessoa – especificamente quanto ao critério de demarcação – endossada pelo liberalismo igualitário rawlsiano?

Aparentemente a resposta é afirmativa. A concepção política de pessoa no caso do contratualismo rawlsiano, pressupõe, como bem anota Álvaro de Vita, um *eu dividido*.

“Supõe-se que as pessoas sejam capazes de agir de forma auto-interessada no mercado, e a partir de razões relativas ao agente em suas vidas privadas, ao mesmo tempo que, na condição de cidadãos, dão apoio a instituições sociais que objetivam realizar a visão do bem comum”²²⁷.

Portanto, a exigência de que nos pensemos como pessoas livres e iguais é dirigida unicamente ao âmbito político da pessoa. Quanto às demais esferas, fica ao nosso exclusivo critério todas as demais *escolhas* quanto ao tipo de vida que queremos levar. Isso evita que o liberalismo igualitário tenha que se adensar numa discussão dos valores referidos ao indivíduo – a autonomia, por exemplo – que redundaria em alguma concepção controversa do *eu*. Mas na ótica de Taylor isso parece ferir a integralidade da orientação do *self* e do bem no espaço moral. De alguma forma, a pressuposição de que o *eu* possa ficar sobremodo dividido é algo problemático. É claro que podemos e frequentemente separamos aspectos de nossa identidade. A pergunta “Quem eu sou?” pode contextualmente dizer: sou pai, cristão, liberal, ateu, professor e assim por diante.

“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”²²⁸.

Mas se é verdadeira a ligação inextrincável que Taylor quer propor entre identidade e bem, de forma que a resposta a todas estas perguntas se conecte à maneira como me vejo localizado num espaço de indagações em relação a bens e a outros interlocutores, nossa condição como *agentes situados*, exige que se estabeleça uma **única posição** no espaço de orientação no tempo, ainda que os eixos dimensionais que me posicionem possam ser diferentes. Isso requer certa integralidade do *self* – que é sempre relativa – quanto à sua condição de agente. Resta saber se essa exigência *situacional* no

²²⁷ VITA, A. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 268.

²²⁸ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 44.

mapa moral não restringe em demasia as possibilidades de escolhas individuais em relação aos bens disponíveis.

Permitam-me continuar com a metáfora espacial que também é a predileta de Taylor. Quando falamos da identidade socialmente derivada – firmada em fontes morais externas não interiorizadas –, concluímos que ela era demasiadamente não problemática para se afigurar como uma questão legítima para os antigos. Taylor diria que as questões sobre identidade que formulamos em nossos dias seriam completamente ininteligíveis para o imaginário social de outra época. A identidade era não problemática porque a posição de um determinado indivíduo nesse espaço de orientações era ancorada numa visão de ordem significativa (pública) em que não estavam plenamente disponíveis distinções com relação às dimensões da vida. Em termos de espaço de orientação, nossa identidade nesse registro é marcada por uma *unidimensionalidade*. Nesse caso, sequer poderíamos pensar num mapa gráfico, porque mesmo nele nossa posição é determinada pelo menos por dois eixos, norte-sul/leste-oeste. Mas a modernidade implodiu a possibilidade de uma ordem significativa publicamente imponível. Estamos numa condição em que houve uma multiplicação das dimensões possíveis e, ainda que se pudesse argumentar por uma possível posição inicial ao nascer, somos todos demandados a seguir um caminho de *escolhas* – esse o princípio da indeterminação. Elas obviamente são dadas num certo contexto e negociadas com interlocutores significativos, certamente limitando minha trajetória. Nem todos os significados estão constantemente e ao mesmo tempo disponíveis, mas isso não reduz as possibilidades de escolha e adesão. O mapa de orientação resultante desse processo é pluridimensional. Cabem nele tantas indagações sobre bens quanto é possível se fazer, mas permanece verdadeiro que, quaisquer que sejam minhas respostas, elas não são completamente independentes porque não posso me colocar em mais de **um plano** ao mesmo tempo. Mas isso também significa que a resposta dada em uma dimensão não precisa necessariamente acompanhar sua localização *ótima*, vale dizer, não preciso responder uma indagação específica de forma a fazer com que seu *valor* determine todas as demais respostas às outras perguntas que informam minha posição no mapa moral (creio que essa circunstância é que define de forma mais plena a idéia de viver segundo uma única visão coerente do [um] bem). Como agente

corporificado, estou sempre em um lugar, por mais variadas que sejam as dimensões que especificam minha posição. É por isso que a tarefa de articulação completa é impossível.

“(...) isso significa que nossa identidade, definida pelo que quer que nos forneça nossa orientação fundamental, é na verdade complexa e multifacetada. Somos todos moldados pelo que julgamos compromissos universalmente válidos (ser católico ou anarquista, em meu exemplo acima), bem como por aquilo que compreendemos como identificações particulares (ser armênio ou nativo de Quebec). Muitas vezes declaramos nossa identidade como definida por apenas um desses elementos, por ser isso o que se destaca em nossa vida ou o que está posto em questão. Na verdade, contudo, nossa identidade é mais profunda e mais multiforme que qualquer de nossas possíveis articulações dela”²²⁹.

É por isso que Taylor insiste no fato de que não se pode pretender articular completamente todas essas *distinções qualitativas* que nada mais são do que as coordenadas que definem a posição do *self* no espaço moral. Contudo, isso não é o mesmo que dizer que as pessoas passem sem essa articulação, sobretudo porque, ainda que não sejam capazes de defini-las em termos articulados, elas continuam agindo segundo o sentido dado por essas distinções.

“Poderíamos concluir do fato de algumas pessoas operarem sem uma configuração filosófica definida que elas, na verdade, não contam com configuração nenhuma. E isto seria totalmente falso (na realidade, afirmo que é sempre falso). Porque, tal como nossos guerreiros inarticulados, a vida dessas pessoas pode estar totalmente estruturada por distinções qualitativas extremamente importantes em torno das quais elas literalmente vivam e morram. Isso fica sobremodo evidente

²²⁹ Ibid., p. 46.

nas admoestações que elas lançam a suas próprias ações e às ações alheias”²³⁰.

Mas no que isso repercute para a discussão que seguíamos acima? A idéia do *eu dividido* é problemática porque ela não leva em conta a questão da *coordenação* das dimensões do *self*, o seu pressuposto mínimo de *corporificação*. É claro que as pessoas não irão dar o tempo todo respostas plenamente coerentes com uma única dimensão, o que chamei acima de ponto *ótimo* em relação a uma dimensão. Aliás, isso é bem pouco freqüente para a maioria das pessoas. Alguma dose de incompatibilidade ou incomensurabilidade sempre será encontrada nas respostas, justamente porque somos incapazes de nos articularmos plenamente, mas também porque não somos uma máquina de cálculo. Por outro lado, Taylor nos diz que um dos ímpetus morais distintivamente modernos é a capacidade de uma articulação transfigurativa, que possibilite criar uma ordem do ponto de vista pessoal a partir de orientações não necessariamente internas ao indivíduo, o que é derivado por Taylor das epifanias modernistas²³¹. Disso resulta o fato de que as respostas dadas na dimensão política, no que se refere a minha identidade, não são independentes de outras dimensões e de outros bens. Deixe-me tentar ilustrar isso com um exemplo hiperbólico. Suponhamos que ao perguntar para uma pessoa sobre o fato dela acreditar ou não em Deus, ou qual fosse sua religião, recebêssemos a resposta de que ela se definia como um *ateu-cristão*. A primeira indagação é a de saber se a resposta é algum tipo de piada, ou ironia. Mas se realmente detectássemos a tentativa de defender seriamente essa posição, concluiríamos que essa pessoa foi privada de alguma faculdade mental relativa à lógica básica. A não ser que se fosse capaz de contextualizar essa afirmação com algum outro critério distinto, tenderíamos a concluir que a pessoa capaz de respondê-la tem algum problema. Ninguém pode estar nestes *dois lugares* a um só tempo. Poderíamos aceitar uma história de conversão, ou ainda, uma desilusão religiosa profunda, mas o convívio destas duas definições é impossível. É claro que aqui estou trabalhando num mesmo eixo, numa mesma coordenada por assim dizer, o que torna a contradição muito mais evidente. Porém, é possível pensar num outro exemplo

²³⁰ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 37.

²³¹ Não pretendo reconstruir essa discussão. Ela é travada nos últimos três capítulos de *As Fontes do Self*.

bastante bizarro, como alguém se definir como um *judeu-nazista*. Ora, claramente aqui se trata de duas dimensões diferentes, mas mesmo assim, por circunstâncias óbvias, o próprio exemplo nos parece uma temeridade. Neste caso, vemos como a resposta a uma dimensão de orientação no espaço delimita a opção quanto às demais escolhas. No mundo real esses casos soariam sempre como patológicos. As contradições são bem mais sutis e muito mais aceitáveis, mas não se pode negar que alguma linha tem que ser traçada entre o aceitável na multidimensionalidade do *self*, que corrobora sua situação de indeterminação, e aquilo que de fato o *divide* numa forma que desrespeita suas condições de transcendentalidade.

O que isso nos indica? Que por mais *magra* que possa ser uma demarcação da concepção política de pessoa ela certamente se relaciona com essa integralidade do *self* que não pode ser contrariada. E mais do que isso, de que considerar as pessoas como livres e iguais e capazes de faculdades morais como razoabilidade e racionalidade determina muito do que o *self* pode ser nas demais dimensões.

O liberalismo igualitário poderá objetar que, seja qual for a pertinência da discussão acima, ela continua irrelevante, porque o requisito de razoabilidade para as doutrinas do bem já abarca o problema. Que o *consenso sobreposto* permite que as doutrinas razoáveis do bem aceitem os princípios de justiça por algum elemento interno a cada uma delas, a *razoabilidade*²³². Mas se a *razoabilidade* ela mesma depende de uma concepção de bem, como Taylor quer nos convencer, então, a relação entre identidade e bem não pode ser ignorada, ou pelo menos deve ser enfrentada como um problema. Contudo, há algo mais importante que isso. Se a reflexão acima é procedente, não estamos sequer falando de concepções abrangentes de bens que não sejam razoáveis, podemos falar de respostas a indagações específicas que não são possíveis numa determinada coordenação das dimensões. Isso quer dizer que, por mais que o liberalismo igualitário pretenda atingir um acordo razoável quanto à estrutura básica em que “*Os julgamentos de valor sobre os objetivos, as escolhas e as atividades que os indivíduos empenham-se em realizar em sua vida*”²³³ sejam excluídos do escopo do acordo, essa não é uma pretensão perfeitamente possível. As condições transcendentais não permitem

²³² RAWLS, J. *A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica*. **Justiça e Democracia**. AUDARD, C. (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 239-240.

²³³ VITA, A. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 274.

que qualquer arranjo mínimo que se faça na concepção política não determine, ainda que minimamente, as disponibilidades de escolhas individuais dos cidadãos em suas esferas privadas. Esse é o limite do normativo, ele esbarra nas condições ontológicas da identidade.

Isso quer dizer que a neutralidade do Estado quanto às concepções do bem não é *desejável*? Isso redundaria na desistência de um acordo razoável possível de convivência e nos dirige para agrupamentos comunitariamente referenciados, ao estilo *amigo-inimigo*, shmittiano? Absolutamente não. O objetivo é nos convencer de que a imparcialidade liberal opera com um limite ontológico importante e que não se pode fazer dela a única bandeira de defesa do arranjo político. Como quer Taylor, a imparcialidade também é um bem importante, talvez um especialmente essencial para responder às questões do pluralismo, mas como todos os outros bens, levada às suas últimas conseqüências, ela certamente proporcionará uma leitura seletiva.

De qualquer forma isso não resolve o problema da demarcação. A discussão aqui teve uma finalidade estritamente exploratória. Sua tentativa foi mais uma vez mostrar como uma discussão ontológica pode afetar disponibilidades normativas e por que não é uma afronta levantar questões de comunidade e identidade no contexto da teoria normativa. Se pudesse fornecer um enfoque pessoal sobre a questão sem o ônus de ser decisivo, diria que não podemos passar plenamente sem a demarcação. Parece ser uma demanda das condições do pluralismo moderno, principalmente quando enfrentamos o campo do político: das associações não voluntárias e coercivas em relação ao indivíduo. Afigura-se impossível construir a autoridade política sobre este *self* totalmente integrado. Isso porque já não podemos encontrar ordens significativas em lugar algum que se afigurem unânimes para fundar a autoridade. A revolução da subjetividade nos deu todas as ferramentas para debelar as cosmologias tradicionalmente instituídas, mas nos deixou desamparados para colocar algo em seu lugar, para reconstruirmos alguma *eticidade*²³⁴. Tentar restringir ao máximo a intragabilidade de disputas sem fim sobre quase todos os assuntos foi a única saída residual para tentar fundar uma autoridade política *consentida*. As teorias políticas contemporâneas têm de lidar o tempo todo com a demarcação, que é a

²³⁴ Taylor nos proporciona uma discussão sobre esse tópico em *Hegel e a Sociedade moderna*, especialmente no capítulo 2.

tentativa de prover algum tipo de *mínimo múltiplo comum*. Tentei ilustrar a tentativa rawlsiana de lidar com o problema, sem a pretensão de ser plenamente exato. Habermas, em outro registro, aborda o mesmo tema nos falando de sua “*concepção procedimental do direito, segundo a qual o processo democrático pode assegurar a um só tempo a autonomia privada e pública*”²³⁵ (sem ênfase no original). E Taylor?

Nesse ponto o autor canadense é bastante ambíguo. Certamente a razão pública figura também em Taylor como essencial neste ponto – um recurso kantiano que parece ser extensível à maioria dos autores. Obviamente que o contexto intrinsecamente intersubjetivo que ecoa de sua teoria altera critérios importantes no estabelecimento deste artifício. Taylor, contudo, não é completamente coerente. Por vezes, alguns de seus textos – em especial *A política do reconhecimento* – parecem ignorar o problema como um todo. A influência romântica no pensamento tayloriano se aflora bastante evidente nesse sentido, e ele é capaz de transferir o conceito de articulação de bens da esfera individual diretamente para a coletiva sem maiores aprofundamentos quanto às possíveis inconsistências que essa transferência poderia trazer. A autenticidade é tomada como nos românticos: ela vale para indivíduos, mas também para grupos minoritários e até nações. Não deixo de notar nisso uma contradição importante entre certas posições políticas de Taylor – não tanto como teórico – que são exibidas em seus textos mais propriamente *normativos* e algumas conseqüências de sua ontologia. Mais propriamente, não está claro como o conceito de articulação, que tem forte referência *pessoal*, pode ser transportado para o âmbito coletivo sem maiores problemas, como se fosse admitido a entidades coletivas *personificarem-se* e adquirirem atributos peculiares de *pessoas*. De qualquer maneira, penso que a teoria tayloriana não está destinada a cometer esse possível equívoco.

ÉTICA DA RESPONSABILIDADE X ÉTICA DA AUTENTICIDADE

Sugeri anteriormente que uma comparação sistemática entre as teorias de Weber e Taylor, principalmente no concernente a interpretação da modernidade seria proveitosa. Não posso fazê-lo aqui por razões óbvias, mas permitam-me propor uma comparação

²³⁵ HABERMAS, J. *A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. A Inclusão do Outro – estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 245.

limitada em alguns pontos que creio serem esclarecedores com relação ao debatido neste capítulo e também com referência a implicações políticas²³⁶.

Não são apenas os interesses temáticos que identificam os autores – principalmente a modernidade como um fenômeno cultural singular e o papel dos valores (ou bens como prefere Taylor) na conformação da ação –, a despeito de uma disparidade de método bastante razoável, algumas abordagens teóricas resultam em conclusões coincidentes. Dentre certas preocupações *programáticas* que contribuem para esse encontro, podemos citar, por exemplo, a recusa quanto a uma perspectiva excessivamente objetificada quanto a elementos valorativos ou significância cultural. Cada um deles a seu modo e tempo lutou contra perspectivas que tentassem reduzir a dimensão simbólica a alguma determinação naturalística. Podemos falar, ainda, da importância atribuída a valores (bens) e ao sentido: destacando em Weber a central figura do *profeta* como líder carismático capaz de efetivamente gerar significados novos no mundo; quanto a Taylor, podemos destacar seu contínuo esforço de coligar identidade e bem.

Taylor desenvolve o tema do *desencantamento* por um foco bastante distinto. Contrapondo-se à interpretação weberiana que segue o percurso do processo de racionalização e diferenciação, Taylor se apegua a um princípio culturalista fundamental que o dirige para a busca de novos imaginários sociais – também formulados em termos típico-ideais – conectados e relacionados ao processo de desenvolvimento macro da modernidade numa relação dialética. É por isso que Taylor sempre insiste que seu empreendimento não pretende prover uma explicação histórica, mas sim uma interpretação. Seja como for, ambos parecem chegar a uma conclusão similar sobre a condição moderna:

“O que é para cada homem singular o seu diabo e o seu deus depende de uma tomada última de posição; cada homem singular tem que

²³⁶ As observações que seguem são pautadas no texto de SCHLUCHTER, W. *Politeísmo dos Valores. A atualidade de Max Weber*. SOUZA, J. (org.). Brasília: Ed. UnB, 2000; e no artigo de RECKLING, F. *Interpreted Modernity. Weber and Taylor on Values and Modernity*. *European Journal of Social Theory* 4(2), 2001.

decidir o que seria, para ele, o deus ou o diabo. Isso vale para todas as esferas da vida”²³⁷.

A revolução da subjetividade, que em um é encarada especialmente pelo *desencantamento*, no outro pela *interiorização* – conceitos que, no entanto, têm uma relação de afinidade íntima -, faz com que a condução consciente da vida dependa da afirmação de certos valores, de sua hierarquização, nos termos de Taylor, de distinções qualitativas. A possibilidade de escolha entre valores pressupõe a substituição do *monoteísmo* das ordens tradicionais que conformavam toda a vida, por um *politeísmo* de forças impessoais que demandam constantemente um reconhecimento que não pode ser dado indiscriminadamente sem que gere profunda ambigüidade. Nisso reside a *inescapabilidade* do pluralismo: ainda que eu faça uma escolha *definitiva* sobre qualquer bem, esta escolha estará sempre “*acompanhada pela consciência de que também teria sido possível uma outra escolha*”²³⁸.

Esse ponto é importante para destacar uma lição elementar cujos críticos de Taylor nem sempre levam em conta. O interesse pelos conflitos de valores é um tema constitutivo das ciências sociais e sua abordagem, especialmente se amparada por certos pressupostos científicos mínimos, não precisa descambar no proselitismo de um ou outro sistema valorativo. Por outro lado, se é tão constitutivamente moderna a condição de um *politeísmo dos valores* parece problemático tentar relegar essa questão para um patamar de segunda ordem – mesmo em termos estritamente metodológicos – sem antes tentar *experimentá-lo*. Se disso procede algum sentido, creio que reforce o fato de que o objetivo de Taylor quanto ao percurso da identidade é, antes, um *mapeamento genealógico* das fontes, conteúdos, possibilidades e peculiaridades destes bens. Uma articulação densa deste conjunto, em princípio, não nos diz imediatamente que caminho tomar.

Contudo, isso certamente não nos pode permitir identificar Taylor com alguma modalidade de *decisionismo* na esfera política. Em face do que consideramos seus textos de matriz politicamente orientada, seria uma imagem grosseira argumentar que todo o

²³⁷ SCHLUCHTER, W. *Politeísmo dos Valores. A atualidade de Max Weber*. SOUZA, J. (org.). Brasília: Ed. UnB, 2000, p. 14.

²³⁸ *Ibid*, p. 17.

interesse de Taylor pelo romantismo, modernismo, ou ainda, sua tentativa de manter de pé certa esperança no teísmo como uma fonte moral legítima, não redundaria em qualquer orientação quanto a suas postulações políticas. É impossível não ver laços entre o problema do reconhecimento e seu interesse expressivista, bem como entre patriotismo, nacionalismo e romantismo – outros temas recorrentes. O exercício de articulação não objetiva apenas a autocompreensão. Como temos destacado ele produz consequências normativas e não só na conformação de disponibilidades possíveis. É nesse ponto que a comparação com Weber talvez seja elucidativa.

No caso de Weber, talvez fosse mais fácil e possível uma interpretação decisionista no que se refere à política. Não só a ética da responsabilidade, mas especialmente o fato de que a ciência não poderia responder à questão sobre o sentido que devemos tomar – na verdade nenhuma das esferas da vida pode. Mesmo assim, dado que a condição de conflito entre valores é constitutiva tanto das ciências humanas como da própria condição moderna do homem, teria que haver alguma ligação possível entre ciência e vida. Assim, como nos indica Schluchter, embora a ciência não pudesse nos fornecer *tudo* para responder nossas dúvidas sobre as *decisões últimas*, ela certamente teria algo a dizer sobre como conduzirmos conscientemente nossa vida.

“Primeiramente: ela nos fornece um “conhecimento empírico” que podemos usar tecnicamente para dominar o mundo natural como também social. Em segundo lugar: ela fornece um “conhecimento de valores” (*Weterwissen*) que nos ajuda a esclarecer nós mesmos e nosso lugar no mundo. Ela pode nos mostrar tudo que está em jogo numa escolha valorativa existencial”.²³⁹

O que Weber parece derivar da ciência com relação especificamente ao conhecimento dos valores é que, no mínimo, ele nos oferece uma perspectiva *racionalizada*. Se a ciência não nos diz nada sobre que caminho tomar, ela, pelo menos, nos é capaz de fornecer quais são os *custos* relativos de uma decisão, *qual o preço* que temos que pagar por uma escolha. O quadro do conflito valorativo passa a operar num

²³⁹ Ibid., p. 21.

plano racional. Isso coincide com o papel que Taylor atribui ao seu trabalho de *articulação*. Mas parece haver mais. Diferente de Weber, a linha divisória entre ciência (especificamente as ciências humanas) e vida parece ser muito mais tênue. Certamente diria que ela existe, mas difícil seria traçá-la. Quando o autor de *As Fontes do Self* insiste que o caráter distintivo dos seres humanos é o fato de serem animais que se *auto-interpretam*, apontado como um débito devido à tradição hermenêutica pós-heideggeriana²⁴⁰, Taylor transforma a *articulação* dos bens (valores) numa tarefa não apenas pertinente à ciência. Falamos de *graus* ou *tipos* de articulação diferentes, mas uma vez que a existência humana é marcada e constituída pela auto-interpretação, todos nós somos, em certa medida, *articuladores*.

“(...) our feelings always incorporate certain articulations; while just because they do so they open us on to a domain of imports which call for further articulations. The attempt to articulate further is potentially a life process. At each stage, what we feel is a function of what we have already articulated and evokes the puzzlement and perplexities which further understanding may unravel. But whether we want to take the challenge or not, whether we seek the truth or take refuge in illusion, our self-(mis)understanding shapes what we feel. This is the sense in which man is a self-interpreting animal”²⁴¹.

Ao retirar todas as consequências deste ponto de vista hermenêutico fundamental, aliada à influência da virada lingüística, adquirimos uma perspectiva em que linguagem e articulação são de fato constitutivas do mundo especificamente humano. O poder expressivo que somos dotados em função de uma linguagem que possui *dimensão semântica*²⁴² é capaz de criar *novos mundos*, reconfigurar nossas noções já conhecidas, enfim, fazer uso das infinitas possibilidades de novos significados que só a linguagem expressiva nos permite fazer. Esses elementos, portanto, não são características próprias

²⁴⁰ SMITH, N. *Taylor and the Hermeneutic Tradition*. Charles Taylor. ABBEY, R (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 30-32.

²⁴¹ TAYLOR, C. *Self-interpreting animals*. Human Agency and Language. Philosophical papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 65.

²⁴² Ver TAYLOR, C. *Heidegger, Linguagem e Ecologia*. Argumentos Filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000.

ou exclusivas das ciências, embora possivelmente as ciências humanas terão de partir deste ponto de vista hermenêutico para serem razoavelmente bem-sucedidas. Acima de tudo, tais características são específicas e constitutivas do homem e, portanto, da vida²⁴³.

Assim, além do sentido que Weber quer empregar à autocompreensão dos valores, qual seja, a de permitir vislumbrar o conflito dentro de um quadro racional, Taylor evoca duas funções adicionais para o que ele nomeia como *articulação*. Primeiro: se a articulação é uma dimensão inextrincável da vida humana, sua ausência completa significaria nossa total *desconexão* com o(s) bem(ns), o que, então, faria simplesmente cessar a própria condição humana²⁴⁴. Em sentido contrário, a articulação, portanto, é aquilo que nos conecta de forma mais profunda com os bens. Ao tornar os bens mais palpáveis e expressivos, a articulação permite que reforcemos nossa adesão com relação a tais bens mediante o melhor dimensionamento do alcance de seus significados possíveis. Embora não seja um resultado necessário do processo, a articulação reforça nosso compromisso com os ideais morais que são articulados. Sem embargo, porém, a articulação pode nos trazer uma relação diversa para com os bens em questão, esta a segunda função. A articulação pode nos mostrar que a maneira como determinado bem foi integrado em nosso imaginário social não é a sua única configuração possível. Nesse sentido, a partir da própria noção original do bem, posso fazer uso de uma crítica imanente para reconfigurá-lo. O percurso da articulação nesta hipótese não culmina na adesão direta a um bem, mas na sua transformação e reposicionamento. Por isso, ela inclui necessariamente uma dimensão crítica senão do bem em si, da maneira com que ele é *coordenado* numa dada configuração valorativa. No exemplo do próprio Taylor:

“We can’t see the development of technological society just in the light of an imperative of domination. Richer moral sources have fed it. But (...) these moral sources tend to get lost from view, precisely through the hardening of atomist and instrumentalist values. Retrieving them

²⁴³ Os bens podem ser também articulados na poesia, literatura, artes visuais e performáticas, música, religião. Um bom exemplo é: “A Bach cantata articulates a certain mode of Christian piety, in a way that cannot be substituted for by treatises on theology”. Citado em ABBEY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, p. 45.

²⁴⁴ Essa é uma conclusão a que chega o próprio Taylor. Ver TAYLOR, C. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 97.

might allow us to recover some balance, one in which technology would occupy another place in our lives than as an insistent, unreflected imperative”²⁴⁵.

A diferença que tentei apontar aqui entre Weber e Taylor repercute decisivamente na maneira com que cada um vislumbra o papel da autocompreensão da condição do *politeísmo dos valores* na condução da vida consciente. Começo por Weber.

Creio que todos ostentamos uma sensação ambígua com a *profecia* weberiana da modernidade. O que a torna particularmente interessante é que não temos muito do que discordar de Weber em relação aos traços fundamentais da vida moderna, tais como a contínua racionalização, diferenciação das esferas da vida social, individualização, a predominância da estrutura de poder racional-legal, a tendência de autonomização das burocracias, a economia de mercado etc.²⁴⁶. Contudo, um mundo totalmente mecanizado de homens sem almas e autômatos certamente não corresponde ao que se presenciou um século depois de sua obra. E por quê? O próprio Taylor tem uma resposta possível, o fato de que mesmo Weber, com sua profunda percepção do conflito inescapável entre bens, não foi capaz de adequar sua teoria social às possibilidades ulteriores de repercussão e desenvolvimento da corrente moderna rival ao naturalismo, o expressivismo.²⁴⁷ A abordagem da racionalização parece tê-lo conduzido para a inevitável prevalência da fonte *naturalista* da modernidade. Não que Weber não estivesse consciente do papel do expressivismo, mas em contraste com um processo de subjetivação radical, afirmação da vida cotidiana e desprendimento da razão, ele não vislumbrou lugar para as demandas, aparentemente irracionais, do expressivismo. O curioso é notar que isso redundou num tipo de *esperança* heróica da personalidade influenciada paradoxalmente pelo romantismo, de forma que os valores que nos servem de condução na vida pessoal tenham de estar combinados com uma perspectiva clara de seu aspecto consequencialista: eis a ética da responsabilidade.

²⁴⁵ ABBEY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, p. 46.

²⁴⁶ SOARES, L. *A racionalidade do “politicamente correto” ou: Weber errou porque estava certo. A atualidade de Max Weber*. SOUZA, J. (org.). Brasília: Ed. UnB, 2000, pp. 331-333.

²⁴⁷ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 653.

“A ética da responsabilidade é visceralmente tensional e conflituosa. A radical atualidade da fragmentária teoria ética weberiana parece residir, precisamente, na ênfase da dimensão relativista, tensional, de um compromisso precário que a ação ética, e política por extensão, tende a assumir no mundo moderno. Por um lado, temos o compromisso entre ética e mundo, entre dever e sucesso, entre moralidade e pragmatismo, de modo a superar o “paradoxo das conseqüências”, ou seja, as conseqüências não-intencionais da ação prática-moral de que foi vítima toda ética absoluta de princípios da história. Por outro lado, temos o compromisso entre afirmação radical da individualidade, da diferença, da heterogeneidade de perspectivas com princípio dialógico, e uma abertura mínima para a função esclarecedora da discussão racional”²⁴⁸.

A conclusão direta do trajeto da racionalização do mundo não poderia deixar a ordem dele intacta. O politeísmo dos valores de um mundo desencantado de forças impessoais não permitiria recuperar a integralidade moral perdida. Mas, fiel ao seu ponto de partida, Weber viu a transferência do conflito entre deuses de fora do mundo para dentro da personalidade do indivíduo. Esse, o reflexo daquele processo de racionalização e diferenciação das esferas da vida. Cabia ao indivíduo heróico através do autocultivo responder de forma consciente aos conflitos do mundo, cujos dilemas morais estavam agora *internalizados* dentro dele, para evitar o *parcelamento da alma* e *salvar o espírito*²⁴⁹. Nesse sentido, a autocompreensão do conflito de valores (bens) tem uma serventia irrecusável que conecta ciência e vida: se ela não fornece respostas às questões últimas, porque não existem respostas absolutamente verdadeiras, ela disponibiliza o componente irrecusável da consciência da ação ao homem vocacionado. É por isso que ética da responsabilidade, ao final, não pode se contrapor inteiramente a um componente de convicção.

²⁴⁸ SOUZA, J. *Acerca do lugar da moralidade na política: Weber, Habermas e a singularidade da cultura alemã. A atualidade de Max Weber*. SOUZA, J. (org.). Brasília: Ed. UnB, 2000, p. 55-56.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 85.

“Perturbo-me, ao contrário, muito profundamente diante da atitude de um homem maduro (...) que se sente, de fato e com toda a alma, responsável pelas conseqüências de seus atos e que, praticando a ética da responsabilidade, chega, em certo momento, a declarar: “Não posso agir de outro modo; me detenho aqui”. Tal atitude é autenticamente humana e é comovedora. Cada um de nós, que não tenha a alma completamente morta, poderá vir a se encontrar em tal situação. Vemos assim que a ética da convicção e a ética da responsabilidade não se contrapõem, mas se completam e, em conjunto, formam o homem autêntico (...)”²⁵⁰.

Contudo, não há instância de reconciliação possível, não há espaço para qualquer acordo mútuo, a saída é sempre no âmbito da personalidade heróica. A luta entre os deuses não permitiria esperança na integralidade. Daí Schluchter complementar:

“A discussão sobre valores, sem dúvida, não garante nem a verdade nem a retidão (*Richtigkeit*). Mas ela exige que as perguntas teóricas e as perguntas práticas sejam colocadas numa conexão intrínseca que tem que ser mediada por argumentos. Ainda mais, ela liga as escolhas existenciais com um processo de crítica, e assim acaba, pelo menos com um decisionismo desenfreado, pois ela contribuiu para a objetivação das escolhas existenciais, reconhecendo a importância do sujeito (...) Mas este caminho não leva a um novo monoteísmo, posto no lugar do politeísmo e da colisão de valores, para acabar com a crença em deuses variados a favor da “coisa única que é precisa”, pois a discussão valorativa não resolve conflitos entre valores. Ela não é uma instância de reconciliação”²⁵¹.

²⁵⁰ WEBER, M. *A política como vocação. Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1970, p. 122.

²⁵¹ SCHLUCHTER, W. *Politeísmo dos Valores. A atualidade de Max Weber*. SOUZA, J. (org.). Brasília: Ed. UnB, 2000, p. 44.

E Taylor? Os três últimos parágrafos nos apontam sua recusa em aceitar o dilema da mutilação como um destino inflexível. Mas ele não pode esperar valer-se da esperança que ele deposita na afirmação do divino no humano que se manifesta no teísmo judeo-cristão do qual é confessadamente um adepto. Essa é sua alternativa pessoal que obviamente não pode ser universalizada. Caso Taylor optasse por essa via, estaria repondo alguma forma de monoteísmo – não podemos descartar a possibilidade dessa ser sua pessoal esperança histórica – no lugar do inacabável conflito valorativo que se nos apresenta nas condições modernas. Porém, a discussão sobre os potenciais da autenticidade parece estar referenciada justamente na negativa da ordem providencial, que também era uma manifestação do teísmo judeo-cristão. E aqui o traço distintivo de uma exploração dos imaginários sociais insurgentes, o qual permitiu a incorporação mais precisa de fontes diversas da razão desprendida, parece permitir uma *vantagem* comparativa em relação à incorporação apenas normativa das correntes expressivistas por Weber. Vimos que de alguma forma essa história começa em Montaigne e termina no romantismo, mas é curioso notar que uma importante fonte dos potenciais da autenticidade foi desenvolvida, segundo Taylor, por um dos filhos mais ilustres daquilo que chamou de iluminismo radical – portanto, *naturalista*. O filósofo canadense atribui originalmente a Diderot e, principalmente, a Hume, uma tentativa inicial de estabelecer certo tipo de síntese entre naturalismo e expressivismo²⁵². Uma rota original e desviante em relação à corrente mais usual do naturalismo que não culminava no desprendimento, mas buscava alguma forma de libertação em que as forças da natureza e do desejo não fossem dispensadas.

“(...) também podemos explorar uma forma de ver nossas realizações normais como significativas mesmo num mundo não-providencial. O significado estaria simplesmente no fato de elas serem nossas, de os seres humanos não terem como evitar, em virtude da própria constituição delas, atribuir-lhes um significado, e de o caminho da

²⁵² Pode-se dizer que várias e diferentes tentativas de combinar as duas correntes foram implementadas. Taylor também atribui a Marx outro tipo de síntese como essa. Ver. *Hegel e Sociedade Moderna*, Capítulo III. O próprio Taylor, embora não tão expressamente, às vezes se vê às voltas de propor sua particular síntese destes dois ideais.

sabedoria envolver o reconhecimento e aceitação de nossa constituição normal”²⁵³.

Isso não destrói a possibilidade de um *significado* pleno do mundo moral, mas lhe embute a necessidade da ressonância pessoal. Esse elemento é central para a discussão sobre o modernismo que Taylor trava nos últimos capítulos de *As Fontes do Self*, especialmente sob o epíteto de *linguagens mais sutis*. As possibilidades de um caminho além do subjetivo, capaz de levar-nos a algum senso transpessoal depende, paradoxalmente, de uma interioridade. “(...) o poder epifânico das palavras não pode ser tratado como um fato acerca da ordem das coisas que se mantém não-mediado pelas obras da imaginação criativa”²⁵⁴. Então, a possibilidade de reconciliação ressurgue exatamente no processo expressivo, na capacidade de uma transfiguração transpessoal, mas ainda assim conectada a uma visão pessoal. É uma profunda transformação com relação aos tempos antigos das grandes cadeias do ser, mas não significa o destronamento completo das crenças. A visão trágica de Weber do conflito valorativo não deixa de nos dar uma visão de decadência dos deuses desencantados em disputa. A possibilidade mesma de sua profecia mais sombria depende de um esfacelamento completo do espírito e, se é a personalidade do indivíduo o palco de batalha destes deuses morais, a morte do espírito também significa o fim da batalha para todos os deuses, sem vitória para nenhum deles. “Nesse caso, os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como “especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado”²⁵⁵. Mas em Taylor, vemos algo diferente. Ele sugere que estes domínios espirituais não se mostrem mais acessíveis numa dimensão inteiramente pública, mas eles podem ser reacessados e redescobertos na articulação pessoal. Mas como a articulação pessoal pode ser reconciliada com o requisito da partilha pública? E aqui Taylor nos dirige às epifanias da poesia modernista:

²⁵³ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 442.

²⁵⁴ Ibid., p. 616

²⁵⁵ WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001, p. 99.

“Como posso formular a epifania que se abre por meio de *The Waste Land*? Examinar o aparato crítico pode facilitar a epifania, mas não produz uma formulação dela. Bem, posso escrever outro poema eu mesmo, indexá-lo à *minha* visão pessoal. Caso contrário, só posso indicar o que ela é encaminhando o interessado para o próprio poema. As crenças permanecem embutidas e entrelaçadas na visão e na sensibilidade da pessoa e até em sua memória e biografia, se refletirmos como as obras de Pound e Eliot muitas vezes obtêm clareza e vigor quando compreendemos algumas alusões pessoais nos fragmentos que as compõem”²⁵⁶.

O acesso ao significado transpessoal apresenta-se de forma invertida e a reconciliação pública só é possível a partir do *reconhecimento* da visão especificamente pessoal. É ilustrativo deste elemento as linhas de Wallace Stevens citadas por Taylor:

“O mundo ao nosso redor seria desolador se não fosse o mundo dentro de nós. A principal idéia poética do mundo é e sempre foi a idéia de Deus. Depois de se abandonar uma crença em Deus, a poesia é a essência que toma o lugar na redenção da vida”²⁵⁷.

Isso parece sugerir um freio ao decisionismo distinto daquele proposto por Weber, porque neste caso existe uma esperança para a reconciliação pública. Ela se deposita na capacidade, tanto daquele que articula quanto daquele que *participa* da articulação, de antever a expressão de uma transfiguração possível, uma verdadeira epifania, no acesso pessoalmente ressonante a algum bem ou crença. Mas o acesso a esses bens não está mais disperso na ordem publicamente estabelecida, ele necessita da mediação da *visão pessoal*. Existe algo diferente aqui tanto da postura ética substantiva, que efetivamente recorreria a uma regressão ao *monoteísmo*, quanto da ética procedimental, que tenta passar sem nenhuma noção do bem. A visão pessoal impõe uma *modulação* do bem sem deixar de

²⁵⁶ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 630.

²⁵⁷ *Opus Posthumus*, citado em TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 631.

concebê-lo. É uma ética, para fazer referência a uma transformação atribuída por Taylor ao processo de afirmação da vida cotidiana, *adverbial*. Ela depende essencialmente da *atitude* e da *performance* da ressonância pessoal de quem articula e de quem partilha da articulação. O poema nos conduz à epifania pretendida na dependência de *quão bem* seu autor é capaz de captar a energia transfigurativa em sua estrutura e em suas palavras. Nós experimentamos a epifania proporcionada pelo poema na dependência de *quão bem* somos capazes de apreender sua dimensão expressiva, de estarmos dispostos a *fundir horizontes* com os significados experimentados. Essas duas disposições, no entanto, não podem ocorrer em *momentos* distintos, ele não é o encontro da *minha* virtuosidade como poeta e *sua* sensibilidade expressiva: ele é um momento do *nós*, do *nosso* encontro epifânico nessa transfiguração expressiva possível, em que finalmente pela ressonância pessoal de cada um, somos capazes de atingir uma instância de reconciliação, de acordo possível. Nesse contexto, um exemplo citado por Taylor em *Propósitos Entrelaçados*, que me permito discorrer na íntegra, parece ser bastante elucidativo:

“Jacques vivia em Saint Jérôme, e seu maior desejo era ouvir a Orquestra Sinfônica de Montreal, sob a direção de Charles Dutoît, num concerto ao vivo. Ele ouvira em discos e no rádio, mas estava convencido de que esses meios nunca poderiam oferecer total fidelidade, e ele queria ouvi-la ao vivo. A solução óbvia era ir a Montreal, mas sua mãe idosa ficava muito ansiosa sempre que ele ia além da cidade mais próxima. Assim, Jacques teve a idéia de convidar outros amantes da música da cidade a fim de levantar fundos necessários para levar a Orquestra a Saint Jérôme. Chega por fim o grande momento. Quando entrou no auditório aquela noite, Jacques viu a visita da sinfônica de Montreal como um bem convergente entre ele e as outras pessoas que haviam contribuído para ela [um bem individualmente referenciado para cada pessoa, do tipo *meu e seu*, mas não *nosso*]. Mas quando de fato viveu seu primeiro concerto ao vivo, ele ficou enlevado não apenas pela qualidade do som, que esperava que fosse bem diferente daquela que se obtém com discos,

*como também pelo diálogo entre orquestra e público. Seu próprio amor à música fundiu-se com o da multidão no salão em penumbra, ressoou com o dela, e encontrou expressão num entusiástico ato comum de aplauso ao final*²⁵⁸.

Eis uma forma de reconciliação de um significado publicamente partilhável – embora certamente não político –, cujo acesso só pode ser feito pela ressonância pessoal da articulação em cada um. Vemos que uma noção clara de *bem comum*, num sentido amplo, emerge do processo, mas ela só importa enquanto exista a disposição do encontro transfigurativo da visão pessoal de cada um dos que dela partilham. O bem importa na medida do *quão bem* é articulado por aqueles que dele partilham. Esse é o requisito máximo da autenticidade, porque sua derivação não é imediatamente social, ela advém de um processo de interiorização e transfiguração do sentido dentro de nós para sua expressão partilhada fora de nós. Por isso a característica *adverbial*. Essa instância de reconciliação, obviamente, não é absoluta. Ela não pretende repor a ordem significativa do mundo para sempre ou numa forma *imediate*, como nos tempos antigos. Mas ela permite combinações pontuais, acordos limitados possíveis, sem que tenhamos que abdicar nem do *espírito*, por um lado, nem da *consciência*, por outro. É importante frisar que este tipo de reconciliação, em função de sua precedência *modulativa*, incorpora tanto o politeísmo dos valores como o paradoxo das conseqüências. Ela não pretende resolver os conflitos de forma definitiva e é consciente de que nem sempre o bem gera o bem, mas de que isso não é motivo razoável para sua abdicação. Talvez possa ser uma espécie de síntese da ética da responsabilidade e da ética da convicção, a qual, antecipadamente, Weber já havia antevisto como essencial ao *homem autêntico*. Creio ser possível, nesse sentido, propor uma reconciliação do caráter republicano *performático* com a condição moderna, numa maneira em que não se configure o ímpeto de uma doutrina abrangente do bem. Um republicanismo que deposita sua força não mais na *distintividade aristocrática do desempenho do cidadão*, mas na *igualdade expressiva de sermos capazes de partilharmos uma noção de bem(ns) comum(uns) através de nossa*

²⁵⁸ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 207.

articulação e ressonância pessoal. Suspeito que esse seja o tipo de republicanismo que Taylor tenha em mente.

A formulação tal como apresentada nestes últimos parágrafos, é preciso admitir, não se encontra de maneira tão clara em qualquer obra de Taylor e, portanto, fica sob a responsabilidade integral do intérprete. Confesso também que não sou ainda capaz de uma formulação que ultrapasse os termos acima e seja hábil o suficiente para retirar conseqüências mais precisas dessa possível, na falta de melhor nome, *ética adverbial*. Seja como for, essa construção parece nos proporcionar um vínculo mais claro entre a ontologia e a normatividade; mais especificamente, como os desdobramentos ontológicos expressos posicionam o pensamento político de Taylor. No capítulo seguinte, tentarei explorar esse vínculo do outro lado do muro.

UM LIBERALISMO COMO POLÍTICA DO BEM

Neste capítulo pretendo explorar a feição mais imediatamente política do pensamento de Charles Taylor. No capítulo anterior analisamos sua interpretação sobre a modernidade e sua genealogia do *self* com o objetivo de delinear as conseqüências normativas pertinentes. Tentei apontar como a discussão sobre a modernidade é uma complementação teórica da base ontológica holista proposta por Taylor e, em um segundo momento, como os desdobramentos das questões pertinentes à *identidade* e ao *bem* têm uma repercussão decisiva no encaminhamento dos temas normativos. O problema decisivo que emerge deste contexto é a *alienação*, conceito recepcionado de Hegel, mas reformulado em bases amplas por Taylor. Ele está intimamente ligado, na esfera do indivíduo, ao problema da *perda de sentido*, e na dimensão política/pública também se manifesta nas questões concernentes à possibilidade de *reconciliação pública* num formato que faça jus à variedade e *densidade* dos bens disponíveis. Contudo, não se deve concluir que todo o percurso proposto por Taylor em *As Fontes do Self*, ou nos outros trabalhos do filósofo canadense que se propunham a explorar questões relativas ao *self* moderno, tivesse como finalidade última uma teoria política. Não só a política não desempenha um papel decisivo nesses trabalhos²⁵⁹, como também ela só é acessível num horizonte mediato, através de uma abordagem transversal ao quadro teórico proposto por Taylor.

Assim, ainda existe um razoável ônus da prova a ser correspondido no enfrentamento do debate propriamente político proposto por Taylor. Temos de ser capazes de articular as conseqüências normativas da ontologia e da genealogia da modernidade com os argumentos desferidos no plano propriamente político. Tem de haver alguma correspondência entre um e outro para que o arranjo interpretativo proposto faça sentido. Nesse ponto, reside uma dificuldade adicional. Se a sistematização já não era um atributo plenamente presente nas suas discussões mais densas sobre o *self*, quando o tema é a política coloca-se em xeque inclusive alguma unidade temática possível. Taylor é bem menos exaustivo em termos de explicitação teórica do que costuma ser em outros temas e a variedade de artigos voltados para debates específicos tornam o trabalho de

²⁵⁹ Ver ABBEY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, pp. 99-100.

incorporação de um conjunto argumentativo tarefa quase exclusiva do intérprete. Ser capaz de cumprir essa segunda tarefa, aliando-a à primeira, qual seja, traçar uma correspondência entre ontologia e questões de defesa, requer um esforço bastante grande sem a promessa de um resultado satisfatório. Seguirei este caminho, portanto, desde já advertindo sobre o contentamento com o caráter exploratório e provisório destas tarefas. Não me imponho o desígnio de resolvê-las bem, nem pretendo afirmar que isso seja plenamente possível dado o contexto teórico de Charles Taylor. Porém, em sintonia com o proposto no início desse trabalho, uma apreensão mais qualificada do pensamento político de Charles Taylor parece requerer, no mínimo, uma tentativa.

A IDENTIDADE DO LIBERALISMO

Argumentei anteriormente que o endereçamento crítico de Taylor em relação à forma de vida moderna e suas instituições políticas não tem por foco a modernidade em si, mas certas formulações teóricas ou imaginários sociais que conformam essa idéia. A articulação é justamente um trabalho de resgate dos bens gerados dentro do processo da modernidade com a finalidade de *reconfigurá-los*, objetivando lidar com alguns rebentos possivelmente patológicos na visão do autor canadense. Gostaria de avançar neste ponto. Quando Taylor vai se referir à organização política da sociedade moderna, ele parece oferecer uma correspondência mais profunda: ao que parece o *self* multifacetado que resulta da modernidade tem seu abrigo mais hospitaleiro, do ponto de vista político, numa sociedade liberal. Essa interpretação é plenamente dependente da própria concepção dialética ostentada por Taylor entre idéias e práticas, a qual já nos referimos anteriormente²⁶⁰. O arranjo político e social liberal é aquele que melhor faz jus ao tipo de *self* resultante da modernidade.

Ora, essa é uma estrutura argumentativa bastante próxima da desenvolvida pelo liberalismo igualitário. Nos referimos a ela quando comparamos o modelo de racionalidade prática endossados por Rawls e Taylor que guardam uma identidade remota em Kant. Mas politicamente ela ganha uma outra feição: o melhor (ou o mais justo, mais igualitário e assim por diante) arranjo político possível é aquele que corresponde de forma mais plena aos ideais morais fundamentais de nossa cultura política. O liberalismo

²⁶⁰ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, 259-270.

só pode ser defendido se estiver ancorado em uma concepção moral substantiva que se mostre razoavelmente aceitável a todos. Pode-se produzir uma crítica que apele à tautologia deste argumento, ou ainda, ao fato de ser uma justificativa deveras *conservadora*, já que insuspeita dos ideais de nossa própria cultura política²⁶¹. Mas isso não tem que ser assim, porque ao acessar esses ideais morais podemos vislumbrar quão profundamente estamos separados em nossas práticas cotidianas de atingir o potencial completo deles²⁶². Ou ainda, como nos referimos, a articulação destes ideais pode nos demandar uma reconfiguração de suas *coordenadas* e alterar nossa relação seja com estes ideais, seja com as práticas resultantes deles, seja, ainda, com relação a ambos. Este argumento parece ser mais explícito nos liberais porque eles estão dispostos a eleger certas *virtudes soberanas*²⁶³ dos arranjos políticos, seja a justiça ou a própria igualdade – embora uma e outra tenham uma relação quase indistinta. Mais ou menos incisivos quanto ao tema, os liberais se esforçarão em mostrar que a *eleição* destas *virtudes soberanas* não afeta as escolhas de boa vida pelos indivíduos. Então, a despeito das diferenças internas entre os autores liberais igualitários, o arranjo liberal requer uma teoria da igualdade na qual o Estado permaneça neutro com relação às concepções do bem. A *imparcialidade* parece ser a *feature* por excelência do arranjo liberal na visão dos liberais igualitários, é ela que permite responder ao fato do pluralismo, ao mesmo tempo que enseja uma visão de igualdade humana fundamental – tanto em termos de distribuição de recursos, quanto no concernente à responsabilidade individual pelas escolhas. Este ponto é ilustrado por Álvaro de Vita:

“Uma vez que as instituições básicas de uma sociedade liberal justa devem ser justificadas, a cada um de seus cidadãos, por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, essa justificação não pode se fundamentar em convicções e valores que são aceitos somente por uma parte dos cidadãos. Se esse tipo de parcialidade ocorre, os cidadãos que têm os seus valores ignorados podem argumentar que o

²⁶¹ Vimos que Perry Anderson segue este caminho.

²⁶² A concepção igualitária do contratualismo rawlsiano é um ótimo exemplo disso.

²⁶³ Reconheço as possíveis objeções de Rawls quanto a essa afirmação.

poder político – a coerção coletiva – está sendo empregado *contra* o que julgam ser mais verdadeiro”²⁶⁴.

Em Taylor, essa argumentação é menos explícita. Essencialmente, isto decorre do fato de que o autor canadense parece pouco disposto a conceder a um bem, ou como os liberais preferem, a um princípio o lugar de *soberania* na fundação da comunidade política. Contudo, ao inquirir em *A política liberal e a esfera pública* pela *identidade* da sociedade liberal, o autor de *As Fontes do Self* deixa entrever a importância fundamental que atribui à sociedade liberal e seu inerente arranjo político para o florescimento do *self* e do imaginário social tipicamente moderno. No lugar de um princípio ou conjunto deles para fundar a defesa do liberalismo, Taylor prefere a escolha de uma *condição* na qual tanto o *self* quanto às próprias estruturas políticas e sociais tiveram de lidar na modernidade para se desenvolverem, qual seja, a *secularidade*.

Mas a correspondência entre *self* moderno e sociedade liberal começa num momento anterior. Taylor sugere uma abordagem bastante semelhante para a exploração da *identidade* da sociedade liberal àquela empreendida com relação ao *self*. As bases dessa correspondência são próximas, tal como no *self*, o pressuposto básico é que aquilo que caracteriza a sociedade liberal provém de muitas e diversas fontes, nem sempre plenamente conciliáveis, o que modula certa possibilidade de *unidade* na caracterização. Neste contexto, Taylor prefere a metodologia típico-ideal de delinear com fortes traços idéias-guia que entraram para a compreensão das bases requeridas para uma sociedade e arranjo de governo tipicamente liberais. Porém, existe uma diferença substantiva em termos de detalhamento e exaustividade teórica. Se Taylor dedica pelo menos um livro inteiro à discussão do *self*, no caso da sociedade liberal temos basicamente artigos esparsos – irei me concentrar em basicamente dois: *Invocar a sociedade civil* e *A política liberal e a esfera pública*. Por outro lado, ao invés de se lançar a uma ampla análise das instituições políticas típicas das sociedades liberais, o autor canadense utiliza um *atalho* teórico focando-se em uma delas, a *sociedade civil*, e dentro desta em outra mais específica, a *esfera pública*. O resultado é que o quadro resultante torna-se bem menos

²⁶⁴ VITA, A. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 273-274.

amplo que aquele configurado no caso do *self*, o que certamente pode sujeitar a articulação a reparos maiores.

É por isso que ao auspicioso objetivo de perseguir o que é exatamente uma sociedade liberal – que advém diretamente da importância atribuída por Taylor a esse tipo de sociedade para o florescimento do *self* moderno –, segue uma definição expressamente admitida como um anticlímax, em função da impossibilidade de respondermos adequadamente à multiplicidade de ideais e instituições relativas às sociedades liberais. A definição dita por Taylor como grosseira, provisória e insatisfatória é a seguinte:

“Podemos delinear a sociedade liberal em termos de suas formas características, por exemplo, o governo representativo, o regime de direito, o regime de direitos arraigados, a garantia de certas liberdades. Mas vou preferir começar de outro ponto, e pensar uma sociedade liberal como aquela que tenta realizar, no maior grau possível, certos bens ou princípios de direito. Poderíamos pensar nela como uma sociedade que tenta maximizar os bens da liberdade e do autogoverno coletivo em conformidade com direitos fundados na igualdade”²⁶⁵.

Taylor se dirige então para o exame de uma instituição essencial às sociedades liberais para realização dos bens da liberdade fundados em um regime de igualdade. “(...) *a liberdade na tradição liberal ocidental tem-se baseado em parte no desenvolvimento de formas sociais em que a sociedade como um todo pode funcionar fora do âmbito do Estado*”. Essa instituição permite o exercício da liberdade naqueles dois conceitos essenciais cunhados por Berlin, ela demanda que exista um espaço de não interferência do Estado, marcado por um padrão de institucionalização mais brando, mas também pressupõe que os indivíduos neste espaço sejam capazes de se organizarem em associações livres e voluntárias na ausência do patrocínio estatal, em torno de temas

²⁶⁵ TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 276.

muitas vezes não políticos. Essa é a definição adotada por Taylor para o conceito de *sociedade civil*. Pressupõe-se que nas sociedades liberais, afastado do domínio do Estado, operam formações sociais voluntárias, livres e vívidas que possuem dinâmicas próprias e freqüentemente se opõe ao ou tentam influenciar o Estado.

É óbvio que é impossível pensarmos nas sociedades e arranjos políticos liberais na ausência da *sociedade civil*. Ela é o resultado direto de certos direitos básicos, como a liberdade de associação e liberdade de expressão, por exemplo. Porém, sejam quais forem os argumentos que levantemos em torno da centralidade desta instituição, é claro que não podemos lançá-la como o único pilar do regime democrático liberal ou de sociedade de feições liberais. O governo representativo é um ótimo contraponto e o regime de direitos congrega bem mais do que a finalidade de espaços sociais autônomos em relação ao Estado, ele frequentemente dota o próprio indivíduo de garantias legais em face do Estado e da própria sociedade civil. O autor canadense está plenamente consciente disso e sua finalidade não é argumentar em favor da supremacia desta instituição no arranjo. Reforço o que fora dito logo acima que a sociedade civil é um mote para a discussão realmente relevante: formular traços distintivos das idéias-guia da sociedade liberal, de uma maneira não exaustiva. Taylor incorpora essa percepção em sua fala:

“Há alguns fatores sobre os quais vale a pena falar; alguns são idéias, outros, instituições, mas na maioria das vezes são as duas coisas a um só tempo: instituições e práticas que incorporam sua própria auto-interpretação. Numa ou noutra forma, elas parecem ser parte do pano de fundo da sociedade democrática ocidental. Mas a relação é por vezes mais complexa e ambígua do que se afigura à primeira vista, em especial porque a própria democracia moderna é uma realidade mais complexa e permeada de tensões do que se costuma admitir. Algumas dessas tensões se mostrarão a partir do exame de como surgiu a distinção sociedade/Estado”²⁶⁶.

²⁶⁶ TAYLOR, C. *Invocar a Sociedade Civil. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 227.

Taylor se refere a cinco fatores que foram importantes para o desenvolvimento da idéia de que a sociedade poderia funcionar fora do Estado ou de que a identidade da sociedade poderia ser diversa da sua constituição política. Em primeiro lugar, o fator *A*, o filósofo canadense fala de uma noção medieval que foi importante para o desenvolvimento ocidental: trata-se da idéia de que a sociedade não se define, ou não precisa se definir, em termos de sua organização política, no que Taylor usa os exemplos grego e romano para ilustrar essa afirmação. Na verdade, antes de se definir pela constituição política, talvez pudesse se dizer que a sociedade se definia por uma ordem *não-secular* que congregava muitas das esferas da vida social, dentre elas a política. Como a definição da identidade social estava delimitada a esta ordem, todos os âmbitos das relações sociais eram permeáveis ao poder político – ou a esse poder *não-secular*. Taylor já havia se referido a esse elemento do ângulo da identidade individual. Parte dessa permeabilidade total se reflete na idéia de uma identidade individual derivada socialmente, vale dizer, apoiada quase inteiramente em termos de *nascimento/filiação*; certa *posição* nesta estrutura social definida pela ordem; algum outro critério de estratificação; ou ainda, uma combinação variada deles. O que é certo deter de importante, contudo, é que a questionabilidade da ordem, embora admitidamente possível, era uma condição de *exceção*. O que acontece na modernidade é a transformação da exceção em regra, à medida que nenhuma identidade socialmente derivada, na forma acima descrita, se afigura plenamente legítima ao próprio indivíduo sem o requisito da *interiorização* e da *ressonância pessoal*. O desenvolvimento de uma concepção de que a sociedade não necessitava se definir em função da ordenação *não-secular*, ou do ponto de vista estritamente político, que a constituição política não determinava a identidade da sociedade, foi essencial para essa transformação da identidade no âmbito pessoal. Existe uma correlação clara entre esse processo macro e a emergência do imaginário social e da linguagem típica da interiorização ao qual já nos referimos acima. Mas há uma relevância em termos políticos que precisa ser destacada: ao distinguir a sociedade de sua constituição política, criaram-se as bases fundamentais para que a sociedade pudesse então *resistir* em alguma medida à autoridade invasiva do *poder soberano*, uma condição irreconhecível em períodos anteriores. A limitação ao poder político é uma decorrência possível desta compreensão.

Essa diferenciação identitária da sociedade em relação à sua constituição política foi amplificada por um segundo fator (*B*), esse fruto do desenvolvimento típico do cristianismo latino: a Igreja como uma sociedade independente. É óbvio que essa compreensão nunca foi definitivamente depurada desde que o império romano tornou o cristianismo sua religião oficial. Talvez apenas depois da Reforma obteve-se os *insumos* necessários para debelar o problema destas duas ordens, transferindo a *questão da salvação* finalmente ao âmbito dos julgamentos privados. Assim é que o poder político por um longo período não pôde abdicar-se da legitimação religiosa, nem a Igreja de seu apoio secular. Mas a própria linguagem de *independência comedida pela coordenação* nos remete a essa idéia das duas *ciudades*, não coincidentemente formulada por Agostinho. Foi após aproximadamente cem anos de Constantino, aquele que legou ao período posterior a união entre Igreja e Estado, que Agostinho formulou, como alega Pocock, a separação mais objetiva entre religião cristã e política²⁶⁷. Mas foi essa separação inicial que permitiu forjar-se uma concepção de duas sociedades governadas por princípios distintos, uma temporal, cujo objetivo era a dominação e ordem social, e outra espiritual, que se preocupava com a salvação e a comunhão com Deus. Por decorrência da Igreja foi possível se conceber que ao menos uma faceta da identidade da sociedade – e talvez não a menos importante – estivesse desvinculada de sua constituição política.

Taylor parece atribuir aos dois fatores acima uma relevância maior por razões que veremos a seguir. Mas ao lado dessas duas características encontramos ainda outros três fatores. O primeiro (*C*) é a construção da noção legal de direitos subjetivos, que além da referência às doutrinas dos direitos naturais, que passaram a atribuir a imunidade conferida pela lei natural (positiva) a um poder moral de reivindicação do próprio indivíduo, também encontrou afinidade com o direito *germânico*, mais especificamente com as relações *quase* contratuais entre senhores e vassalos que criaram uma rede complexa de direitos e deveres do tipo *obrigacionais* que demandavam *consentimento* de outrem para a ação do soberano medieval. Segundo Taylor,

²⁶⁷ POCK, J. A *liberdade religiosa e a dessacralização da política*. **Linguagens do Ideário Político**. MICELI, S. (org.). São Paulo: Ed. USP, 2003, p.403.

“Esse elemento, ao lado da existência de cidades relativamente independentes que se autogovernavam (D), produziu as estruturas políticas-padrão das comunidades políticas medievais (E), em que um monarca regia com o apoio intermitente e incerto de um corpo de estamentos, que tinham de ser convocados periodicamente a fim de levantar os recursos de que ele precisava para governar e travar guerras”²⁶⁸.

Estes fatores não descrevem uma sociedade nem um governo liberais. Estamos falando, ao contrário, de características do período medieval que, inclusive, conduziram as monarquias nascentes aos posteriores regimes absolutistas. Mas o que Taylor chama atenção é que esses elementos foram transfigurados nas versões emergentes do anti-absolutismo, no que ele identifica duas correntes mestras, arbitrariamente associadas aos respectivos nomes de Locke e Montesquieu.

Segundo Taylor, Locke renovou as noções *A* e *B* discutidas acima. A sociedade existe antes da constituição do governo. Na verdade, o estabelecimento do poder soberano decorre da necessidade de prover segurança, enquanto todos os demais direitos ditos naturais são preservados (vida, propriedade e liberdade). Aliás, a constituição política é um arranjo para a proteção adequada de tais direitos, de maneira que o contrato que se estabelece entre os indivíduos também açambarca o próprio soberano que permanece numa *relação fiduciária com a sociedade*. O poder político só se estabelece pelo consentimento de indivíduos que formam uma sociedade cuja identidade não se confunde com a constituição escolhida. Há também uma reverberação forte com relação à idéia de uma *sociedade espiritual*. Todos nós seres humanos formamos uma comunidade na medida em que todos partilhamos daqueles direitos naturais postos por Deus. Logo, nenhuma sociedade política poderia se contrapor a esse elemento *B* porque tem de respeitar o fato de que esses direitos foram inscritos por Deus e não poderiam ser negados por um poder de instituição *derivado* (*C*). A despeito do termo sociedade civil ainda ser utilizado como sinônimo de sociedade política, Locke está preparando terreno para a emergência da noção posterior que atesta um quadro rico de desenvolvimento humano

²⁶⁸ TAYLOR, C. *Invocar a Sociedade Civil. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 228.

que ocorre fora de sua constituição política e, de forma mais ampla, fora do âmbito de uma ordem *não-secular*. Fato que atesta esse elemento pode ser notado na contrastante diferença entre o estado de natureza hobbesiano e do lockeano, onde admitidamente vemos desenvolvimentos em termos civilizatórios (progresso técnico e econômico, divisão do trabalho, emergência da moeda e acumulação de propriedade). Não é preciso discorrer sobre como esse processo é afim – sem determinarmos direções causais – daquilo que vimos como a *afirmação da vida cotidiana*. Sem uma formulação que permitisse no âmbito político demandar uma existência e legítimo progresso humano fora da constituição política – inclusive com uma reversão importante, pois agora a autoridade política servia aos desígnios de uma sociedade que progride fora dela – não seria possível a valorização do *mundo da vida* como forma admissível de um conceito de *bem*.

A corrente de Montesquieu se apoiava em elementos distintos do modelo lockeano para fundar a distinção entre sociedade/Estado. A sociedade de fato era fortemente determinada pela sua constituição política. Assim, sabemos que o admirado regime inglês se constitui numa indebelável monarquia. Contudo, era uma monarquia exercida nos *limites da lei*. Lei essa que se apoiava na existência de *corps intermédiaires* que a defendiam. Segundo Taylor, a monarquia livre era “*um equilíbrio entre uma autoridade central forte e uma massa interligada de agentes e associações com que essa autoridade tem de trabalhar*”²⁶⁹. O que apoiava a limitação do poder soberano sobre a sociedade, já que Montesquieu acompanhou os antigos e permaneceu aliando a identidade social à constituição política, é um conjunto de direitos arraigados sustentados por um estamento dotado de um forte senso de *honra* e distintividade, o qual por conta de seus privilégios, lutaria para resistir ao poder real quando esse contrariasse ou tentasse revogar seu próprio código. Vemos que nesse caso é sobre a manutenção de privilégios e direitos que reside a limitação do governo, então, esta segunda corrente apóia-se decisivamente sobre os fatores *C, D e E*.

Quais os desdobramentos destas duas correntes? A esta altura, espero que fique evidente que o objetivo do autor de *As Fontes do Self* não é derivar as concepções de *sociedade civil e limitação do poder do Estado* unicamente de Locke ou Montesquieu. Taylor está construindo, numa forma bem menos sistemática do que aquela encontrada

²⁶⁹ Ibid., p. 231.

em sua maior obra, tipos ideais que se fazem representar pelos autores apontados. Assim, Taylor fala dos ulteriores desenvolvimentos e relações de afinidade e tensão entre as correntes *L* e *M* no que diz respeito ao ideário da sociedade civil.

“A característica central da corrente L é a elaboração de uma visão mais rica da sociedade como realidade extrapolítica. Uma faceta dessa elaboração dominou a discussão da sociedade civil até bem recentemente: o desenvolvimento de um quadro da sociedade como uma “economia”, isto é, como uma entidade de atos inter-relacionados de produção, troca e consumo que tem sua própria dinâmica interna, suas próprias leis autônomas (...) a mudança importante é para uma visão desse domínio como, de certo modo, domínio auto-organizador, que seguia suas próprias leis de equilíbrio e mudança. O *nomos* da palavra agora nos faz lembrar de seu uso num termo como “astronomia”, remetendo-nos a um domínio “autônomo” de leis causais. Nasce a “economia” moderna como domínio com sua própria organização”²⁷⁰.

A idéia de economia como um espaço de (auto)regulação fora do Estado foi desenvolvida pelos fisiocratas e definitivamente formulada por Adam Smith. Hoje, a despeito de maiores ou menores doses de intervenção do Estado na economia, o consenso fundamental é que o mercado é uma dimensão da vida social que funciona fora do Estado. Mesmo a linguagem daqueles que pregam uma medida maior de *intervenção* econômica realmente só faz sentido se considerarmos o caráter de distinção daquilo que intervém (o Estado) no que deve ser o objeto da intervenção (o mercado). Como bem assinala Taylor, nem mesmo Marx poderia deixar de fazer referência à esfera econômica como um reino distinto do Estado – nem que fosse para mostrar que o fluxo desimpedido do mercado é o responsável pelo desastre apresentado em *O Capital*.

Mas a corrente *L* não se detém na esfera econômica. Ela também é importante no desdobramento da noção de um *público autônomo* que é capaz de produzir e expressar

²⁷⁰ Ibid., p. 232.

sua própria *opinião*. A idéia de opinião pública insurgente a partir do século XVIII incorpora algo já discutido quando falamos do desenvolvimento da *razão autônoma*. Ela pressupõe o debate de letrados por meio de jornais, livros, panfletos, salões e cafés, como aponta Habermas²⁷¹, sobre os mais variados temas. A *opinião pública* é originalmente algo que resulta deste debate de idéias, construída e mantida em comum pelos participantes, cujo juízo se encontra na contínua apresentação e experimentação das idéias pelo crivo da *razão autônoma*. Ela dependia do exercício privado da razão de cada um dos indivíduos participantes na chamada *esfera pública*, mas o que a tornava essencialmente uma opinião partilhada pelo público era a consciência e o reconhecimento de todos de que ela resultava de um empreendimento comum. O que, no entanto, se deve destacar aqui é o fato desse movimento ocorrer fora das instituições e estruturas do Estado, uma opinião que se formava num ambiente público, porém não vinculado ou patrocinado por nenhum órgão ou instituição específica.

A emergência da sociedade civil do ângulo da corrente *L* impôs de fato uma radical mudança no conceito de limitação do poder político. Pensava-se talvez nos limites impostos pelo poder espiritual da Igreja, ou ainda, no fato de todo ser humano ser dotado de direitos naturais inscritos por Deus. A limitação referida a direitos naturais, em especial, não foi nada elementar. Mas a limitação do poder do Estado no caso da sociedade civil não fica circunscrita apenas às garantias individuais em si, o Estado tem agora de reconhecer que o propósito social secular poderia ser articulado na sociedade fora da constituição política, um propósito que antes era monopolizado pelo domínio do político. Vale dizer, a constituição política tem agora de reconhecer que a sociedade possui uma identidade pré-estatal, ao mesmo tempo que pública, e que grande parte da *vitalidade civilizatória* encontra guarida nesta esfera pública independente, por isso a sociedade civil deve se ver livre da interferência estatal. No limite, gera-se uma concepção radical que culmina no direito de revolta ou na desobediência civil: a sociedade detém a prerrogativa de constituir e derrubar a autoridade política, conforme ela sirva ou não à sociedade enquanto unidade considerada fora da estrutura política. Taylor sugestivamente nos está apresentando uma origem de um remoto *nacionalismo* que não tem ligação imediata com aspirações românticas. Ele usa o exemplo das treze

²⁷¹ HABERMAS, J. *Structural Transformation*. Cambridge: Massachusetts, 1989.

colônias britânicas que se revoltaram balizadas nesta concepção do *rompimento do consentimento dos governados*, sob uma linguagem impactante, que ressaltava justamente a identidade pré-estatal da sociedade: “*Nós, o Povo...*”

“Ela parecia extrair a conclusão revolucionária da variante L: os povos têm uma identidade, propósitos e mesmo uma vontade, fora de qualquer estrutura política. Em nome dessa identidade, seguindo essa vontade, eles têm o direito de fazer e desfazer essas estruturas. A dualidade de foco presente ao conceito ocidental de sociedade, que remonta em diferentes formas à Idade Média, assume por fim sua formulação mais revolucionária”²⁷².

Taylor ressalta, contudo, que estas esperanças radicais não estavam blindadas a desenvolvimentos destrutivos e antipolíticos. Visões de uma sociedade plenamente administrada que suprimiam o espaço do político, por exemplo – certas versões do marxismo inspiradas em Engels partilham desse objetivo. Ou ainda, podemos conceber uma sociedade para qual a estrutura política é meramente instrumental aos seus desígnios (e à felicidade de seus componentes). É contra essa última concepção de sociedade que Taylor desfere ataques vigorosos em *Atomism*²⁷³ e não quanto à primazia *normativa* dos direitos individuais. Por seu lado, a veia da *autodeterminação do povo* também pode adotar a versão radical rousseauiana, para qual a vontade geral independente de toda e qualquer estrutura política prévia torna-se a justificativa última para a ação da autoridade soberana, incluindo a própria constituição da estrutura política. De forma paradoxal a *autodeterminação radical*, de uma lado, e a *marginalização do político* de outro, tendem, no final, a turvar a distinção entre sociedade/Estado, proporcionando algum tipo de incorporação ulterior de um e outro numa única entidade. Do lado da *autodeterminação radical*, Taylor cita os exemplos de destruição da sociedade civil que levaram ao regime de governo mais despótico jamais imaginado: o *totalitarismo*. O poder coercivo do Estado, colocado como instrumento da nação, é constantemente aumentado até o limite

²⁷² TAYLOR, C. *Invocar a Sociedade Civil. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 236.

²⁷³ TAYLOR, C. *Atomism. Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

da completa supressão de qualquer possibilidade de *vida autônoma*, justificado, então, na própria vontade nacional. “Ocorreu uma estranha e horripilante reversão mediante a qual uma idéia cujas raízes estão fincadas num conceito pré-político de sociedade pode agora justificar a total sujeição da vida a empreendimento de transformação política”²⁷⁴. A *marginalização do político* se expressa na crescente autocompreensão das sociedades como regidas por forças impessoais determinantes, como de uma *mão invisível*. É claro que pensamos nisso como a crescente protagonização do econômico na vida política e social, mas o efeito talvez mais pernicioso seja a tendência de (auto)compreendermos socialmente todos os fenômenos em termos dessas leis impessoais, deixando quase nada de espaço para decisões coletivas ou construções comuns. Neste caso, a sensação crescente é de perda da *vitalidade* e da liberdade das pessoas, algo próximo de uma *colonização* do mundo da vida pela racionalidade afeita à economia, diagnóstico remotamente formulado por Tocqueville, levado a cabo primeiro por Weber, passando por Frankfurt e por Habermas, dentre outros. O cenário aqui é menos de um *totalitarismo explícito* e mais afeito ao despotismo brando e à *automação da vida*.

É por isso que nossa compreensão de sociedade civil não pode passar sem a contribuição da corrente *M*. É claro que a identificação de sociedade e Estado não pode mais ser plena, sob pena de restaurarmos nas condições modernas a ordenação tradicional das sociedades antigas, algo que se afiguraria extensamente arbitrário. Mas o que talvez seja uma contribuição razoável é esperar que a política não fique concentrada somente nas estruturas do Estado. A sociedade civil precisa de alguma dimensão política para contrabalançar o poder estatal. Distribuir uma parcela do poder político além do Estado para determinadas entidades independentes. Eis aquilo que em Tocqueville tornou-se o baluarte contra o despotismo brando, a difusão de associações livres. O cultivo contínuo do hábito de autogoverno como uma proteção da liberdade. Sem dúvida é à corrente *M* que devemos a idéia de que não só o Estado deve reconhecer o caráter distintivo da sociedade civil em relação a si, e por isso deve limitar-se, mas também que o Estado deve estar aberto a receber as contribuições advindas da *opinião pública*. O *consentimento* para o governo não precisa ser algo delimitado no tempo, ele pode ser *reatribuível*, pode se desenvolver num espaço de opiniões livres e racionalmente examinadas que não detém

²⁷⁴ TAYLOR, C. *Invocar a Sociedade Civil. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 237.

a prerrogativa definitiva da *deliberação*: inaugura-se a idéia de um consentimento *dinâmico*. O autogoverno tem de se deslocar das instâncias institucionais do Estado também para o âmbito da sociedade civil. Malgrado a radicalização da corrente *L* possa ter possibilitado certa marginalização do político ou sua redução a um despotismo, não foi extirpado do imaginário social das sociedades liberais o fato delas se conceberem ainda como repúblicas²⁷⁵, em que o autogoverno ou um desempenho ativo e influente nas decisões políticas ainda tem um peso relevante, contando inclusive para a noção de dignidade dos cidadãos. Isso nos abre espaço para discutir o tipo específico de sociedade civil para o qual a corrente *M* e sua insistência na importância da dimensão política foi decisiva: a esfera pública.

Antes de adentrarmos à discussão da esfera pública, vale sumarizarmos o que acabamos de discutir imediatamente acima. Começamos com uma definição bastante aberta das características da sociedade liberal proposta por Taylor, na qual basicamente a sociedade liberal é aquela que pretende realizar e maximizar a liberdade de acordo com regras de direito fundados na igualdade. Liberdade neste contexto carrega tanto a conotação de *espaço de não intervenção* quanto a idéia de *controle* e *autodeterminação*. Passamos deste contexto para o exame de como esse ideal de liberdade funciona numa das instituições fundamentais daquilo que concebemos como sociedades livres, a sociedade civil. Ao final, podemos ter atingido a possibilidade de formular uma condição de indispensabilidade para o que se considera uma sociedade livre moderna:

“(...) a liberdade na tradição liberal ocidental tem-se baseado em parte no desenvolvimento de formas sociais em que a sociedade como um todo pode funcionar fora do âmbito do Estado. Essas formas têm sido incluídas na descrição geral de “sociedade civil”, tomando-se o termo em seu sentido pós-hegeliano, como designação de algo distinto do Estado. A noção de sociedade civil compreende a gama de associações livres que não contam com patrocínio oficial e que muitas vezes se dedicam a fins que de modo geral consideramos não políticos.

²⁷⁵ TAYLOR, C. *The Diversity of Goods*. **Philosophy and The Human Sciences**. Philosophical papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 245.

Não se pode chamar de livre nenhuma sociedade em que essas associações voluntárias não possam funcionar, e a pulsação da liberdade será muito fraca onde estas não são espontaneamente formadas”²⁷⁶.

A economia de mercado e a esfera pública são as principais formas de expressão da sociedade civil, as quais têm alimentado de forma não exclusiva os ideais de liberdade acima expostos. Taylor se dirige, então, para um exame mais aprofundado do caráter distintivo da esfera pública. Iremos nos deter na construção conceitual empreendida pelo filósofo canadense, para além da discussão propriamente histórica.

Então, temos que a esfera pública, numa descrição ideal, é considerada um espaço comum de interação social que funciona fora do âmbito do Estado, em que diferentes agentes, autocompreendidos como membros de uma sociedade ou comunidade, se congregam por meios indiretos (jornais, revistas, internet, livros, panfletos, rádio, televisão, etc.), mas também em encontros *pessoais* (bares, cafés, reuniões, associações, organizações, congressos, manifestações, etc.), para discutir questões de interesse comum, com objetivo imediato de formar idéias comuns sobre tais questões, embora idéias comuns não signifiquem necessariamente *consensos* – um objetivo que talvez pudéssemos caracterizar como *mediato*. A esfera pública é, portanto, central à autojustificação de uma sociedade livre, porque ela pressupõe que 1) as pessoas podem e efetivamente formulam livremente suas opiniões e idéias sobre os diversos assuntos, tanto individualmente quanto no plano comum; 2) que as opiniões formuladas têm uma importância na forma como lidamos com as questões importantes para nós, sejam políticas ou não; 3) no plano comum, as opiniões formuladas parecem retirar sua força normativa porque (1) é produto de *reflexão*, mediado frequentemente por *discussão* e as opiniões e idéias comuns são *ativamente produzidas* pelos agentes participantes do processo. A essa descrição, some-se os elementos de especificidade que Taylor atribui à esfera pública: ela é um espaço comum, metatópico, extrapolítico e secular²⁷⁷. Passemos

²⁷⁶ TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 276.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 289.

então com base na caracterização acima e nos pontos decisivos destacados por Taylor examinar o caráter distinto desta *espécie*.

O que define a esfera pública como um *espaço comum*? O filósofo canadense parece conectar a resposta desta pergunta ao caráter próprio de emergência da *opinião pública* no contexto da esfera pública moderna. “(...) a *opinião pública* é tida como tendo sido elaborada por uma discussão entre aqueles que a sustentam, discussão no âmbito da qual suas diferentes concepções foram de algum modo confrontadas e eles puderam chegar a uma *idéia comum*”²⁷⁸. O que caracteriza a natureza *comum* da esfera pública não é a definição de um *espaço físico*, mas a autocompreensão dos agentes num exercício de confrontação de opiniões que é irredutivelmente comum. Existe aqui uma consideração a se fazer no que concerne aos indivíduos privados. Temos sempre que acoplar à concepção de esfera pública a emergência daquela noção de dignidade baseado na *racionalidade humana*. Vimos o desdobramento dela em termos de equalização das diferenças, mas também quanto à sua resistência a qualquer fundamento *heterônomo*. Sem essa infraestrutura não se poderia conceber nem a condição básica de igualdade para participação de uma esfera de confrontação de opiniões, nem do caráter *crítico* deste empreendimento, já que nesse contexto as opiniões não são somente transmitidas de uma pessoa à outra através de atos supostamente desvinculados. O fato essencial a notar aqui é que, a despeito das inúmeras reservas que Taylor possa ter contra possíveis desenvolvimentos destrutivos do individualismo da *dignidade* – dos quais já tratamos –, a concepção dos seres humanos como dotados de dignidade na condição de agentes portadores de *razão* é indispensável para a autocompreensão *coletiva*, no âmbito da esfera pública, para que estes agentes *imaginassem* estarem engajados em uma ação irredutivelmente comum transcendente ao o espaço e ao tempo. Essa autocompreensão é essencial para qualquer coisa que concebamos como *opinião pública*, porque o que fica subjacente neste conceito é de que ela não é redutível a qualquer dos seus participantes enquanto agentes individuais, mas resulta de um *processo e modulação crítica* de algumas *idéias* que os participantes, por qualquer razão, tenham expressado ou colocada à apreciação de um público. Esta é a percepção quando órgãos da imprensa lançam luz a algum debate sobre um tema específico, por exemplo, uma discussão sobre a necessidade

²⁷⁸ Ibid., p. 279.

de uma reforma política. Os inúmeros editoriais, posicionamentos diversos de eventuais especialistas, notícias, debates, enfim, a circulação de idéias e opiniões sobre o tema não são compreendidos como atos isolados de indivíduos privados que casualmente se conectam. Eles têm um claro endereçamento irredutivelmente público, que se preocupa com uma depuração crítica das compreensões a respeito do tema. Todos esses atos acontecem em espaços e tempo diferidos. Por exemplo, podemos falar de um artigo sobre a reforma política publicado na *semana passada* em um *jornal do Estado do Rio de Janeiro* e relacioná-lo com o *debate* que ocorre *hoje* por ocasião de um seminário promovido por uma *universidade no interior de São Paulo*, com a mesma temática. O que une um e outro não é o tempo nem o espaço físico, mas uma continuidade transcendente em relação ao exercício de discussão em torno de uma compreensão comum. Nem sempre – talvez quase nunca – essas discussões resultam em um *consenso* amplo e irrestrito. Pelo contrário, é comum que a sociedade divida sua opinião em torno daqueles que preferem um sistema eleitoral distrital misto e aqueles que acham melhor para a representação o fortalecimento dos partidos políticos por meio do sistema de lista fechada. As pessoas podem ainda argumentar sobre a pertinência de um sistema de financiamento exclusivamente público de campanha ou alegar que sua instituição apenas tornaria as colaborações privadas de grandes corporações menos transparentes. Não obstante, frequentemente, esses debates geram alguns consensos mais restritos, muitas vezes *pontos de não retorno*, como, por exemplo, a conclusão de que a reforma política realmente é necessária em função do diagnóstico que as pessoas fazem da qualidade da representação, ou ainda, de que o grau de influência do cidadão comum nas decisões do legislativo tem ficado aquém do que deveria. Tudo isso talvez expresse uma preocupação com uma idéia comum infraestrutural e central para nossa autocompreensão como pessoas pertencentes a uma sociedade livre e democrática: o autogoverno e participação política como valores centrais para nossa dignidade como cidadãos. O debate parece gerar um *ganho compreensivo*, a racionalidade prática inerente ao processo nos permite finalmente concluir que estamos em uma *melhor posição* do que estávamos antes. As pessoas agora, ainda que decisões definitivas não tenham sido necessariamente tomadas, compreendem melhor o que se passa com o sistema político – para ficar no exemplo que estávamos usando –, e mesmo que não concordem em tudo, parecem numa *situação mais*

confortável para saber exatamente o que está em jogo²⁷⁹. O fato a ser destacado é que por mais que possamos conceber os atos daqueles envolvidos neste processo como *individuais* não podemos reduzir o *processo em si*, nem as *compreensões* em jogo e as possíveis *reconfigurações de idéias* aos próprios agentes, sob pena de perdermos grande parte da significação da própria esfera pública. A discussão exige a dimensão da *conversação* que não pode ser repartida em atos monológicos, mas tem de ser compreendida inteiramente como uma ação comum²⁸⁰.

Mas outro elemento nos chama atenção aqui. Vimos que, para que a ação comum se configure, é necessário um rompimento dos limites espaço-temporais. A ação não poderia se conformar a um *lugar* ou a um *tempo*. Embora compreendemos a esfera pública legitimamente como um *espaço* em que as discussões figuram com alguma *dinâmica*, ambos elementos são compreendidos numa forma *transfigurada*. Na esfera pública o espaço e o tempo não são o espaço e o tempo da cronologia *normal* da vida dos indivíduos, eles não são *lineares* por assim dizer. Como procura enfatizar Taylor, a esfera pública congrega uma pluralidade de espaços e tempos. “*Considera-se que a mesma discussão pública presente em nosso debate hoje, na conversação entusiástica de alguém amanhã, na entrevista do jornal na quinta-feira e assim por diante*”²⁸¹. Essa característica que Taylor nomeia como *metatopicalidade* é essencial para a ontologia própria concebida numa ação comum. É também o fato de não podermos reduzir o ato a um único espaço e a um único momento que lhe dá um atributo de *irreducibilidade social*. Isso porque os atos isolados de indivíduos que compõe grande parte da nossa vida são, além de atribuíveis a um determinado agente, apontáveis num determinado espaço e tempo. Quando tomamos banho pela manhã antes de irmos para o trabalho, sabemos que esta ação começa no momento em que levantamos ainda exasperados pelo sono que nos

²⁷⁹ A conexão da percepção do que se passa na esfera pública, em termos de *ganho de compreensão* através dos atos comuns, com a discussão empreendida por Taylor sobre a *racionalidade prática*, em especial os argumentos *ad hominem* (argumentos de transição), em *Explicação e Razão Prática*, não é mera coincidência no particular a este ponto. Como temos argumentado neste trabalho, *articulação*, *razão prática* e outros termos adequados às ciências humanas na concepção de Taylor não são métodos exclusivamente científicos. Com propósitos e formulações diferentes, eles são empregados pelas pessoas comuns na condução de suas vidas.

²⁸⁰ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 205-207.

²⁸¹ TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 280-281.

foi negado pelo despertador e termina quando endireitamos a gravata por debaixo do terno. Para uns mais para outros menos, é uma ação redutível ao espaço do banheiro e do quarto de nossas casas por aproximadamente quarenta e cinco minutos, quem sabe. Mas quando pensamos na esfera pública, algo diferente ocorre. É claro que se poderá argumentar que a entrevista daquele especialista se passou no estúdio de televisão no telejornal das oito horas da noite. Porém, a natureza distintiva deste ato é que ele é dirigido ao *público*. Sua teleologia não se esgota em si mesma. Mesmo quando o comentarista é pouco pretensioso sobre as disposições e profundidades de sua opinião – o que é raro – como ele se dirige para o âmbito das opiniões e idéias que permeiam a autocompreensão *significativa* de um determinado *público*, não há como se fazer inserir uma pretensão finalística do próprio comentarista nas inúmeras repercussões ou continuidades que possam desdobrar o tema abordado, nem espacialmente nem temporalmente. O ato do indivíduo é imediatamente diluído na dimensão pública e ganha contornos de tempo e espaço distintos daqueles referidos ao próprio agente individualmente considerado. Pouco importa quais sejam os objetivos individuais ao propagar um ato, quando ele se dirige ao público, ou mais exatamente, às autocompreensões sustentadas por uma determinada coletividade, a contingencialidade do agente não limita o âmbito de expressão do significado do ato em questão contra o pano de fundo de significados que confere um sentido amplo ao próprio ato. Ora, é essa característica que nos permite pensar num conceito de agência coletiva. Ele está presente quando distinguimos as ações e intenções do Estado em comparação aos servidores da burocracia estatal, ou ainda, a Igreja de seus fiéis e serventuários. Nós sabemos que os indivíduos possuem os mais diversos interesses dentro destas instituições e podem invariavelmente buscá-los. Em todo caso, em função da disposição de regras constitutivas que fundamentam as instituições em questão, elas conformam de tal maneira a agência individual, e marcam suas expectativas, que possibilitam transfigurá-las numa dimensão de ação comum, quando as ações de cada um dos agentes em conjunto é considerada. As respectivas finalidades destas instituições são, de certa forma, transcendentais aos indivíduos que as compõem e parecem sobreviver, embora obviamente não estão impassíveis de sofrer mudanças, às contingências individuais de cada um deles. O que parece radicalmente novo na esfera pública é que ela é capaz de levar a metatopicalidade

ao extremo. Nós não pensamos na esfera pública como instituição tal como pensamos a Igreja e o Estado. Ainda que metatópicas, estas instituições parecem repousar num ancoradouro de tempo/espaço criado pela própria cristalização do resultado de uma ação comum original determinada. É algo semelhante a ilustração weberiana da processo de institucionalização do carisma profético. Porém a esfera pública é diferente, ela está fora de um âmbito institucional denso, ela não é fundada a partir da cristalização de alguma ação comum que a originou e, por isso, não tem compromisso definido com ela, tampouco se pauta em finalidade únicas ou predeterminadas. Na verdade, a esfera pública contém uma multiplicidade de espaços físicos (escolas, universidades, praça pública, teatros, palanques), uma pluralidade de instituições (imprensa, associações, organizações, igrejas) e se expressa num punhado de manifestações (passeatas, atos, seminários, debates), nas quais as mais diversas compreensões públicas são experimentadas. Por isso, sua metatopicalidade ultrapassa um *momento* fundador e/ou um processo gradual de institucionalização, como no caso do Estado e da Igreja. A esfera pública mantém-se funcional e transfigurada na continuidade renovada da ação comum; ela não se afirma sobre nenhum resultado específico e determinado da ação comum, ainda que não possa prescindir deles para funcionar. No caso da esfera pública os resultados da ação comum não se apresentam como um horizonte teleológico, mas sempre como *pontos de partida* para orientar novas ações comuns. Isso marca um contexto em as compreensões comumente elaboradas são sempre provisórias e cambiantes. Uma sociedade que se define *fora* do Estado, *fora* da Igreja, *fora* do domínio de ordens transpessoais, *fora* de qualquer visão abrangente sobre a vida, não poderia se conformar a enunciação teleológica cristalizada e predeterminada de alguma finalidade, mas ao mesmo tempo, como as compreensões comuns são infraestruturais e *constitutivas* da própria possibilidade da ação comum, não se pode simplesmente dispensá-las do arranjo. Elas continuam essenciais para *movimentar* a ação comum.

Isso nos conduz ao auspicioso tema da *secularidade*. A esfera pública é secular, não só porque não está adstrita a alguma lei divina. O que Taylor quer destacar é o fato da secularidade impedir a referência a um *tempo divino*, a qualquer tipo de ordem mais ou menos metafísica que a sociedade pudesse personificar. É justamente o caráter que faltava à Igreja e ao Estado (antigo), porque a fundação de ambos sempre tem como um

horizonte de referência os *tempos imemoriais* ou algum *caráter carismático* que tornam o *momento de fundação da instituição especialmente “diferido” do tempo secular*.

“Ela [secularidade] é também diferente de uma compreensão de nossa sociedade como constituída por uma lei que tem sido nossa por um tempo imemorial. Isso também situa nossa ação num arcabouço que nos reúne e faz de nós uma sociedade, e que transcende nossa ação comum. Em contradistinação com respeito a tudo isso, a esfera pública é uma associação constituída por nenhuma coisa fora da ação comum que realizamos nela: chegar a uma idéia comum, quando possível, por meio da troca de idéias. Sua existência como associação é precisamente nosso agir juntos dessa maneira. A ação comum não é possibilitada por um arcabouço que precise ser estabelecido em alguma distinção que transcenda a ação: um ato de Deus, uma grande cadeia ou uma lei vinda até nós das camadas remotas do tempo”²⁸².

O que torna a esfera pública tão distinta de outras instituições metatópicas é que, no caso da esfera pública, as estruturas existentes, vale dizer, as instituições que a esfera pública congrega, não gozam de precedência em relação à ação comum. A ação comum não é teleologicamente marcada por nenhum fator transcendente maior que a própria transcendência da ação comum. Nesse sentido, a esfera pública é a única que permite que a ação comum possa colocar em xeque um estrutura existente que se pensava ser seu próprio apoio. Sabemos o quanto a imprensa livre é importante para a esfera pública, mas isso não nos impede de levar ao domínio público um debate sobre o quanto a mídia é imparcial ou dominada por grandes grupos empresariais, ou como nossos jornais impressos possuem baixa qualidade editorial, por exemplo. Tudo isso mostra que, no limite, podemos chegar à conclusão que necessitamos reformar as instituições em que se apóia a esfera pública para de fato melhorá-la. Ou podemos concluir que necessitamos refundar inteiramente a esfera pública sobre novas bases. Em todo caso, o que se permite aqui, é que toda e qualquer instituição seja passível de questionamento pela via do debate

²⁸² Ibid., p. 285.

e troca de idéias comuns, algo que no caso de *leis tribais*, por exemplo, seria inconcebível, a não ser num contexto de excepcionalidade. O fator constitutivo da esfera pública é sempre a *ação comum*.

“É verdade que, numa esfera pública que funcione, a ação ocorre, a qualquer momento, no âmbito de estruturas estabelecidas antes. Há um arranjo *de facto* das coisas. Mas esse arranjo não goza de nenhum privilégio sobre a ação levada a efeito dentro dele. As estruturas foram implantadas durante atos anteriores de comunicação no espaço comum, atos totalmente iguais aos que realizamos hoje. Nossa ação presente pode modificar essas estruturas, e isso é legítimo por serem elas vistas como nada mais do que precipitados e facilitadores da ação comunicativa”²⁸³.

Disso parece prover a relevância normativa da esfera pública. Ela responde plenamente às condições desencantadas do mundo moderno. Ela é uma instituição que não se permite fundar ou cristalizar em nenhuma base ou lei transcendente no tempo que não seja a própria ação comum de seus constituintes. É por isso que a esfera pública não se deixa definir só pela preocupação com a política em sentido estrito. Ela está aberta ao debate de quaisquer compreensões públicas relevantes. E mais, não só a ação comum que se propaga dentro dela não está limitada à finalidade política, como também o Estado não pode querer conformá-la ou limitá-la a um âmbito de ação muito estreito. Por isso, a esfera pública deve ser tanto quanto possível desimpregnada do “cheiro” do Estado. Ora, mas se a esfera pública é por excelência uma instituição metatópica e radicalmente secular, que não se deixa fundar por nenhum elemento transcendente, exceto a troca franca de idéias entre seus constituintes que se ajusta em uma ação comum, então, ela não deve só ser protegida do Estado, ela deve ser ouvida por ele também. Como a esfera pública emerge como esta instituição radicalmente secular, portanto afinada ao desencanto peculiar do politeísmo de valores moderno, as idéias nela produzidas parecem ser especialmente importantes. São as únicas francamente depuradas pela razão pública,

²⁸³ Ibid., p. 286.

pelo enfrentamento crítico das opiniões e pela ressonância pessoal. No caso específico da política, como a esfera pública não tem um compromisso transcendente com qualquer instituição, ela é a única que parece capaz de *controlar* a política desvinculada da obsessividade e parcialidade do poder. Alguma *porção* da política também tinha de ser absorvida do Estado, porque este último era uma instituição metatópica demasiadamente influenciada por uma concepção transcendente à ação comum, ainda que ele pudesse se referir a um estatuto racional legal revisável. Falta-lhe a secularização radical. É nesse ponto que parece possível voltarmos à sugestão de Taylor por uma noção de sociedade civil que pretenda uma certa síntese, não perfeitamente imponível, das correntes *L* e *M* vistas acima. À esfera pública e à sociedade civil temos que adicionar alguma dose de *expressivismo*. Essa não é uma demanda feita em nome de tempos remotos, no desejo de restaurarmos a *não-secularidade* perdida. Pelo contrário, o requisito expressivo parece ser a conclusão lógica de um processo em que a esfera pública emerge como o *locus* por excelência da *ação comum* nas condições modernas. A sociedade livre do Estado se expressa segundo sua própria e original medida comumente constituída e não personifica qualquer estrutura para além dela. O requisito de uma sociedade *autenticamente* fundamentada segundo seus valores e compreensões partilhados pela ação comum é uma demanda particularmente importante de uma sociedade que se *imagina* livre. A limitação do poder é sem dúvida importante para uma instituição que se concebe como não pertencente ao Estado, mas a preocupação com o *autogoverno* (ou com a autodeterminação) não pode ser relegada a um segundo plano. A sociedade não pode se deixar conformar *irrefletidamente* em ordens (metafísicas) que transcendam a ação comum. A esfera pública é a evidência de que, seja o que for que o desencantamento esteja matando, não é a possibilidade de se pensar em uma agência coletiva, embora certamente a agência coletiva metafisicamente compreendida seja problemática. A ação comum ainda pode florescer na especificidade de um espaço comum, metatópico e radicalmente secular. Aliás, se acompanhamos a emergência dos individualismos no caso do *self* e o surgimento desta *espécie institucional* tão única, só podemos concluir que a ação comum praticada neste âmbito é essencial para que o indivíduo responda devidamente à busca por *dignidade* e *autenticidade*. A autocompreensão política da sociedade não abre mão desta dimensão expressiva de que as ações comuns levadas a

cabo no âmbito da esfera pública devem ser ouvidas pelo Estado. Mas nessa releitura, a demanda em questão é potencializada, porque a própria especificidade da esfera pública como instituição *intensamente* moderna faz com que o Estado tenha sua legitimidade dependente do alcance e significado possíveis das ações comuns dos cidadãos fora de um âmbito de personificação do Estado.

Eis, pois, um desenvolvimento legítimo da sociedade liberal que parece ser pouco afeito à linguagem do liberalismo procedimental²⁸⁴. Parte das dúvidas levantadas por Taylor sobre a possibilidade de sustentarmos o *patriotismo* apenas sobre *regras de direito* reside neste ponto²⁸⁵. A visão *contratualista*²⁸⁶ levada à frente pelo liberalismo procedimental é de que a sociedade é uma associação de indivíduos, mais ou menos indiferentes uns aos outros, cada um dos quais com respectivos planos de vida e visões sobre a boa vida. O Estado deve, portanto, maximizar as possibilidades de cada um destes indivíduos, sob condição de igualdade moral, realizar suas respectivas visões do bem. Até por isso, o Estado não pode apostar numa visão abrangente de bem, sob pena de ser *injusto* com aqueles cidadãos que não a endossem. Taylor nos mostra como essa articulação não precisa nos conduzir a uma visão preponderantemente atomista de sociedade. Mesmo assim, aparentemente ela exclui a possibilidade de um *bem comum* politicamente endossado – em oposição a estatalmente personificado – que não seja *uma regra de direito comumente compreendida*. Ela justifica a exclusão do bem comum em função do fato do pluralismo, fazendo jus à necessária compreensão da condição de secularidade. Mas esse apelo teórico parece ignorar em alguma medida a possibilidade da *ação comum* e de uma *autocompreensão societal comum* na forma delineada nas linhas precedentes. Ignora-se que uma perspectiva expressivista da sociedade não precisa ser transcendente à imediatidade da ação comum dos cidadãos. O liberalismo procedimental exclui essa noção em função da secularidade, por causa do politeísmo dos valores, porque não há qualquer visão de bem, lei divina, cadeia do ser que possa sustentar a prerrogativa

²⁸⁴ Nos termos de Taylor, o conceito de liberalismo procedimental abarca sob essa visão geral uma gama variada de posições liberais. Claramente, em *Propósitos Entrelaçados* vemos duas respostas diferentes do liberalismo procedimental, uma que corresponde ao liberalismo igualitário e outra, segundo Taylor, afeita às visões utilitaristas, libertárias ou das teorias revisionistas da democracia.

²⁸⁵ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 202-220.

²⁸⁶ Nem todas as formas de liberalismo procedimental precisam da linguagem do contrato social, mas certo pressuposto a que essa linguagem se aplica parece ser uma constante.

de conformar amplamente a *boa vida*. Contudo, o acoplamento de uma dimensão *expressivista* ao desenvolvimento da esfera pública, ou ainda, os ímpetus trazidos pela corrente *M*, permitem pensar na possibilidade de certa fundação do político mediante a ação comum tendente à autocompreensão de idéias coletivamente partilhadas que opera num plano radicalmente *secular*. O bem comum insurgente não fica adstrito a qualquer transfiguração além da própria ação comum. Essa não é, diga-se, uma formulação fácil de se aferir, tanto quanto a linguagem da ressonância pessoal que abordamos anteriormente. É preciso apontar que o próprio autor canadense é bastante econômico nas possíveis conseqüências desta formulação; nem por isso ela não deixa de ser uma alternativa teórica que desmereça exploração.

Vimos na dimensão ontológica que as compreensões comuns e a partilha de idéias do bem são condições de indispensabilidade da própria experiência do agente humano. O bem só existe na dimensão do *significado*. O processo de desencantamento pareceu ter eclipsado a possibilidade de compreensões comuns *seguras*. O individualismo tornou a *identidade* um trabalho a ser executado por cada um dos agentes através de escolhas pessoais, porém isso não destruiu a dialogicidade da construção da identidade. No plano normativo, o fato do pluralismo pareceu ter enterrado para sempre a possibilidade de visões políticas comuns em torno de idéias do bem inseridas no arranjo político. De certo ponto de vista isso é verdade. As condições da secularidade impedem que o bem comum possa assumir a *univocidade e transcendência* dos tempos anteriores, tornando a inserção de *uma* visão do bem no arranjo político moralmente arbitrária. Mas o que Taylor parece sugerir é que, assim como no plano ontológico a dialogicidade não foi embargada pelo desenvolvimento dos individualismos, o bem comum poderia se apoiar na *secularidade* plena de uma ação comum levada a cabo no âmbito de uma sociedade cuja identidade não está focada em nenhuma constituição prévia. Da mesma forma que no caso da identidade houve uma sensível diminuição em termos de segurança do sucesso intentado, no caso da sociedade livre, a configuração de uma agência coletiva organizada em torno de compreensões comuns também ficou perigosa, porque ela não pode mais receber o reforço de ordens transcendentais. Tal como a identidade individual, ela é fraturada e indeterminada, o que não significa, em todo caso, que seja possível passarmos sem compreensões comuns para mantermos de pé nossas sociedades e arranjos políticos.

Tanto o republicanismo quanto o patriotismo, insistências de Taylor, parecem se inserir neste espaço. A questão é: pode haver uma *articulação pública* das diversas concepções de bem que possam ser societalmente endossadas e que, ainda assim, possa corresponder às condições de *secularidade*? O argumento tayloriano favorece uma exploração de uma resposta afirmativa a essa pergunta.

A discussão precedente sobre a sociedade civil e a esfera pública não nos conduziu a uma formulação definitiva sobre a natureza do regime de governo e da sociedade liberal, não nos delineou precisamente e exaustivamente seu caráter fundamental, enfim, ela não nos diz *qual é a identidade do liberalismo ou de uma sociedade livre*. Mas a essa altura espero que tenha ficado claro que o objetivo não era esse. O que a discussão nos fornece é algo em favor da defesa do regime e da sociedade liberal que creio ser um tanto diferente do argumento trazido pelo liberalismo igualitário (e procedimentalista, de um modo geral), a despeito de ter traçado paralelos em torno da estrutura formal dos argumentos. Essa defesa é construída a partir de, para usar a argumentação transcendental, uma *condição de indispensabilidade para o regime e a sociedade liberais*: a de que a sociedade pode e deve existir de forma independente da constituição política e de que esta última deve ser penetrável às reverberações da primeira. Existe um paralelo claro entre a idéia de uma sociedade concebida como independente da ordem *não-secular* e a própria decadência de imaginários sociais baseados em ordens do tipo tradicional. Esse paralelo traça uma vinculação reconhecível entre as características de um *self* moderno cuja construção depende da *ressonância pessoal* de fontes morais externas *internalizáveis* e de uma sociedade cuja identidade política é formulada pela ação comum num tempo *secular*. Isso de fato depõe muito em favor da *neutralidade liberal*, por exemplo, na medida em que a sociedade por si própria se concebe como constitutivamente independente da ordenação política e de que, portanto, a autoridade do Estado não só tem um limite claro quanto à interferência no funcionamento da sociedade (civil) livre, mas que este limite também compreende imunidades individuais que são válidas inclusive como garantia em face da sociedade civil organizada – para que os indivíduos possam participar da ação comum livremente. Qualquer definição de liberalismo possível tem que levar em conta as imunidades concedidas aos indivíduos. Mas Taylor parece propor uma defesa além. A sociedade

liberal é a melhor para o *self* moderno não só em função das imunidades que permite aos indivíduos perseguirem suas respectivas visões do bem, mas porque é a única que possibilita concebermos a *ação comum política* em torno de *noções compartilhadas do bem comum* sem infringir as condições de secularidade. Porque a idéia do bem comum possível no contexto da sociedade liberal só pode se apoiar exclusivamente na ação comum dada na esfera pública metatópica e secular. Essa é uma faceta que o liberalismo procedimental não parece abarcar. Para Taylor é legítimo adicionarmos às imunidades individuais providas pela compreensão comum de direito a possibilidade da produção de compreensões partilhadas – ideais sobre o bem – por meio de uma agência coletiva cunhada a partir de certos preceitos. Na seção seguinte, pretendo explorar de que forma podemos pensar no bem comum, acompanhando Taylor, de um modo plenamente *secular*.

A POLÍTICA DO BEM COMUM

Uma política do bem comum, no sentido clássico, embora possa advir de demandas compreensíveis, é, na melhor das hipóteses, irrelevante para as condições da democracia moderna ou, pior do que isso, perigosamente intolerante²⁸⁷. Nas condições da modernidade não há nada que se possa afigurar em termos de crença que venha ocupar algum conceito próximo do bem comum. Essa é talvez uma visão fundamental do liberalismo procedimental sobre o tema do bem comum. Mas qual a idéia de bem comum? Thomas de Aquino nos legou a seguinte definição: “*bem-comum é o fim que cada uma das pessoas, que vivem na comunidade, tem que perseguir; assim como o bem da totalidade tem que ser o fim de cada uma das suas partes*”²⁸⁸. A idéia clássica de bem comum ainda nos remete à integralidade externa e significativa do universo. Porém, sob as condições do requisito de *ressonância pessoal e internalização* das fontes do bem, a imaginação de uma ordem significativa externa tornou-se muito problemática no que se refere a sua afirmação indiscriminada para e sobre *todos*, tanto que a amplitude e densidade destas visões não se afiguram mais uma possibilidade tangível de compreensão no nosso imaginário social. A idéia de bem comum que surge deste contexto possui

²⁸⁷ KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 299.

²⁸⁸ (Sum. Theo., II-II, 58, 9o, 3), AQUINO, Tomás de (Santo). *Tratado sobre a justiça*. Porto: Resjuridica, 199[?]. (Suma Teológica, II-II, questões 57 e ss.)

alguns elementos profundamente antimodernos, poderá se dizer. Primeiro, ela requer uma coesão incontestável quanto à visão do bem, justamente porque as partes são sempre menores e condicionadas pelo todo significativo. Por isso, em segundo lugar, requer-se também que as partes vivam instrumentalmente em relação à realização do *telos* demandado pelo todo – que é uma realidade externa às partes –, não tendo elas uma *finalidade* inerente e particular. Em terceiro, o *telos* é aquele que ordena como um princípio geral todos os demais bens com relação a ele, excluindo mesmo algumas possibilidades admissíveis de bem, se essas entrarem em conflito com o *bem comum* primordial. Por fim, as partes podem ser constrangidas à realização do bem comum quando são desviantes desta ordenação definida. É um pouco de tudo isso que pensamos quando ouvimos o famoso adágio rousseauiano de *obrigar-nos a ser livres*. Seja como for, e em conformidade com o que viemos descrevendo até aqui, esta noção de bem comum é altamente incompatível com as condições modernas, principalmente do ponto de vista político.

Mas será então que a compreensão de um bem comum foi permanentemente debelada junto ao destino das grandes ordens tradicionais? Não há uma maneira de compreender o bem comum fora dos requisitos da transfiguração impessoal *não-secular*, unidade firme de propósito e instrumentalização e condicionamento dos bens individuais para a realização do bem da comunidade? Sugiro que o filósofo canadense procura sugerir uma alternativa. Na seção anterior vimos o que pode ser chamado do processo de formulação dessa nova idéia do bem comum, ou do *locus* de surgimento preferencial dele, que depende de uma condição radicalmente *secularizada*: o bem comum não pode resultar de nenhuma ordem transcendente que perpassa a *ação comum* dos agentes numa esfera pública livre. Mas a idéia do bem comum em si ainda nos parece pouco tangível. Nesta seção, tento explorar o que seria concebível como uma política do bem comum no quadro teórico tayloriano.

Vou me permitir ignorar uma apuração conceitual dos polissêmicos e múltiplos termos que envolvem o *bem* na obra de Taylor²⁸⁹. Para os fins desta discussão em

²⁸⁹ Em *As Fontes do Self*, encontramos, pelo menos, três conceitos distintos de *bem*: **bens da vida**, **bens constitutivos e hiperbens**. Bens da vida são aquelas utilidades imediatas objetivadas pelos indivíduos, é o conceito de um bem instrumental; bens constitutivos são aqueles que marcam distinções qualitativas, são bens que motivam e qualificam nossa ação, é *amar* algo, não somente *fazer* algo; hiperbens são

especial, iremos nos referir ao que Taylor nomeia como *bens irredutivelmente sociais*. Este é o termo chave. Talvez eles não sejam exatamente iguais ao que chamamos de *bem comum*, mas poderiam ser a espécie moderna da qual o termo anterior é o gênero²⁹⁰. O termo que intitula um dos capítulos de *Argumentos Filosóficos* quer expressamente fazer caso contra o *atomismo*. O mote do texto em questão é a negação de parte da tradição do pensamento acadêmico sobre a existência de bens irredutivelmente sociais. Bens são sempre referidos a indivíduos, são sempre expressões de preferências subjetivas, e daí o atomismo: as utilidades devem ser ponderadas em relação a indivíduos. O argumento de Taylor vai no sentido contrário, nem todos os bens públicos e sociais podem ser decompostos em termos dos seus usufrutuários individuais. Se não reconhecermos isso, deixamos de compreender parte importante da estrutura da ação e, mais do que isso, da vida humana. Como aponta Ruth Abbey,

“What the phrase “irreducibly social goods” captures is a category of goods that cannot be disaggregated or decomposed into individual goods but that must be shared by two or more individuals – hence as irreducibly social. These shared goods are, at one level, goods for individuals, things that they experience and enjoy. However, Taylor argues that it is a category error to think of them as only individual goods. They are both goods for individuals and goods that can only be generated in common with others”²⁹¹

Há algo um pouco diferente aqui do que encontramos no conceito *puro* ou tradicional de bem comum. Bens irredutivelmente sociais também devem ser bens para indivíduos, eles devem corresponder às duas dimensões ao mesmo tempo. Alguém pode

horizontes morais, eles não são mais importantes que os demais bens, mas, por alguma razão, são aqueles bens que nos provêm os critérios de importância, julgamento e decisão sobre os demais bens. Não fica exatamente claro porque Taylor necessita de tantos conceitos, que, obviamente, em sua obra não são tão marcados quanto nessa definição dogmática, para a abordagem teórica que deseja empreender. Talvez, certa indeterminação conceitual tem contribuído mais para confundir seu argumento do que para esclarecer.

²⁹⁰ Para os fins desta discussão, irei me permitir fazer intercâmbio destas expressões. Assim, poderemos nos referir a bens comuns no sentido *antigo*, tanto quanto no sentido de bens irredutivelmente sociais.

²⁹¹ ABBEY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, pp. 118-119.

argumentar que isso também vale para o bem comum, mas não seria tão preciso. É óbvio que o bem comum também é um bem para os indivíduos, mas num sentido ainda mais forte, ele é um bem comum e *verdadeiro* a despeito do que um indivíduo em particular possa achar dele. O bem comum corresponde ao bem individual na mesma medida em que, digamos, o todo – mais importante – é constituído pela parte. Para marcar a diferença de forma exata, vou recorrer a uma distinção, a esta altura, já familiar. O bem comum tem uma precedência *normativa* sobre o bem individual. É algo bem apreendido por Berlin em seu às vezes caricato conceito de *liberdade positiva*: uma Razão imbatível, a qual o indivíduo só poderia se contrapor se ainda não estivesse dotado da *compreensão verdadeira do bem*, porque talvez esteja corrompido por seus próprios interesses privados. Os bens irredutivelmente sociais não gozam de uma precedência normativa: um indivíduo qualquer pode inclusive ponderar que eles não são mais importantes que um bem individual e isso não será um problema. O que capta a noção de irredutibilidade social não é o comando, mas uma *condição de indispensabilidade* da existência deste bem. Vale dizer, ele só pode *existir* se corresponder a essa ambivalência dimensional, individual, porém irredutivelmente comum. Mas já trabalhamos o endereçamento deste problema e, da forma como o fizemos, vimos que ele é preponderantemente ontológico, inobstante suas conseqüências normativas. Devo retornar a este ponto para ilustrar essa diferença importante.

Falemos das teorias da linguagem e do significado. Um conhecido tipo de teoria da linguagem emerge diretamente de uma veia mais racionalista alinhada com o transporte da revolução das ciências naturais diretamente para os assuntos humanos. A linguagem, como qualquer outro objeto, deve ser tratada como um fenômeno ou objeto natural como todos os demais. Ora, um dos desafios mais significativos da ciência social que se processava a partir do século XVII, espantada e entusiasmada com os avanços no âmbito natural, era ser capaz de propor termos inequívocos para a descrição do mundo empírico, sem distorções. Sabemos como esse ímpeto fora alimentado muitas e muitas vezes durante a história mais ou menos recente da ciência até, quem sabe, seu auge na ciência positivista do começo do século XX. Seja como for, o problema da linguagem e o problema epistemológico se afiguraram próximos aos então pioneiros Hobbes e Locke. A linguagem, nesse sentido, fica claramente adstrita a uma abordagem instrumental. Foi

isso, segundo Taylor, que veio dar na construção de uma noção epistemológica *representacional* e na caracterização da linguagem como *designativa*²⁹².

O que o modelo de linguagem designativo argumenta? A linguagem é um *instrumento* do pensamento, ela *serve para* construirmos ou controlarmos as coisas, precisamos dela para representarmos objetos de forma devida. Assim, o significado de uma palavra corresponde àquilo que ela representa em termos *físicos*. Isso nos possibilita pensar na origem da linguagem a partir do momento que o primeiro *grito* dado por um ser humano passou a representar um objeto, por exemplo, *fogo*. Logo, um outro *grito* foi usado para apontar aquilo que poderia apagar o fogo, *água*. E assim, nosso léxico foi crescendo de uma em uma palavra até tornar-se um instrumental complexo de representação de coisas, ainda que sofisticadamente tenhamos sido capazes de nos referirmos a coisas de forma mediata através de palavras que representam idéias. Mas existe algo estranho nessa *história* que a virada lingüística fora capaz de explorar de forma decisiva, mas que, segundo Taylor, já se encontrava mais ou menos formulada em Herder²⁹³: é impossível concebermos um léxico de apenas uma palavra e, portanto, a descrição do nascimento da linguagem e de sua natureza na forma designativa é bastante incoerente. Isso é particularmente notável quando tentamos explicar o significado de uma palavra. Nós efetivamente não podemos apenas fazer referência ao objeto. Na verdade, a explicação do significado envolve o uso de um número razoável de diferentes palavras num específico encadeamento delas (sentença) que permita *expressar* o significado que quero transmitir. É claro que podemos criar palavras novas e aprender outras línguas, mas só somos capazes disso porque já possuímos de antemão essa consciência reflexiva com relação à estrutura lingüística e utilizamos de seu potencial expressivo. Nós *sabemos* que determinadas regras disciplinam uma relação entre as palavras umas com as outras, que nos permite *manipulá-las* com o objetivo de fazer um neologismo, por exemplo. Nós antecipamos o resultado do sentido porque sabemos que as outras pessoas com que falamos partilham das mesmas regras de compreensão lingüística e que, portanto, o

²⁹² Ver TAYLOR, C. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000 (*Superar a Epistemologia; A importância de Herder*); TAYLOR, C. **Human Agency and Language. Philosophical papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 (*Theories of meaning; Language and human nature*).

²⁹³ TAYLOR, C. *A importância de Herder*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

significado será aferível por elas. “*Um item lingüístico só tem o significado que tem contra o pano de fundo de uma linguagem inteira*”²⁹⁴.

Podemos nos dirigir então para a famosa distinção saussuriana entre *langue* e *parole*, que é exatamente o que ilustramos acima. É óbvio que as palavras em um dado sentido se referem a objetos, elas representam coisas. Mas existe uma relação indispensável para que essa representação funcione, as palavras também são ordenadas num *código* autorreferenciado o qual confere, porque partilhado pelos falantes, as possibilidades significativas dos atos individuais de fala. É por isso que falamos de uma dimensão *semântica* da linguagem que só existe enquanto tal quando partilhada por uma comunidade lingüística, ela é um evento de significado. Os atos de fala individuais só significam e só permitem a expressão dos significados quando pressupõem esse código anterior, um pano de fundo que os permitem se fazer compreender e serem adequados ao contexto em que querem se colocar.

“Eis a que equivale o holismo de significado: palavras individuais só podem ser palavras no contexto de uma linguagem articulada. A linguagem não é algo que se possa construir com uma palavra de cada vez. A capacidade supõe um todo de linguagem que lhe dê plena força como palavra, como um gesto expressivo que nos situa na dimensão lingüística”²⁹⁵.

Ora, mais aqui falamos de algo irredutivelmente social no sentido exposto acima. É claro que podemos reduzir os atos de fala a um indivíduo, mas a dimensão semântica necessária à compreensão deste ato de fala só existe num pano de fundo anterior partilhado por outros falantes. Podemos dizer que a dimensão semântica tem certa determinação no ato de fala, mas esse é um regramento *constitutivo*, como na metáfora da regra de movimento da rainha no jogo de xadrez, sem ela o jogo efetivamente não existiria²⁹⁶. É por isso que podemos argumentar sobre uma precedência, se é que este

²⁹⁴ TAYLOR, C. *Bens irredutivelmente sociais*. IN **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 148.

²⁹⁵ TAYLOR, C. *A importância de Herder*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 109.

²⁹⁶ Ver TAYLOR, C. *A validade dos Argumentos Transcendentais*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 38.

termo é o melhor, *não-normativa*. Quando pensamos numa hipotética conversa entre guerreiros espartanos sobre qualidades femininas desejáveis, não poderíamos imaginar que algum deles lançasse mão do seguinte argumento “*prefiro mulheres mais sofisticadas*”. Não estamos dizendo que a língua *impedia* aquele indivíduo de preferir mulheres assim por alguma razão de ordem moral, falamos simplesmente de uma *impossibilidade*; essa era uma opção que não estava disponível naquele determinado léxico articulado. Mas ainda assim, talvez seja melhor não pensarmos em termos de precedência. Os atos de fala podem por seus repetidos usos e pelas infinitas possibilidades de combinações das *regras* lingüísticas nos permitir experimentar sentidos novos e, até mesmo, criar expressões de sentido ainda não conhecidos. A linguagem deriva seu poder *criador* daqui. Ela nos abre novos mundos através destas possibilidades, novas sensações e novos sentimentos. Isso é ilustrado quando experimentamos a epifania provocada por um belo poema que nos faz alcançar algum tipo de compreensão ou sentimento que só posteriormente – e nem sempre – somos capazes de traduzir em palavras. Então, em um certo sentido, os atos de fala também criam e modificam a *langue*. A característica de irredutibilidade social não requer a supressão ou a impotência do particular em função do todo, requer apenas uma *reflexividade* incontornável.

Essa bidimensionalidade do irredutivelmente social pode ser ampliada da linguagem para concepções culturais, para o que Taylor define como *configurações*. Podemos pensar no que significava ser um profeta para o povo hebreu no Egito, um rei para uma monarquia absolutista européia, um xamã ou pajé para uma tribo indígena, um professor ou um pai no contexto das sociedades contemporâneas. Todas as expectativas e compreensões daquilo que significa ser cada uma destas coisas está adstrito ao cumprimento de certas condições de validade as quais são definidas por um conjunto de práticas e instituições. Conjunto de práticas e instituições este que molda uma forma de vida específica numa dada sociedade. Vale dizer, seria impossível dimensionar o significado de cada um destes papéis fora do pano de fundo que fornece o horizonte de compreensão da cultura respectiva de cada um deles. Individualmente, cada uma das pessoas no desempenho destes papéis pode tensionar a *langue*, pode inclusive subvertê-la, mas uma referência fundamental a ela é inescapável. Isso vale também para nossos bens. O que conforma nosso julgamento e compreensão destes papéis está disponível

apenas nestas configurações irredutíveis a indivíduos. “*Os bens que merecem nossa reverência também têm de funcionar em algum sentido como padrões para nós*”.²⁹⁷

É por isso que Taylor argumenta que nossas compreensões culturais são horizontes de autoridade. Ele não quer afirmar com isso que o padrão cultural possa ditar *normativamente* nossas preferências, escolhas, formas de vida, concepções da boa vida – embora frequentemente ele o faça –, mas sim, que a referência às compreensões existentes é inescapável. Estamos constitutivamente impelidos a reflexivamente enfrentá-las, seja para aceitá-las ou rejeitá-las. Mesmo quando pensamos no questionamento de certa prática cultural ou de certa instituição, só somos capazes de fazê-lo a partir do momento em que *chegamos a um acordo* com essas compreensões. É porque necessitamos de um esforço adicional para transformá-las ou rearticulá-las, é porque, ainda que nos impulse um desejo de renegá-las e condená-las, temos de lidar com a reverência prestada a elas; é que tais configurações se mostram essenciais para determinar o espaço que ocupamos no mundo, e não só isso, em última instância elas são os objetos dos quais nosso mundo significativo é feito. Quando eu nego ou questiono fortemente um determinado bem ou configuração especialmente relevante, tenho que articulá-la, decompô-la, entendê-la e interpretá-la. Esse é o requisito da reflexividade. Tenho que, em algum momento, chegar a algum acordo com ela, tenho de lidar com a desejabilidade do bem, conforme apontou Taylor, independente de minhas preferências pessoais. É esse o sentido de que os *atos de fala*, vale dizer, atos de indivíduos, podem *reflexivamente* alterar a *langue*, mas não podem simplesmente ignorá-la. Mais uma vez, falamos da *precedência* do irredutivelmente social como uma questão de *indispensabilidade* e não como um comando normativo. As configurações são *constitutivas* para certas escolhas, julgamentos, compreensões e ações dos indivíduos. Falamos aqui justamente da dimensão ontológica holista do pensamento tayloriano que discutimos acima. Nesse sentido, a admissão da existência de bens comuns ou irredutivelmente sociais não precisa redundar em uma postura conservadora.

Mas se pode argumentar que nem a linguagem nem a cultura se adequam de forma devida ao que concebemos como *bem*. Exceto se se pretendesse uma ampliação

²⁹⁷ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, 36.

demasiada do conceito que, no limite, o faria perder seu caráter distintivo²⁹⁸. Neste sentido amplificado, todo e qualquer bem, poderia se argumentar, tem uma dimensão de irreducibilidade social porque só pode se ancorar em alguma compreensão cultural que é partilhada. Mas não será possível pensarmos em bens que correspondam a essa natureza sem termos que amplificar o conceito em demasia?

Pensem num exemplo contrastativo. O que alegam, segundo Taylor, aqueles que defendem a possibilidade de decomposição de todo e qualquer bem em referências individuais? Eles afirmam que mesmo quando pensamos em um bem público ou social, sua natureza de bem se afirma quando podemos aferir, no final do processo, bens para indivíduos. Eles são públicos ou sociais quando não somos de antemão capazes de determinar quantos indivíduos distintos ele beneficiará, porque certamente irá satisfazer mais de um único indivíduo. O bem só é bem porque traz satisfação a indivíduos. A segurança pública tem esse caráter. Quando pensamos nas corporações policiais e em todo o sistema de segurança pública do Estado, o vemos como um bem público, ele beneficia toda a coletividade. Mas só faz isso porque podemos decompor a segurança para cada um dos indivíduos isoladamente. A segurança da coletividade é na verdade a segurança do indivíduo A, do indivíduo B, do indivíduo C e assim por diante.

“(...) gozamos de segurança com relação a vários perigos por meio de nosso sistema de defesa nacional, nossas forças policiais, de nossos corpos de bombeiros etc. Trata-se de bens coletivamente proporcionados e que não podem ser obtidos de outra forma. Nenhuma pessoa pode pagar por eles sozinha (...) Em minha linguagem, eles são convergentes, porque tudo isso se refere apenas à maneira pela qual temos de proceder a fim de proporcioná-los. Isso nada tem a ver com o que faz deles bens”²⁹⁹.

²⁹⁸ Taylor aparentemente comete este equívoco. Em *Bens Irredutivelmente Sociais* ele chega a afirmar que linguagem e cultura seriam um *bem*. Obviamente, como afirmamos, isso pode tornar o conceito de bem inexato e pouco proveitoso, principalmente em termos políticos. Contudo, a linguagem e a cultura podem ser exemplos interessantes para marcarmos o que significa a característica de *irreducibilidade social*.

²⁹⁹ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 207.

Embora eles sejam públicos porque eles só podem ser proporcionados pela coletividade, eles continuam sendo referenciados a indivíduos específicos no fim, ou seja, aquilo que faz da segurança um bem é a satisfação de uma necessidade individual. O exercício hipotético aqui é relevante: se pudéssemos imaginar alguém capaz de pagar sozinho toda a segurança de que necessita, de modo a excluir as demais pessoas do usufruto do bem, a segurança ainda sim seria um bem para aquele que está pagando, independentemente do fato das demais pessoas estarem excluídas. A segurança, conforme o exemplo citado, não precisa da dimensão pública para manter sua natureza de bem, ela não é *irredutivelmente social*.

Porém, alguns bens não permitem esse exercício de exclusão. Isto é, o que fazemos deles bens depende de uma fruição que ocorre numa dimensão compartilhada, é aquilo que se relaciona à distinção entre as questões *para-mim-e-para-você* e as questões *para-nós*³⁰⁰. A primeira dimensão tem uma referência monológica e, por isso, é possível definirmos os estados de coisas em termos puramente individuais. Porém, quando falamos do *para-nós*, marcamos uma referência ao espaço público que é indecomponível com relação a indivíduos. O exemplo da Orquestra Sinfônica de Montreal que citamos acima nos traz justamente esta referência. Podemos ouvir uma música que gostamos através de qualquer dispositivo de áudio, podemos encontrar outras pessoas que gostem da mesma música e banda e, por causa disso, resolvam de forma convergente – porque a mesma coisa é um bem para cada um dos indivíduos – financiar a organização de uma apresentação dela; mas a experiência e a sensação de participar de uma apresentação ao vivo da música que gostamos, na presença de banda e platéia, é uma sensação frequentemente irreproduzível individualmente, ela é irredutivelmente uma experiência do espaço público, na qual a dimensão meramente convergente não faz jus à densidade da experiência em questão. O mesmo pode acontecer quando lemos uma tragédia de Sófocles ou Ésquilo, em contraste a assistirmos a encenação delas no teatro. A leitura por si nos proporcionará sentir as angústias dos personagens, sem dúvida, mas numa peça bem encenada nossos sentimentos são maximizados, muitas vezes somos capazes de descobrir sensações novas, compreensões mais profundas e contundentes. A experiência no espaço público ocorre numa dimensão que foge ao meramente individual, ela é uma

³⁰⁰ Ibid, pp. 205-207.

ação legitimamente comum e irreduzivelmente social, nos proporciona significados que não são tangíveis num plano monológico. O que temos que distinguir aqui é a diferença, segundo Taylor, totalmente ignorada pela tradição empirista utilitarista, entre o que é convergente o que é genuinamente comum.

“Uma questão convergente é a que tem o mesmo significado para muitas pessoas, mas onde isso não é reconhecido entre elas ou no espaço público. Uma coisa é comum quando existe não só para mim e para você, mas para nós, sendo reconhecida como tal. Grande parcela da vida humana é bem ininteligível se ignorarmos essa distinção”³⁰¹.

Existem bens que são assim. Amizade não pode ser reduzida à dimensão individual como no exemplo da segurança. Não podemos conceber a amizade para uma pessoa apenas. Ninguém consegue se proporcionar o bem da amizade individualmente, mas também a própria natureza da amizade como bem não permite pensá-la em termos individuais. As relações afetivas entre pessoas são todas assim, elas só se mantêm num plano indecomponivelmente *dialógico*, não existe amizade verdadeira, e, portanto, não existe o bem, se as relações de afeto não forem mútuas. Alguns bens especialmente importantes para a política são desta natureza – na verdade, atrever-me-ia a dizer que grande parte deles são desta maneira –, como nossas relações francas e igualitárias ou nosso senso patriótico. Eles são irreduzivelmente sociais porque não são compreensões que se sustentam em cada indivíduo considerado separadamente. Uma relação igualitária depende de uma certa compreensão dos agentes no espaço público sobre os atributos de cada um deles relacionalmente considerados, o mesmo vale para o senso patriótico. Com bens dessa natureza não conseguimos realizar o experimento hipotético de exclusão. Não consigo conceber como um indivíduo apenas pudesse “pagar” sozinho por relações francas e igualitárias, a despeito da exclusão de todas as demais pessoas, como no exemplo da segurança nacional. *“A postura só existe se houver algum sentido comum de que somos iguais, de que merecemos tratamento igual, de que essa é a maneira*

³⁰¹ TAYLOR, C. *Bens irreduzivelmente sociais*. IN **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 154-155

apropriada de lidarmos um com o outro”³⁰². O patriotismo também não existe assim, ele não pode ser um bem para um único indivíduo sem um apoio irreduzível no espaço público. Bens como esses incorporam a própria compreensão comum à constituição de seu valor. Vale dizer, eles não seriam *bens* se não fossem concebidos no espaço público. De forma geral, eles são bens, e apenas são bens, na exata medida em que se constituem compreensões comuns de um certo tipo de *relação* que valorizamos. Fora de uma dimensão inextricavelmente social, estes bens são totalmente incompreensíveis.

Mas o que dirá isso em favor de uma política do bem comum? Taylor pode ter construído um grande caso contra compreensões atomistas da sociedade. Isso pode ter uma influência grande na forma como interpretamos e compreendemos certos bens e isso já é muito. Porém, algo diferente disso é argumentar que o Estado deve adotar uma política do bem comum em lugar da *neutralidade*. Admitindo-se que Taylor seja um proponente da política do bem comum, qual a sua defesa *normativa* para essa proposição?

Temos inicialmente que explorar uma importante consequência normativa do estabelecido acima. Se o percurso teórico proposto por Taylor para nos mostrar que certas compreensões do bem não podem ser decompostas referenciando-se em indivíduos, então uma sociedade não pode se apoiar apenas em concepções do bem redutíveis, vale dizer, ela tem que sustentar alguma compreensão comum. Ora, exploramos isso quando falávamos da sociedade civil. O fenômeno inegavelmente moderno de uma esfera pública secular e metatópica não dispensa a compreensão comum de seus participantes, mais do que isso, não dispensa que eles se compreendam como uma *sociedade* existente fora do Estado. E ao se conceber desta forma, a consequência não é o estabelecimento de um regime político pouco exigente em termos de compreensões comuns do bem, mas o seu exato oposto. Antes o bem comum poderia ser definido por alguma ordem tradicional transcendente, cristalizada fora da ação comum, personificando-se, assim, na lei tribal ou no Estado, por exemplo. Mas agora isso não se afigura mais plenamente legítimo, principalmente no que se refere às possibilidades de *reconciliação pública*, e qualquer fundamento para uma compreensão comum partilhada tem de ser sustentada num apoio radicalmente *secular*, o regime da sociedade *livre* precisa trocar a coerção da ordem

³⁰² Ibid., p. 155.

transcendente externa por alguma outra coisa: o bem comum, e sua conseqüente conotação irreduzivelmente social, só poderia vir agora da ação comum de agentes num espaço público partilhado. Todas as potencialidades abertas para o *self* moderno em termos de realização original, busca de concepções de bem pessoais e emancipação dependem da defesa e compromisso comum com certo tipo de sociedade que torne essas potencialidades *possíveis*. E, diferente de uma ordem tradicional impositiva, as condições modernas demandam a *ressonância pessoal* de cada um para a manutenção de compreensões sociais comuns. Neste ponto há uma afinidade com concepções republicanas, mas de uma forma bastante diferente. O moderno regime da *sociedade livre* em que aos indivíduos é legítimo e desejável escolher e buscar suas próprias visões do bem, e em que uma visão do bem comum *não-secular* e transcendente não é mais possível, é razoavelmente exigente para com os cidadãos. Mas não o é porque impele a cada um a buscar algum *telos* ou uma postura ética definida, ele é exigente na exata medida em que qualquer compreensão comum do bem só parece legítima aos olhos dos indivíduos no espaço público se passar pelo crivo da *ressonância pessoal*, e isso depende da faculdade de cada indivíduo apreciar o bem em questão numa dimensão pública, em que as idéias sejam apresentadas e julgadas pela razão. O que a modernidade colocou em xeque é a afirmação não problemática de visões do bem comum *não-seculares*, mas ela não poderia colocar em xeque as próprias compreensões comuns porque elas são parte essencial daquilo que constitui a experiência humana.

É a partir deste gancho que Taylor argumenta que o *auto-interesse* esclarecido ou outras fontes de justificação atomista não são suficientes para responder pelo grau de exigência dos regimes livres. Sem uma noção de bem comum partilhada pela sociedade, fica difícil justificarmos os sacrifícios individuais que frequentemente são impostos pelo regime político de liberdade moderno. Não falamos só da participação política, mas da imposição de tributos, de políticas de distribuição de renda, uma série de normatizações que focam a supremacia do interesse público e frequentemente não atendem aos interesses individuais – não só no ramo do direito público, mas também do direito privado –, em última instância, a possibilidade do Estado requerer o sacrifício da vida de seus cidadãos na guerra. É claro que se pode argumentar que o Estado pode usar a coerção para obter estes sacrifícios, contudo, a compreensão comum do que é um regime livre e democrático

impede que a coerção possa ocupar um papel central na realização destes sacrifícios. Certo vínculo patriótico que ultrapasse a dimensão do interesse individual tem que ser colocado aqui, e essa compreensão só surge no plano do irredutivelmente social. Talvez o exemplo mais convincente não seja o dos sacrifícios, mas sim o da reação ultrajante dos cidadãos contra o abuso da autoridade política. O caso Watergate é o predileto de Taylor.

“O que gera o ultraje é algo que não se enquadra em nenhuma das categorias acima, nem no egoísmo nem no altruísmo, mas numa espécie de identificação patriótica. No caso dos Estados Unidos, há uma identificação com o “american way of life”, um sentido de que os americanos partilham uma identidade e uma história comuns, definidas por um compromisso com certos ideais, articulados famosamente na Declaração de Independência, no Discurso de Gettysburg, de Lincon e em outros documentos desse gênero, que por sua vez derivam sua importância do vínculo que têm com certas [transformações contextuais] de uma história partilhada. É esse sentido de identidade, e o orgulho que o acompanha, que é ultrajado pelas ações ocultas de um Watergate, e é isso que provoca uma reação irresistível”³⁰³.

Tudo isso nos chama atenção para outro elemento importante no reconhecimento de bens irredutivelmente sociais. É que alguns deles não exigem somente uma compreensão comum partilhada, o próprio exercício do bem é comum e a forma com que o bem se mantém como tal também o é. Taylor identifica que os bens irredutivelmente sociais têm esse elemento adicional. Sim, eles só são valorizados e compreendidos devido a um pano de fundo de significado, são bens culturais que tornam concebíveis e possíveis certas ações, sentimentos e modos de vida. Porém, existe uma parte significativa desses bens que são, diria, duplamente irredutíveis, porque além de sua significação partilhada dependem que as ações em torno deles carreguem algo essencialmente comum para

³⁰³ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 212.

manter seu valor. Vale dizer, eles não só existem na dimensão do significado como também só são “exercidos” no espaço público. Um indivíduo isolado não é capaz de exercitá-lo de forma monológica, ele precisa de outras pessoas na dimensão do *nós* para colocar o bem em pé.

O patriotismo que falamos acima ou o regime republicano são desta ordem de bens irreduzíveis. O humanismo cívico considera que a vida de um cidadão é um componente importantíssimo de sua dignidade, e assevera que a liberdade depende de uma postura na qual não exista apenas sujeição ao poder, mas participação ativa no próprio governo. Tal como cunhada, a participação não pode ser pensada apenas como um instrumento em favor dos indivíduos, ela não pode ser encarada como provendo liberdade, ou o que quer que se depreenda do exercício ativo do poder, para um único cidadão considerado. Em primeiro lugar, para manter todo seu potencial de significação, o autogoverno precisa ser compreendido de uma forma essencialmente social. Repúblicas necessitam do exercício partilhado do poder por todos. Uma compreensão genuinamente republicana irá ressaltar que a liberdade é partilhada por todos os cidadãos no espaço público, e a relação entre os cidadãos, o vínculo patriótico e o amor para com o empreendimento comum realizado, é algo que não pode ser inteiramente compreendido se tentarmos decompor em termos de significados individuais. Como nos exemplos acima, o bem republicano é estabelecido em torno de uma noção *relacional*. Nas repúblicas não só os indivíduos são livres, eles compreendem a forma de governo como um regime livre em que floresce uma sociedade também ela livre. Mas, além disso, o autogoverno depende de um exercício comum, ele não pode ser pensado como um valor para um único indivíduo, ele não mantém sua natureza de bem, seu próprio conteúdo intacto, se não é apreciado e exercido em conjunto. Não é possível imaginarmos uma compreensão republicana genuína se pensarmos que alguns cidadãos valorizam e escolhem valorizar o autogoverno e outros cidadãos acreditam que ele não é importante. A república depende, para sua existência, de que absolutamente todos partilhemos de um amor pelas leis, aquilo que Montesquieu definiu como “*vertu*”³⁰⁴. Uma república não pode conceber que alguns cidadãos sejam livres e outros não, o governar e ser governado

³⁰⁴ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 157.

é uma atividade comum que deve necessariamente envolver todos os cidadãos para ser realizada. É claro que nas condições modernas essa compreensão não pode se traduzir na idéia de que a política é a forma por excelência de vida boa. Por outro lado, contudo, é inegável que o autogoverno ocupa um espaço essencial na nossa autocompreensão como sociedades livres. Falamos acima de como a sociedade civil, em especial a esfera pública, reivindica certa *porção* do poder político do Estado. Talvez não aquela que conte com o caráter preponderantemente *deliberativo*, mas tornou-se inequívoco a todos nós que o Estado deve estar atento à *opinião pública*, que a atividade política nas sociedades contemporâneas não se reduz somente ao voto – embora esse seja um momento particularmente especial. A esfera pública se fez uma instância legítima de contínua discussão dos assuntos públicos que envolvem nossas sociedades e ela só poderia fazer isso apelando para alguma noção republicana, como inicialmente o fez na idéia de uma *república das letras*³⁰⁵. A preocupação contínua com a implementação de nossos regimes democráticos e de nossos sistemas políticos em termos de participação, representação, *accountability*, dentre outras, não deriva de possíveis justificativas referidas aos indivíduos e seus interesses, ao contrário, ela só é coerente com a dimensão irredutivelmente social. Como afirma Taylor,

As “leis” têm de ser vistas como reflexo e defesa de sua dignidade como cidadãos, ser por conseguinte, num certo sentido, extensões deles mesmos (...) o patriotismo se baseia numa identificação com os outros num empreendimento comum específico. Não me dedico a defender a liberdade de qualquer um, mas sinto o vínculo de solidariedade com meus compatriotas em nossa empresa comum, a expressão comum de nossa respectiva dignidade”³⁰⁶.

E, por isso, as sociedades modernas se concebem como repúblicas ou

³⁰⁵ TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 284.

³⁰⁶ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 203-204.

“(...) strive to be. Their conception of the good is partly shaped by the tradition of civic humanism. The citizen republic is to be valued not just as a guarantee of general utility, or as a bulwark of rights. It might even endanger these in certain circumstances. We value it also because we generally hold that the form of life which men govern themselves, and decide their own fate through common deliberation, is higher than one in which they live as subjects of even an enlightened despotism”³⁰⁷.

Mas esse talvez seja um exemplo polêmico. A partir dele os interlocutores de Taylor afirmaram que sua teoria seria exigente demais para com os cidadãos, ou ainda, que seria uma política do bem comum republicana, tal como preconizada, se constituiria numa visão abrangente de bem. Contudo, o autogoverno não é o único e exclusivo bem dessa natureza. Nem é aquele que por qualquer razão deve ser primordial. Taylor reproduz essa mesma noção para nossa compreensão de sujeitos portadores de direitos.

A crítica desferida por Taylor às teorias do contrato social ou a versões mais sofisticadas desenvolvidas a partir delas, como o utilitarismo, é vista como um ataque aos direitos individuais. Mas o que Taylor essencialmente questiona é uma visão e uma defesa atomista da linguagem dos direitos. Questiona, ainda, formas de teorização que tornem a precedência dessa linguagem, mesmo sob uma roupagem da neutralidade procedimental, como a única disponível. Como no exemplo do autogoverno, Taylor acredita que uma defesa instrumental dessa linguagem contribui para o obscurecimento de seu potencial e, mais que isso, contraria sua natureza de bem. O argumento de Taylor é de que quando nos damos ao trabalho de investigar o que constitui historicamente o significado dos direitos, encontramos uma série de compromissos e percepções comuns sobre o que significa ser uma pessoa completa. Essa compressão sobre a dignidade humana, e sobre por que consideramos homens como portadores de direitos inalienáveis, é sustentada por um conjunto de configurações mais profundas que dizem respeito ao ideal de *pessoa humana*, suas capacidades e o seu potencial, um ideal que enceta também

³⁰⁷ TAYLOR, C. *The Diversity of Goods*. IN **Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 245.

uma noção de uma boa vida. A exploração da linguagem dos direitos revela, portanto, um conjunto muito mais denso e significativo de distinções morais que, de forma geral, permanecem subentendidos e não articulados em nosso trato cotidiano com os direitos. Direitos são entendidos assim em termos de discriminações qualitativas. Nesse sentido, a sustentação mesma dos direitos requer a manutenção destes significados morais mais profundos e, portanto, demanda um senso de responsabilidade e de dever para com essas compreensões comuns, já que essa linguagem só pode surgir e se manter em um determinado tipo de sociedade³⁰⁸. Como afirma Taylor,

“If we cannot ascribe natural rights without affirming the worth of certain human capacities, and if this affirmation has other normative consequences (i.e., that we should foster and nurture these capacities in ourselves and others), then any proof that these capacities can only develop in society or in a society of certain kind is a proof that we ought to belong to or sustain society or this kind of society. But then, provide a social (i.e., an anti-atomistic) thesis of the right kind can be true, an assertion of the primacy of rights is impossible, for to assert the rights in question is to affirm the capacities, and granted the social thesis is true concerning these capacities, this commits us to an obligation to belong”³⁰⁹.

Vimos como a linguagem do direito foi tanto uma consequência como um requisito para a afirmação dos dois individualismos que tratamos no capítulo anterior, os quais nos abrem a perspectiva das plurais fontes morais do *self* moderno. Mas também vimos que as noções de sociedade civil para se afirmarem contra o Estado e, mais exatamente, contra uma concepção de identidade social *não-secular*, dependem de imunidades conferidas aos indivíduos contra essas ordens transcendentais. Muito do que consideramos uma boa sociedade, aquela capaz de permitir aos indivíduos uma *boa vida*, provém da linguagem dos direitos. Assim, o que se revela da linguagem dos direitos não

³⁰⁸ ABBEY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, p. 130.

³⁰⁹ TAYLOR, C. *Atomism*. IN **Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 197-198.

é nem uma reivindicação do primado dos direitos individuais no sentido ontológico do tipo atomista, nem uma formulação *tênue* ou neutra quanto aos demais bens, a linguagem dos direitos só pode figurar de fato como um primado normativo, de que certas imunidades não podem jamais serem violadas, se no fundo encontramos uma base holista do que compreendemos ser uma boa sociedade para indivíduos que se concebem numa dimensão *relacional* como portadores de *dignidade*. A linguagem dos direitos tornou-se essencial, enfim, para animar as concepções mais básicas dos atributos e capacidades da *pessoa humana*, uma noção que se tornou central para qualquer visão de boa sociedade livre que possamos pretender. Há uma vigorosa compreensão irredutivelmente social do direito e seu *exercício* só pode resultar da *ação comum* preocupada em preservar e potencializar essa linguagem. Assim como no caso da amizade ou do patriotismo, não é possível concebermos que um indivíduo tenha direitos inalienáveis em exclusão a todos os outros. Não é coincidência que a origem remota dos direitos subjetivos é encontrada na *positivada* lei natural atribuível universalmente a todos os homens. Afinal, a linguagem dos direitos se afirmou justamente em contraponto à *honra*, carregando um ímpeto de igualdade irrepelível. Não há como negar, portanto, que emerge uma *articulação densa* do bem deste quadro.

Ora, falamos de duas compreensões que cunham ao menos em parte instituições, valores ou elementos que são indispensáveis para julgarmos uma sociedade ou um regime como livres. Eles estão longe de serem, é claro, exaustivos. Nós tocamos brevemente na questão do patriotismo, nas relações francas e igualitárias, não dissemos muito a respeito da liberdade. E mesmo se fôssemos capazes de articular cada uma destas compreensões comuns, destes bens que não podem ser decompostos em termos individuais sem que algum potencial seja mutilado, o quadro final não poderia deixar de ser esquemático. Poderíamos deixar de lado bens mais especificamente referenciados a cada sociedade em função de sua história ou cultura. Vale dizer, seria sobremodo difícil dizermos qual é a compreensão essencial ou insubstituível para o imaginário social moderno. Seria impossível, exceto se fôssemos razoavelmente vagos, propor qualquer definição mais ou menos exaustiva da compreensão comum do que significa um regime democrático livre e uma sociedade livre. Mas, ao mesmo tempo, a indiferença quanto a estes bens não se afigura uma opção razoável. Por serem irredutivelmente sociais e por conformarem tão

decisivamente nosso *modus vivendi*, eles são inescapáveis. Nesse âmbito, é que se abrem infinitas possibilidades de articulação. O direito, por exemplo, em algum momento foi articulado como obediência a uma lei natural imposta por Deus; a igualdade pode fazer um apelo semelhante a fontes cristãs. Mas essas fontes morais não estão adstritas a uma formulação inerentemente teológica. Elas podem ser articuladas de forma (quase inteiramente) *secular*. E, na verdade, a articulação em bases seculares parece ser o modo peculiarmente moderno de lidar com bens irredutivelmente sociais, e, conseqüentemente, avançarmos em torno de uma *política do bem comum*. O fato a se notar é que todos esses bens podem ser articulados de forma *transcendental*, eles podem ser afirmados num arranjo *não-secular*, como exploramos acima, mas não precisam necessariamente ser assim. É possível defendermos e exercitá-los na ação comum e secular.

As articulações *não-seculares*, entretanto, não são exclusividade de referências teológicas. Como discutimos acima, a *secularidade* não se afirma apenas em oposição ao religioso. Há algo como uma reminiscência da *não-secularidade* em alguns modelos teóricos considerados profundamente modernos. Taylor quer afirmar que em tais modelos certas pressuposições metateóricas não respondem plenamente às demandas da secularidade ou ao assim chamado fato do pluralismo. São estas as formulações teóricas do tipo “*one single-considerations procedure*”, ou talvez, seguindo Berlin, num sentido um tanto transfigurado, *monistas*. Formulações deste tipo podem responder ao fato de que nenhum bem ou configuração pode mais se afirmar como definitiva, podem mesmo negar a existência de bens comuns, e podem não se oferecer como doutrinas abrangentes do bem; porém, mantêm sob uma roupagem formal aquele elemento de ordenação dos demais bens e *não-bens* em relação ao *telos*. Exploramos isso acima quando falávamos do argumento da *prioridade do justo sobre o bem*. Aqui podemos ver o combate deste tipo de meta-ética de um ponto de vista preponderantemente normativo. É claro que seria possível ao liberalismo igualitário, que cito aqui apenas como um exemplo, abarcar o republicanismo em sua estrutura teórica e responder às demandas de autogoverno. Assim, Rawls realiza algo parecido na seção VII de *A prioridade do justo e as concepções de bem*. Mas o que isso faz com o bem republicano é conformá-lo a uma certa prioridade determinada, *a justiça*, e confiná-lo a certa *posição* na estrutura teórica ou de justificação que é mais ou menos fixa, sob o argumento de que mais do que isso, talvez fizesse recair

na afirmação de uma doutrina abrangente do bem. Porém, a *contra-indicação* é um certo *encantamento* do princípio fundamental, mesmo que com toda a razão se consiga demonstrar que esse princípio é estritamente político. O que esse arranjo teórico não parece adequar de forma devida é o requisito inteiramente secular de que as compreensões comuns têm de ser ancoradas apenas na *ação comum* de um tempo *profano*³¹⁰.

Perdemos no *desencantamento* justamente o elemento de incomensurabilidade dos bens, aquilo que faz a articulação nos propiciar linguagens contrastativas. Formulações do tipo “*one single-considerations procedure*” afiguram uma aparente compatibilidade plena dos bens em jogo. Como ela não pode se pautar numa descrição *densa* do bem, sua apresentação é, por assim dizer, *formalista* ou *procedimental*. Pressupõe-se que possa se passar sem o bem. Mas o que isso proporciona ao final é um enfraquecimento das linguagens de contraste, quando não sua completa supressão; é justamente a leitura seletiva, ou a naturalização e homogeneização de um determinado arranjo de bens, como se este fosse o único racionalmente possível. O que escapa a essas formulações é que a articulação da pluralidade de bens que compõe o que concebemos como sendo um regime livre, articulação que, em função da própria natureza destes bens, só se mantém num plano de exercício comum, nos leva a linguagens de contrastes, a conflitos, a escolhas legítimas que devem ser encaradas num plano irredutivelmente comum. É isso que expõe Taylor em *The Diversity of Goods*,

“In ought to be clear from this that no single-consideration procedure, be it that of utilitarianism, or a theory of justice based on an ideal contract, can do justice to the diversity of goods we have to weigh together in normative political thinking. Such one-factor functions appeal to our epistemological squeamishness which makes us dislike contrastive languages. And they may even have a positive appeal of the same kind in so far as they seem to offer the prospect of exact calculation of policy, through counting utils, or rational choice theory.

³¹⁰ Ver TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

Bit this kind of exactness is bogus. In fact, they only have a semblance of validity through leaving out all that they cannot calculate”³¹¹.

Se compreendo bem Taylor nesta crítica, o que parece restar do *não-secular* nestas formulações não é nada elementar. Parece que fomos capazes de dispensar Deus ou a lei natural; o *telos* ou as virtudes; fomos capazes de negar a grande cadeia do ser; mas vertentes influentes do pensamento social têm colocado algum *procedimento epistemológico*, pretensamente livre de considerações metafísicas, no lugar, ou ainda, tem se postulado alguma consideração julgada *universal* capaz de organizar mais ou menos definitivamente o *pacote* de bens admissíveis e a *posição* ideal que cada um deve ocupar. Mas no que essas visões parecem estar equivocadas? Se elas afirmam a inexistência da possibilidade de bens comuns, elas erram porque compreensões irredutivelmente sociais são parte integrante da experiência genuinamente humana, a supressão destas compreensões comuns equivale a varrer a especificidade humana do mapa. Ainda que admitam as compreensões comuns, certas formulações podem errar na medida em que não são capazes de admitir formas do bem comum geradas no espaço público de uma maneira inteiramente *secular*. Elas erram, finalmente, porque ao tornarem a questão do bem comum uma impossibilidade normativa, esperam conformar algumas destas compreensões admitidamente necessárias, para o que podemos chamar de um *modus vivendi* moderno, dentro de alguma estrutura metateórica que permita passar sem o bem ou passar apenas com uma *tênue* noção dele. O que elas deixam de fora, contudo, é que a articulação destes bens no espaço público por meio de *ações comuns*, que levam a linguagens contrastativas fortes, são de fato o requisito essencialmente moderno de legitimidade destes bens irredutivelmente sociais. Elas não parecem se conformar com uma consequência vital advinda do fato do pluralismo: a de que os domínios moral e político não podem mais ser homogêneos. É justamente esse caráter que nos afirma a necessidade da *ressonância pessoal*. A legitimidade dos bens irredutivelmente sociais depende precipuamente de nossa capacidade de por meio da *ação comum* e somente por

³¹¹ TAYLOR, C. *The Diversity of Goods*. IN **Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 245.

ela, articular o arranjo de bens no espaço público que se afigure relevante a cada um dos agentes.

É por isso que em *Propósitos Entrelaçados*, Charles Taylor fala que o modelo liberal centrado nos direitos não pode ser o único modelo possível³¹². É que não pode se esperar que diferentes sociedades com culturas e histórias diferentes, com bens particulares à forma cultural de cada uma delas, sejam *obrigadas* a assumir o mesmo tipo de articulação entre os bens que consideramos compor um regime político e uma sociedade livres. Isso não obsta o julgamento ou afirmação de que determinada característica faça a sociedade mais ou menos *livre*. Aliás, esse é justamente o efeito das linguagens contrastativas, sua incomensurabilidade. Os bens estão em conflito e não é possível articularmos todos eles ao mesmo tempo fazendo jus a suas potencialidades de um modo inteiramente pleno. Nem por isso a razão pública fica impotente em preferir certos arranjos a outros. E os *argumentos de transição* num modelo de razão prática *ad hominem*, nos oferecem, segundo o filósofo canadense, a possibilidade de avanços legítimos em torno das questões morais, por meio de um ganho compreensivo, porém, consciente de que não é possível ganharmos em tudo. Essa é uma questão que a teoria pura não pode resolver, ela não pode fechar questão sobre a utilidade ou a primordialidade da *imparcialidade*, ou ainda, preferir a afirmação dos valores *comunitários*. Nas sociedades modernas e livres, a legitimidade dos arranjos provém exatamente da ação comum na esfera pública. Fechar questão em torno do bem ou de *princípios* parece contrariar em parte os requisitos da *secularidade*. Nesse sentido, Taylor se afina com uma postulação bastante weberiana, conforme expusemos no capítulo anterior, pois a teoria pode nos ajudar a depurar compreensões e avaliar possibilidades, é extremamente importante para avaliarmos o conflito dos bens num quadro de disputa racional. Mas as *escolhas* institucionais e valorativas em si não estão adstritas à *ciência*, a *reconciliação pública* é algo somente possível através da ação comum através de uma racionalidade eminentemente prática.

Assim, o que espero enfatizar é que as duas últimas seções tentaram propor uma defesa do liberalismo em torno de uma configuração particular de bens bastante densos.

³¹² TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 219.

Esses bens se apresentam muitas vezes entranhados em práticas e instituições sem que tenhamos plena consciência deles. Para Taylor, ficar na superfície não basta, a real avaliação do tipo de sociedade que desejamos, as considerações sobre as possibilidades de que sociedade queremos construir daqui para frente, não combinam com uma estratégia de *anestesiamento*, mas sim no empreendimento da articulação destes bens de forma genuinamente moderna e *secular*. O resultado da articulação não nos conduz a um porto definitivamente seguro, mas ele dá vazão a debates legítimos que têm de ocorrer na esfera pública para animar nossas visões do que é a boa sociedade. São debates em torno da precedência do *direito* ou do *autogoverno*, do bem-estar individual que acompanha a revolução da vida cotidiana ou se nossas sociedades deveriam ser animadas por alguma concepção de bem substancialmente mais pública, se devemos seguir uma política da dignidade igual ou se é possível pensarmos em certas prerrogativas dadas a determinados grupos culturais/étnicos para assegurar sua sobrevivência. É claro que cada um de nós tem inclinações para responder a essas perguntas e frequentemente procuramos o caminho mais conciliador. Mas, para Taylor, isso é algo que deve ser estabelecido na esfera pública e não como uma questão de princípio de qualquer teoria, pois assumir a determinação de uma resposta prévia ou principiologicamente equivale a propor uma leitura seletiva da história de todos estes bens. O que as articulações que tentam driblar o bem comum em função de sua aparente incompatibilidade com as condições modernas fazem é justamente proporcionar o efeito inverso, obscurecer as possibilidades de debatermos de forma franca e aberta nos espaços públicos dilemas morais genuínos em função da *naturalização* de algum princípio procedimental universal. Seja como for que se nos apresentem esses princípios, eles não respeitam plenamente os requisitos da *secularidade*.

A política do bem de que falamos obviamente não redundará na imposição pelo Estado de uma doutrina abrangente do bem. Uma política do bem em termos seculares é aquela em que a sociedade admite o tempo todo e continuamente por meio da ação comum se perguntar, tanto em termos individuais, quanto no que se refere ao nosso destino coletivo, qual é nossa visão sobre a *boa sociedade* e o que define para *nós* a *boa vida* em todas as questões que se afigurem importantes. Essas são perguntas que podemos fazer como indivíduos para uma série de importantes bens particulares, mas não se pode olvidar que parcela substantiva dos valores que orientam nossas ações pertence a uma

dimensão irredutivelmente social que tem de ser debatida e deliberada através do exercício comum, sob pena de esfacelarem-se possibilidades significativas. Isso nos conduz de volta à ética *adverbial* que falamos no final do capítulo anterior, da qual antecipadamente peço desculpas por não ter espaço nem fôlego para desenvolver de forma mais elaborada. Ela não nega os valores da razão autônoma, nem dos dispositivos *procedimentais*, desde que não se pague o preço de colocá-los numa posição de prioridade indelével, e inclui também nesse *pacote* a necessidade de certa substância valorativa, numa dimensão *modulativa* que não aspira à plena transfiguração de um único bem socialmente personificável.

NEUTRALIDADE, DIREITOS E LIBERDADE

Nas seções precedentes discutimos as condições em que Taylor concebe a defesa e a justificação de um regime liberal através de uma política centrada no bem comum. A idéia de secularidade se afigura central neste edifício. Ela aponta para o fato de que os bens irredutivelmente sociais pertinentes à tradição democrático-liberal não podem ser legitimados de forma absolutamente plena nas condições modernas, apoiando-se em fontes distintas da *ação comum* na *esfera pública* pela *ressonância pessoal* em cada um dos cidadãos. Na obra de Taylor essa formulação, como já adiantei, não é absolutamente clara e necessita de certa leitura transversal que conecte as disposições ontológicas às proposições normativas do autor canadense. Até por isso, as afirmações ficam um tanto vagas. Quero argumentar, contudo, que existe um caminho a ser desbravado nestas sugestões ainda pouco precisas. Parece-me que ser capaz de alcançar concepções teóricas normativas de justificação de certos valores democrático-liberais, sem abrir mão da densidade destes bens e sem transformá-los numa imposição arbitrária de visões de mundo determinadas, é uma alternativa bastante desejável, embora na mesma medida pretensiosa. Se não somos ainda capazes de fazer afirmações mais fortes a esse respeito, no mínimo, podemos vislumbrar algumas sugestões plausíveis e merecedoras de desenvolvimentos posteriores. E aqui reside o ônus do qual gostaria de ser cobrado. Ele coincide com a chave teórica proposta para nos lançarmos a esta empreitada: Taylor insiste que certos preconceitos epistemológicos e teóricos nos têm feito ignorar algumas possibilidades legítimas de serem exploradas. A interpretação de sua própria obra talvez

caia nesse mesmo balaio. É que frequentemente o que chamamos de comunitarismo – muitas vezes com justiça – está mais próximo de noções de articulação dos bens *não-seculares*. O debate simplificado ficaria restrito a *trocar* a justiça liberal pelos valores comunitários ou qualquer outra coisa que o valha.

“That’s (one of the many reasons) why I’m unhappy with the term ‘communitarianism’. It sounds as though the critics of this liberalism wanted to substitute some other all-embracing principle, which would in some equal and opposite way exalt the life of community over everything. Really the aim (as far as I’m concerned) is more modest: I just want to say that single-principle neutral liberalism can’t suffice. That it has to allow for other goods with which it will have to compose, and put some water in its wine, on pain of our forgoing other very important things. Or perhaps the case might be put more strongly; perhaps the integral realization only of this principle verges on the impossible”³¹³.

Se fui incisivo o suficiente para convencer o leitor de que existe mais nesse conjunto teórico do que simplesmente afirmar normativamente que os valores da comunidade devem prevalecer sobre o indivíduo, como, via de regra, se definem os autores comunitários, então, terei sido bem-sucedido na proposta deste trabalho. A distinção entre ontologia e normatividade parece conter a semente necessária para esta investigação, e estar aberto a uma verdadeira discussão ontológica é algo ainda difícil de inculcarmos em alguns ambientes teóricos. Neste contexto, gostaria de ilustrar de forma quase tópica como alguns temas pertinentes à interpretação corrente do comunitarismo tem de ser readequados no âmbito da exploração até aqui empreendida. Abordo de maneira mais ou menos rápida e pouco exaustiva a *neutralidade*, os *direitos* e a *liberdade*.

³¹³ TAYLOR, C. *Reply and re-articulation. Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*. TULLY, J; WEINSTOCK, D. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 250.

Dissemos acima que a justificativa de Taylor para a defesa de uma sociedade liberal não pode prescindir de uma noção densa do bem. Mais do que isso, a pluralidade de valores que forma a concepção de um regime e sociedade livres no sentido moderno são frequentemente irredutivelmente sociais e dependem de um exercício contínuo no espaço público para se manterem em pé, eles precisam estar incrustados nas nossas instituições e práticas, mas também precisam ser articulados continuamente em torno dos temas públicos. Nessas circunstâncias, o que resta para a *neutralidade*? Este é um Estado que pode impor visões abrangentes do bem aos seus cidadãos?

O percurso da leitura que fizemos até aqui tenta indicar que não. Primeiro, a articulação densa não precisa desembocar na afirmação de uma noção abrangente de bem, tal como se entende esse conceito. Em segundo lugar, afirmasse o Estado uma doutrina abrangente do bem impondo-a sobre a sociedade, estaria ele contrariando as demandas da sociedade civil secular, ferindo as imunidades dos indivíduos de uma sociedade que se concebe existir numa faceta *fora* de ordenações transcendentais. Finalmente, se concebo a esfera pública como o lugar por excelência da articulação dos bens irredutivelmente sociais, pensamos num compromisso menor com relação a *deliberações* e uma preocupação maior com a *reconciliação pública* contínua num tempo alongado. Nós chegamos a certos acordos e pontos de não retorno, mas essas percepções vão sendo atingidas na contínua prática da ação comum, sem que sejamos capazes de determinar pontualmente quando um ideal ou uma compreensão tornou-se *quase* inequívoca – sempre numa forma provisória. É aquele processo descrito por Taylor da alteração da *langue* pela *parole*.

Então o primeiro apontamento que gostaria de fazer é que a *política do bem comum*, nos termos expostos por Taylor, não é análoga a qualquer forma de *jacobinismo*, conseqüente da firma e inabalável unidade de propósito que se imputa por exemplo a doutrinas políticas inspiradas em Rousseau (Hegel ou Marx). Em Taylor os bens irredutivelmente sociais – porque eles são o tempo todo plurais e muitas vezes apresentam tensões e contrapontos recíprocos – são negociados constantemente no espaço público. É claro que se dirá que alguns deles são bens talvez *fora de questão*:

princípios republicanos, democráticos, a igualdade e os direitos humanos³¹⁴. Mas eles não são questionáveis justamente na medida em que os concebemos como *regras constitutivas* da sociedade livre e secular (moderna). Na condição de regras constitutivas não existe nenhuma cláusula que afirme, contudo, que estes mesmos bens só podem ser realizados de uma única maneira em contato com tantos outros que talvez não possuam o mesmo *status*. Nesse sentido, todas as formas de realização destes bens são passíveis de reanálise pela ação comum. Em função disso, reforça-se algo que já dissemos antes: o que quer que chamemos de *neutralidade* estatal, nesse contexto, não pode significar um arranjo a despeito dos bens, muito ao contrário, ela é resultado direto de alguns bens bastante contundentes, como a idéia do ser humano como dotado de *autonomia* e *dignidade*, como o ideal de tolerância para com a diversidade, em que no pano de fundo encontramos a concepção de que a realização da natureza humana não encontra lugar em somente um caminho, ou ainda, a idéia do governo limitado, na qual se admite uma sociedade florescente fora de sua constituição política. A neutralidade é entendida assim como resultante de um certo arranjo de bens constitutivos.

Mas avancemos num segundo ponto. Tratamos no capítulo dois com razoável vagar as conseqüências modernas para o *self* e chegamos a um retrato multifacetado em que o caminho da identidade, com a carga do requisito de legitimidade que a acompanha, deveria ser percorrido de uma perspectiva *pessoal*, sob o ímpeto de duas fronteiras primordiais: o individualismo da dignidade e o individualismo da autenticidade. E, fundamentalmente, inobstante tudo aquilo que pode ser encontrado de tensional neste quadro, a imunidade para que aos indivíduos sejam dados os recursos materiais e morais para perseguirem seus respectivos planos de vida é uma constante coincidente. A esse elemento, soma-se a demanda irretratável da *secularidade* discutida nas duas seções deste terceiro capítulo, em que se consubstanciou a idéia de que ordenações transcendentais não poderiam mais imperar, e que à sociedade era atribuída a prerrogativa constitutiva de conceber-se unicamente no *lugar e tempo profano*, por meio da *ação comum*. Finalmente, por causa disso, o Estado deveria se conter nas disposições de *afetar* a sociedade, justamente porque esta não poderia aceitar ser constituída por nada além de si própria.

³¹⁴ Ver TAYLOR, C. *Democratic Exclusion (and its Remedies?)*. **Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives**. CAIRNES, A et al (Eds.) Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999, Seção V.

Ora, se estes pontos estão corretos, seria profundamente incoerente se Taylor não abarcasse uma idéia de Estado laico ou secular. Só no contexto de um Estado dessa natureza seria possível pensar em identidades diversas e de negociação dos bens no espaço público. Certa dose de neutralidade é uma requisição direta para realização dos ideais normativos gerados no centro da modernidade. O Estado deve sim objetivar proporcionar o mais extenso grau possível de liberdade para que os cidadãos busquem e pratiquem variadas formas de boa vida. Mas então, qual é o caso de Taylor com a neutralidade?

“Where I disagree is in the absolute pretensions of this kind of theory; the claim to have found *the* principle of liberal society; or the principle which ought to trump all other wherever they come into conflict. I find this whole mode of thinking unreal (...) We don’t and couldn’t live our lives this way (...) There always a plurality of goods, vying for our allegiance, and one of the most difficult issues is how to combine them, how to adjudicate at the places where they come into conflict, or mutually restrict each other”³¹⁵.

Se compreendo o argumento esboçado aqui, seu sentido principal não é dirigido ao fato de que o Estado *não deva* ser neutro quanto às concepções do bem, mas é que a demanda por neutralidade não pode assumir certa forma principiológica, apoiada em cânones epistemológicos como argumentamos acima, que corrompa características básicas do que é viver uma vida humana plena. O Estado não *pode* ser neutro nessa forma radical em que muitas vezes a demanda por neutralidade é formulada. Não se pode esperar que as questões substantivas da vida, dentre elas as questões políticas, possam ser resolvidas com fé em algum artifício *formal*. Parece existir uma suposição de que não seria problemático separarmos questões meramente procedimentais – portanto neutras – daquelas referentes a metas substantivas, mas isso não é tão simples assim. Taylor utiliza o famigerado exemplo francês. O Estado laico exige que garotas muçulmanas tenham que

³¹⁵ TAYLOR, C. *Reply and re-articulation*. **Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question**. TULLY, J; WEINSTOCK, D. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 250.

tirar o véu para freqüentar a escola pública, ele não poderia favorecer nem visões de mundo nem religiões quaisquer que fossem. Mas aparentemente o mesmo não precisa valer para aquelas garotas que usavam um típico crucifixo cristão apenas pelo seu efeito “decorativo”. Quem quer tentar convencer um muçulmano que o uso da cruz num sentido *não-religioso* demonstra neutralidade na relação entre cristianismo e islamismo?³¹⁶ É claro que o liberalismo pode (e deve) afirmar que o ideal de tolerância não requer que garotas muçulmanas retirem o véu³¹⁷, mas o que impressiona é o fato da forma procedimental permitir argumentar o contrário sem incorrer em contradições lógicas aberrantes. O ideal de tolerância não requer a atitude em questão porque envolve certa pressuposição de que as mais diversas manifestações humanas, inclusive religiosas, têm valor intrínseco e não podem ser, sem um bom argumento em torno de outro bem importante que possa estar sendo negado, sobrepujadas apenas com base no formalismo. Não é difícil ver que o que nos incomoda no exemplo francês não é a violação ou o equívoco na aplicação do *procedimento formal*, mas no ataque a um verdadeiro ideal substantivo que valoriza a diversidade da natureza humana e demanda respeito às suas diferentes manifestações.

Por outro lado, é claro que uma política máxima da neutralidade seria irrealizável. Qualquer formulação e implementação de uma política pública terá, por implícito que se apresente, alguma noção de bem, donde todos sabemos que o processo de legislação, regulamentação e execução de políticas termina por incentivar certos comportamentos e desencorajar outros. Mas se dirá que não é esse o tipo de neutralidade que o liberalismo requer, uma série de questões não estão adstritas ao critério da imparcialidade. Então, este critério é aplicado a certo número de questões. Mas quais são elas? São talvez as questões *constitutivas* do arranjo político. Devemos restringir a neutralidade para aplicá-la à estrutura básica da sociedade e com esse *constructo* teórico podemos evitar algumas distorções. Mas o segundo Rawls reviu o primeiro para restringir ainda mais: agora falamos de “fundamentos constitucionais” ou “questões de justiça básica”. A restrição foi tal, que permitiu até a interpretação de que o vigoroso princípio da diferença estaria

³¹⁶ TAYLOR, C. *Democratic Exclusion (and its Remedies?)*. **Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives**. CAIRNES, A et al (Eds) Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999, Seção IV.

³¹⁷ VITA, A. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 276.

excluído dessa gama de questões essenciais ao arranjo. Parece que se pode adotar duas estratégias nesse contexto; tanto forçar uma restrição cada vez maior do campo de aplicação da imparcialidade fundamental, quanto se pode colocar cada vez mais questões no âmbito das *policies*, dizendo que elas não são pertinentes ao tema da “justiça básica”. Tudo será feito e sacrificado, ao preço inclusive da coerência, antes de se queimar o sacro altar da neutralidade formalista e fazê-la descer ao patamar dos demais bens “profanos”. É contra essa aparente obsessão por princípios *canônicos* que Taylor foca seu ataque e não contra a idéia de um Estado laico.

“(...) why go on trying to squeeze blood from a stone, trying to torture everything we hold dear out of the single canonical principle? It is very reminiscent of utilitarians trying to find ways of proving that the felicific calculus would never justify torture or gladiatorial combat on late-night TV. Why don’t they relax and admit that goods are plural, and save themselves all these strained arguments?”³¹⁸

Para Taylor, o liberalismo e o traço da neutralidade estão inseridos em um horizonte definido de certa gama de culturas, o liberalismo pode ser *neutro* dentro de certa leitura e visão histórica mais ou menos determinada³¹⁹. O liberalismo pode sim ser incompatível com determinados tipos de cultura e não porque elas desrespeitam algum princípio *formal* ou porque não são *razoáveis*, mas porque certos bens componentes do que concebemos como sociedades e regimes livres endossam compromissos e visões sobre a vida do qual não se pode abrir mão. A mensagem de fundo parece ser a seguinte: tentar convencer as pessoas de acreditar que algum princípio universal, formal e neutro seja suficiente para estabelecer uma sociedade e regime livres pode ser mais difícil do que tentar mostrar a elas porque determinados bens e visões sobre a vida são melhores ou mais adequados que outros. A segunda opção, no mínimo, parece mais receptiva a encarar um verdadeiro dilema moral e não encobri-lo sob algum manto epistemológico.

³¹⁸ TAYLOR, C. *Reply and re-articulation. Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*. TULLY, J; WEINSTOCK, D. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 251.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 247.

O tema da neutralidade é diretamente conectado com a identificação do liberalismo com o primado dos direitos, bem como com a idéia da prioridade do justo sobre o bem. Creio que seja este um ótimo gancho para discutirmos a questão dos direitos sob a ótica de Charles Taylor.

Já nos referimos anteriormente à crítica cunhada por Taylor a certa concepção dos direitos em *Atomism*. Sob o risco de ser redundante, vale a pena especificar o que é criticado ali. Tal como no caso da neutralidade, o que é discutido não é o valor *normativo* da linguagem dos direitos, mas certo tipo de construção que dá a essa linguagem uma *autoridade* epistemológica fundacional, uma precedência *quase* ontológica. Taylor chama esse tipo de argumento de discurso de autoridade filosófica, exemplificando:

“(...) see here, we have demonstrated (from out of our outlook, of course) that there is a fundamental difference between (say) the rule of right and conceptions of good life, religion etc.; we have further shown that the first is more important and ought to trump the second. So kindly take your various religious, metaphysical an ethical conceptions and keep them out of the way of the Declaration of Rights which we hereby ground (...) If the core is uniquely important; if it always trumps all the rest; then it is sufficient that one has grounded all that matters from a single source”³²⁰.

O que aparece como crítica à linguagem dos direitos aqui não tem conexão com sua afirmação como bem valioso para a vida humana, nem com sua possível afirmação normativa. Pelo contrário, o tipo de defesa proposto por Taylor é aquele que conecta a importância da linguagem dos direitos diretamente com certo ideal relativo às capacidades, potencialidades, valores e dignidade da pessoa humana. Mas a estratégia

³²⁰ Ibid., p. 248. Curioso notar que Taylor expressamente retira o argumento rawlsiano deste tipo de arranjo. Na verdade, o argumento de autoridade filosófica exposto é oposto ao atribuído a Rawls, embora como fica evidente, principalmente ao *segundo* Rawls: “So there are two possible discourses of the universal core. One is that of what Rawls calls ‘overlapping consensus’, where one says roughly: we all seem to share an intuition that these human immunities are of unique importance, although we articulate this in very different terms, and draw the boundaries of these immunities differently. Let’s see if we can come to some agreement on these boundaries, each from within our own horizons”.

atomista, ao contrário, parece encobrir justamente esse aspecto. Ao traçar uma linguagem em que o direito fica preso à definição de uma propriedade referida a indivíduos, existe a perda de sua essencial significância *relacional e irreduzivelmente social*. Pensarmos em relações baseadas no direito implica a necessidade de uma compreensão comum de que todos os seres humanos guardam certos atributos que lhes conferem prerrogativas e imunidades quanto ao tratamento que deve lhes ser despendido. A defesa da linguagem dos direitos, nesse registro, demanda algo adicional. Não apenas reconhecemos que existem certas imunidades individuais que devem ser respeitadas, nós também temos o *dever* de contribuir para o desenvolvimento destas imunidades e da compreensão de fundo que as tornam significativas. Nós temos, enfim, que *justificar* as prerrogativas conferidas, dando real vazão em nós mesmos àquelas capacidades, atributos e potencialidades que são protegidas³²¹. Não há sentido em defender o conjunto de direitos que me permite perseguir uma forma *original* do bem, se simplesmente abdicarmos dessa finalidade; ou ainda, não importa proteger o conjunto de liberdades fundamentais – como a liberdade de expressão, por exemplo – que consubstanciam os direitos políticos, se não consideramos a autodeterminação e o autogoverno importantes. Ora, mas todas essas finalidades são constitutivas e significativas num certo tipo de sociedade e elas só se mantêm porque sustentadas *socialmente*. Então a defesa da linguagem dos direitos requer de nós um compromisso de construção e manutenção do tipo de sociedade em que a linguagem dos direitos se faz possível, porque essa linguagem defende e anima parte das compreensões que definimos como imprescindíveis para nossa identidade, nossa concepção de boa vida, nossa natureza humana. A defesa dos direitos do ângulo do primado ontológico individual é incoerente porque deixa de fora toda a gama de compreensões comuns infraestruturais para a potencialização desta linguagem.

Porém, há outra questão importante. Quando concluímos por uma defesa no registro holista, que apele para as condições de reprodução dos direitos dentro de um contexto configurativo determinado, retiramos dele a *autoridade celestial* que a defesa atomista poderia epistemologicamente incutir. Trazemos o direito de volta à luta incansável dos deuses destronados e só poderemos oferecer justificativa plausível para

³²¹ TAYLOR, C. *Atomism. Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 194.

ele na confrontação e articulação com os demais bens. Assim, o direito requer também a justificação do tipo *secular* que definimos acima, e se valorizamos as significações envoltas na linguagem jurídica, então, temos que defender e nos comprometer com o tipo de sociedade adequada a elas, o que implica na necessidade de uma contínua e densa articulação do bem no espaço público. Mas também isso irá nos apontar quando há limites que não pretendemos ultrapassar, quando a linguagem do direito colide com outros bens possivelmente essenciais tal qual o próprio direito, onde teremos que fundamentalmente *escolher* que rota seguir. Aliás, a ciência jurídica é extremamente perspicaz e conhecedora das antinomias que a jurisdicização de uma série de bens nem sempre plenamente conciliáveis é capaz de causar. Há exemplos bastante elucidativos sobre essas circunstâncias. Podemos pensar em situações que direitos individuais essenciais podem confrontar-se uns com os outros. Assim, toda sociedade livre exige uma porção ampla de liberdade de expressão, mas seu contraponto é a vedação da ofensa à honra e imagem de outro indivíduo, algo que nos lembra o famoso *harm principle* milliano. Contudo, esse exemplo parece fraco. Podemos pensar diferente: como historicamente o direito a propriedade privada, que incluía as faculdades de uso, gozo, fruição, disposição e destruição (abuso) do bem apropriado pelo seu titular, se transformou em razão de demandas de outras ordens valorativas que não ancoradas no poder moral (faculdade subjetiva) individual de assujeitação da coisa ao *domínio*. Ora, do ilimitado direito de propriedade anterior chegamos a uma formulação hoje no ordenamento jurídico brasileiro, para citar um exemplo, em que a própria existência do instituto está na dependência direta de um princípio completamente estranho aos direitos individuais em ótica estrita: *a função social*. Nesse polissêmico e indefinido conceito, abarcamos toda a gama de idéias de que a titularidade da propriedade privada só é justificável no contexto da promoção de benefícios de inúmeras ordens à coletividade que a autoriza. Falamos do trabalho e prosperidade coletiva que a propriedade tem de gerar, dos frutos que ela deve produzir, da cooperação para um meio ambiente sadio e assim por diante. Doutrinariamente, no contexto do direito atual, seria um equívoco dizermos que a faculdade de fruição da propriedade privada pertence apenas ao titular, quando na verdade toda a sociedade subroga-se nessa prerrogativa. O abuso como faculdade da propriedade privada foi banido para sempre, o titular não é mais autorizado a destruir o

próprio bem. Uma disciplina que se resumia antes na declaração sobre a garantia do direito à propriedade privada e se relegava depois à disciplina do direito privado, hoje é um instituto de direito público por excelência, altamente complexo. E, assim, a ordenação de um direito originariamente hipersubjetivo foi cada vez mais *positivado*, ao ponto de concebermos a propriedade privada hoje menos em termos do *domínio* do titular sobre a *coisa* e muito mais no que se refere às relações e deveres que o *titular* assume perante a coletividade por deter a *coisa* e, na mesma medida, como a coletividade deve respeitar o domínio do titular em função do cumprimento dos seus deveres. Vale dizer, as faculdades subjetivas da propriedade diminuíram consideravelmente em relação ao direito positivado, tornando o instituto muito mais *relacional* entre sujeitos de direito do que focado no domínio da coisa. Alguns irão afirmar até que nas condições em que a propriedade fora constitucionalmente disciplinada, faria sentido sua exclusão do rol de direitos individuais, para apontá-la agora como uma instituição do direito econômico³²².

Mas o que essa pequena discussão sobre o direito à propriedade privada nos revela? Bem, as concepções atuais sobre o instituto pareceriam uma usurpação ilegítima a proprietários, digamos, do século XIX. Ainda hoje há exemplos sólidos de teorias que consideram essa normatização completamente deturpada, a de Nozick pode ser citada como uma delas. Mas é possível que encontremos razoável apoio numa grande parcela das pessoas quanto aos limites impostos à propriedade ou ao regime principiológico com referência primordial estranha à ótica estrita dos *direitos individuais*. Isso ocorre porque outros bens entraram em jogo e fizemos opções por alguma articulação possivelmente conciliadora deles. Nesse sentido, numa certa leitura histórica, consideramos que nossas compreensões agora são mais adequadas, mais *justas, melhores*, mas não porque

³²² Não discutiremos a fundo o *status* doutrinário da propriedade na ordenação constitucional de 1988, mas vale deixar a ilustração de José Afonso da Silva com relação à transformação por que passou o direito de propriedade com a inclusão da *função social*, não como caráter limitador da propriedade – como concebemos o poder de polícia ou o direito de vizinhança –, mas como constitutivo de seu regime jurídico. A função social “introduziu, na esfera interna do direito de propriedade, um interesse que pode não coincidir com o do proprietário e que, em todo caso, é estranho ao mesmo, constitui um princípio ordenador da propriedade privada e fundamento da atribuição desse direito, de seu reconhecimento e da sua garantia mesma, incidindo sobre seu próprio conteúdo (...) Por isso é que se conclui que o direito de propriedade (dos meios de produção especialmente) não pode mais ser tido como um direito individual. A inserção do princípio da função social, sem impedir a existência da instituição, modifica sua natureza, pelo que, como já dissemos, deveria ser prevista apenas como instituição de direito econômico”. SILVA, J. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Malheiros, 2002, p. 282-283.

informam **um princípio** determinado, e sim porque estão ancoradas num tipo de articulação pública que fizemos em relação a vários bens colidentes, mas concomitantemente importantes. Daí, não há primordialidade ou precedência espistêmica ou meta-ética, a articulação deve ser processada no espaço público pela ação comum e em nenhum outro lugar. As transformações e composições entre os diferentes bens ocorrem paulatinamente, sem abrir mão de períodos destrutivos e tensos, às vezes de avanços e retrocessos, até que se chegue a algum lugar. Quando comparamos o ponto de partida e aonde chegamos, podemos vislumbrar as mudanças significativas e identificar pontos de não retorno. Um regime de propriedade privada baseado unicamente no direito subjetivo do indivíduo na assujeitação da coisa a seu domínio é hoje *quase* impensável e, se ainda é passível de ser proposto, encontramos conhecidas resistências nas compreensões comuns das pessoas, justamente na medida em que elas tendem a perceber outros bens importantes preteridos nessa articulação. Esse é um desenho no qual a primordialidade principiológica de alguma consideração específica não tem lugar, porque o que ela oculta é justamente o enfrentamento público destes dilemas legítimos que surgem das demandas de bens contrastativos.

Dir-se-á, contudo, que toda a discussão precedente permanece no registro jurídico, mas isso também não é bem exato. Embora a linguagem jurídica seja essencial para compor uma série de bens, Taylor duvida que ela seja capaz de *traduzir* plenamente diferentes compreensões (bens) comuns na forma jurídica, como talvez Habermas pudesse afirmar, preservando todo o potencial de significados que cada um destes bens pode ter para nós. O caso do direito ao meio ambiente sadio é um bom exemplo. Nós podemos reconhecer o avanço do direito ambiental na sociedade contemporânea, mas não somos capazes de argumentar que seu núcleo significativo foi trazido para dentro da linguagem jurídica de forma plena. A preocupação ambiental tem inspiração em certo tipo de relação entre o sujeito e o mundo que não é aferível em termos de direitos. Existe um significado expressivo em que o meio ambiente deixa de figurar num sentido *instrumental* ao indivíduo ou à coletividade – essencialmente com a preocupação voltada para as condições de sobrevivência e desenvolvimento do indivíduo e/ou da sociedade –, como a linguagem do direito denota. A linguagem do direito é excessivamente antropocêntrica e não permite certas possibilidades de compreensão cuja referência não

siga o padrão em questão; especialmente quando tratamos da internalização da natureza como fonte moral, podemos vislumbrar esse tipo de incompatibilidade. Cuidar do meio ambiente e viver em contato com ele é uma demanda que encontramos numa experiência relacional com e na própria natureza, através do significado que ela é capaz de refletir em nós³²³. Nesse registro, a natureza não existe *para* o homem, mas sim *com* o homem. O bem ecológico não foi inteiramente trazido para dentro da linguagem jurídica e, nesse sentido, sua compreensão mais ampla também tem de ter uma referência numa linguagem peculiar. Reduzir tudo ao direito, nesses casos, significa mutilação. Ora, com muitas das demandas que foram paulatinamente incutidas na linguagem do direito foi assim. Primeiro se aferiu uma extensa resistência da linguagem jurídica ao recebimento destas demandas, depois alguma composição foi possível e a compreensão diversa foi introjetada, mas a tensão não foi resolvida para sempre, e, tanto o direito de um lado, como o bem contrastativo em questão do outro guardam seus respectivos pontos de contato e tensão. O problema é que quando afirmamos certa precedência ontológica do direito sobre essas outras linguagens, simplesmente fechamos questão sob um fundamento principiológico, impedindo que essa confrontação ocorra e que a articulação dos bens possa se desenvolver livremente. Como argumentei acima, isso parece a Taylor contrariar o aspecto radicalmente *secular* demandado pelas condições modernas. Voltarei a discutir um pouco mais das implicações aqui sugeridas na última seção deste capítulo.

³²³ Não pretendo adentrar na discussão expressiva da natureza como fonte. Creio que são conhecidos os protestos ecológicos de inspiração romântica. Taylor trabalha alguns desses aspectos nos últimos capítulos de *As Fontes do Self*, mas também é interessante a referência em TAYLOR, C. *Heidegger, Linguagem e Ecologia. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. Ver ainda Fergus Kerr; *Taylor's Moral Ontology*, pp. 98-101. Cito para ilustrar: "Seria uma grande ajuda para afastar o desastre ecológico se recuperássemos uma percepção do compromisso com nosso meio ambiente natural. O viés subjetivista que tanto o instrumentalismo como as ideologias de realização pessoal tornaram praticamente inevitável fazem com que seja quase impossível defender essa causa aqui. Albert Borgman observa quanto a argumentação em defesa do controle e responsabilidade ecológica é expressa em uma linguagem antropocêntrica. O controle é apresentado como necessário para o bem-estar humano. Isso é verdade e muito importante, mas não é tudo. Não capta a extensão de nossas intuições aqui. Nosso ambiente ideológico constitui um campo de força que mesmo doutrinas com intenções muito diferentes são inclinadas à conformidade. Interpretar Rilke, por exemplo, é obter uma articulação de nossas intuições mais remotas e mais fortes, de modo que o mundo não é apenas um conjunto de objetos para nosso uso, mas exige algo mais de nós. Rilke expressa essa exigência em imagens de 'louvar' e 'tornar interior', que parecem exprimir uma demanda de atenção, exame cuidadoso, respeito pelo que existe". TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 654-655.

Taylor exhibe outra preocupação com o centramento excessivo sob a linguagem dos direitos: a relação com a *judicialização da política*. Sem adentrar na densa discussão sobre as possíveis causas do fenômeno, é provável que possamos aferir certa relação entre um modelo de revisão judicial mais pujante e uma *conquista* cada vez mais definitiva da linguagem do direito sobre a política. Taylor não ostenta uma visão contra a jurisdição constitucional ou a revisão judicial em si. Elas permanecem como parte do arcabouço institucional de *descentralização* do poder que é central para a manutenção dos regimes democráticos. Porém, como ilustramos acima, na visão de Taylor o direito não é capaz de acomodar todas as demandas significativas de bens que valorizamos e, até por isso, não pode responder sempre plenamente aos conflitos e problemas sociais que também se relacionam com o contraste destes bens. Embora certamente não poderíamos prescindir de algum grau de *jurisdicização* dos conflitos, essa linguagem não pode colonizar plenamente a articulação dos bens. O direito não pode ser a panacéia para todos os infortunos. Nesse registro, o autor canadense vê com preocupação certo *câmbio* de ação política no âmbito deliberativo e/ou representativo para a *revisão judicial*³²⁴. O caráter típico das decisões judiciais é o fato delas ocorrerem em ambientes de extrema institucionalização, pautadas por procedimentos de ordem técnica, por uma burocracia especializada e na qual o resultado aproxima-se do caráter “*tudo ou nada*”, posto que elas não necessitam gerar *consensos* para serem prolatadas. Existe, portanto, um contraste evidente com as condições próprias da esfera pública secular e metatópica. Taylor argumenta que a preponderância deste tipo de modelo leva a política a ser tratada mais quanto a questões e reivindicações *especiais*, privando certa promoção de visões amplas e integradas genuinamente comuns. Como o modelo judicial não exige mobilização nem consenso, as pessoas se vêem menos incentivadas a adentrar num debate amplo sobre as condições de implementação de certa política para acomodar e *resolver* pontos colidentes. Elas dirigem suas reivindicações específicas à máquina burocrática e esperam ter seus pontos particulares de reivindicação atendidos, a despeito de interesses contrastantes. É claro que o funcionamento do judiciário permite a apreciação de interesses contraditórios nas diferentes demandas, mas o caráter técnico inerente ao

³²⁴ Essa discussão, ao lado de outros problemas, é empreendida em TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 296-303.

procedimento no âmbito de um ambiente densamente institucionalizado nunca permitiria a amplitude e os resultados típicos da experiência de confronto de idéias na esfera pública. O judiciário como uma instituição do Estado não pode substituir nem se tornar preponderante na determinação da ação política. Finalmente, o centramento neste modelo pode gerar um outro efeito perverso: a ausência de responsabilidade pela decisão. Como a *deliberação* é heterônoma, ou seja, o juiz é quem decide, as reivindicações de direitos não carregam a responsabilidade por, digamos, possíveis paradoxos das conseqüências. Como a decisão não é tomada no âmbito da ação comum, raramente irá proporcionar aos *reivindicantes* senso de responsabilidade pelas conseqüências da ação, inclusive com relação à coletividade. O que certa aplicação desequilibrada do modelo de revisão judicial pode acarretar ao fim é a fragmentação do corpo de cidadãos. Em certo sentido, ela endossa noções atomistas da sociedade, posto que enfraquece um senso de pertencimento, prática da ação comum, responsabilidade e destino partilhado. Cada um dos portadores de direitos se verá num ambiente de reivindicação em que os outros são vistos como impedimento à realização plena das prerrogativas pretendidas. O judiciário é instrumentalmente acionado para deliberar a confirmação destes direitos e, seja na procedência ou improcedência deles, o resultado freqüente é que a solução da lide impõe sucumbência a uma das partes, alguém tem que perder. O problema no horizonte é a já trabalhada *alienação*. Os cidadãos tendem cada vez menos a perceberem-se como partilhando certo destino comum, bem como, e relacionado ao anterior, tendem a manter cada vez menos compreensões publicamente construídas pela ação comum.

Para sumarizar a visão de Taylor com referência à linguagem dos direitos, cito a feliz síntese de Ruth Abbey, que ela procura expor em quatro pontos principais:

“Firstly, the appeal to rights does not have to be underwritten by an atomist analysis of politics. Secondly, he thinks that the language of rights is a valuable legacy of western politics and wants to defend it. However, he does not see the appeal to rights as good in an unambiguous or unproblematic way; other important elements of politics have been eclipsed by the dominance of rights discourse. From this he concludes that while rights retrieval has an important part to

play in modern western politics, other modes of politics, especially the deliberative one, need to be promoted alongside this”³²⁵.

Resta-nos falar agora sobre o tema da liberdade³²⁶. Taylor é um reconhecido defensor de certa concepção positiva de liberdade. Por certo, esse aspecto determinou algumas interpretações nas quais o autor canadense poderia ser identificado com um republicanismo bastante abrangente, demandando uma carga ética excessiva sobre os indivíduos³²⁷. A liberdade positiva, conforme ilustrada no famoso ensaio de Berlin³²⁸, preocupa-se com o *controle* em lugar de definir uma esfera de não interferência. E alia o *controle* a certa modalidade de racionalidade prática inquebrantável, que conduz a uma firme unidade de propósito, um *télos*, requer unanimidade para atingir esse fim *racionalmente* determinado e admite que possamos *forçar* aqueles não imbuídos da Razão a conhecê-la. O contraponto da liberdade positiva, seu conceito negativo, ao contrário, não se preocupa com o *domínio*, mas sim com o estabelecimento de uma esfera livre de interferência. A formulação, talvez, mais significativa seja o *harm principle*³²⁹ de Mill – embora o próprio Berlin duvide que se possa esperar um conceito racional capaz de responder plenamente às demandas da liberdade negativa – que no senso comum expressa-se na conhecida idéia de que o direito de alguém começa quando o direito de outro termina.

Pois bem, Taylor é um defensor da liberdade positiva, porém, do que foi exposto até aqui, ele não poderia ser um defensor *rousseauiano* da liberdade positiva. O autor canadense aponta que nem um nem outro conceito de liberdade na forma caricata em que são enunciados por Berlin respondem aos ideais e condições modernas, especialmente o tipo de demanda do individualismo pós-romântico que requer a realização individualizada e original da identidade. Fica claro que o fato do pluralismo não se

³²⁵ ABBEY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, p. 132.

³²⁶ A discussão sobre a liberdade empreendida por Taylor está substancialmente alocada em. TAYLOR, C. *What's wrong with negative liberty? Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

³²⁷ LEHMAN, G. *Perspectives on Charles Taylor's reconciled society: community, difference and nature. Philosophy & Social Criticism*. N. 32, 2006, p. 347-8. BRESSER-PEREIRA, L. *O Surgimento do Estado Republicano*, Lua Nova 62, 2004, p. 142.

³²⁸ BERLIN, I. *Dois conceitos de liberdade. Estudos sobre a humanidade: uma ontologia de ensaios*. HARDY, H; HAUSHEER, R (Ed.). São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

³²⁹ MILL, J. *A liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

compatibiliza com um conceito que demande *controle* coletivo e unidade indissolúvel de propósito. Por outro lado, definir a liberdade apenas como independência em relação aos outros não abarca aquilo que Taylor denominou como *avaliações fortes*, o fundamento ontológico especificamente humano que nos possibilita hierarquizar desejos sobre desejos.

A estratégia de Taylor para trabalhar o problema da liberdade é desmontar a oposição berliniana, argumentando pela existência de dois eixos no conceito de liberdade: a oportunidade e o exercício. A liberdade negativa não se satisfaz apenas com a ausência de interferência, ela precisa também do eixo de *exercício* para ser plenamente compreendida.

“If, for example, one’s ground for defending a sphere of individual independence or noninterference is that it is essential for the individual to achieve self-realization (since each person’s form of self-realization is original to him or her, and can only be worked out independently – as John Stuart Mill argues), then we have a version of negative freedom that cannot deny the significance of internal as well as external obstacles to self-realization (such as inner fears or false consciousness). Hence we cannot rest content with a simple opportunity concept of freedom (since people paralyzed by fear of failure from realizing their deepest nature could not be seen as genuinely free)”³³⁰.

O ponto fundamental que o autor canadense quer destacar é que mesmo quando pensamos em termos de liberdade negativa, onde a questão fundamental é ausência de interferência, não ficamos satisfeitos sem alguma determinação *finalística*, alguma discriminação entre motivações. Mesmo a liberdade negativa necessita de *controle*. É claro que a garantia da não interferência é um requisito essencial, mas ele não é suficiente. Assim, a dimensão do exercício não é incompatível com uma sociedade

³³⁰ MULHALL, S. *Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor’s Political Philosophy*. Charles Taylor. ABBEY, R (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 107.

liberal. Pelo contrário, como vimos, o moderno conceito de sociedade livre não admite nem que a sociedade nem que os indivíduos tenham seus fins determinados por alguma ordem transcendente, sem antes passar pela *internalização e ressonância pessoal*. É claro que as pessoas podem por razões diversas, eventualmente, falhar nesse intento, porém a diversidade e originalidade do gênero humano, e as infinitas possibilidades de desenvolvimento dele, não podem admitir que a autoridade social imponha aos indivíduos e à sociedade os fins que devam ser perseguidos. São os indivíduos em sua articulação pessoal e na negociação de suas identidades no espaço público, e a sociedade através da ação comum na esfera pública, que determinam os fins a seguir e os bens a serem valorizados. A liberdade tem que incluir alguma forma de autodeterminação, de discriminação com relação àquilo que cremos ser importante, enfim, de uma excelência no desenvolvimento moral. Aquele que é apenas negativamente livre pode seguir uma convenção irrefletida, seguir timidamente normas internalizadas as quais nem ao menos se dera o trabalho de realmente compreender. Na forma como a liberdade negativa em seu conceito liberdade-oportunidade se coloca não há uma significativa escolha de vida ou da vida autorresponsável. Um conceito satisfatório de liberdade não pode, segundo o autor de *As Fontes do Self*, prescindir de discriminações qualitativas pelos indivíduos, com a hierarquização de fins e bens. O exemplo que Taylor traz é bastante ilustrativo. Do ponto de vista estritamente filosófico, podemos dizer que a instalação de um semáforo na esquina próxima de minha casa é uma restrição da minha liberdade, já que limita, sob a justificativa de impedir a colisão com outros carros, ainda que temporariamente, minha circulação. Coisa semelhante ocorre quando a rua pela qual costumávamos acessar a universidade, que era de mão-dupla, é alterada e passa a correr em apenas um sentido por determinação da autoridade de trânsito. Agora, tenho que acessar uma outra avenida, passar por alguns semáforos e ruas e meu tempo de acesso à universidade aumentou sensivelmente. É claro que isso representa uma restrição à minha circulação, um contratempo e às vezes um incômodo; filosoficamente pode ser caracterizado como um impedimento, mas politicamente estes fatos têm muito pouca relevância em termos de liberdade. Mas pensemos num outro tipo de restrição imposta pela autoridade política. Digamos que ela determine que não necessita respeitar mais o devido processo legal para desapropriar nossos bens, ou ainda, de que o direito de reunião e manifestação pública

está revogado, ou finalmente, que o Estado decida banir certa crença religiosa como aceitável, proibindo os fiéis de cultuar sua divindade. Em todos esses casos estaremos diante de uma ofensa fundamental ao nosso senso de liberdade. Nosso senso comum conhece a diferença entre os dois conjuntos de exemplos enunciados acima. Os primeiros casos dificilmente nos remeteriam a alguma preocupação substantiva com a preservação da liberdade, mas os outros são um ultraje àquilo que valorizamos. Qual a diferença entre eles? Taylor articula:

“Because we have a background understanding, too obvious to spell out, of some activities and goals as highly significant for human beings and others as less so. One’s religious belief is recognized, even by atheists, as supremely important, because it is that by which the believer defines himself as a moral being. By contrast my rhythm of movement through the city traffic is trivial. We do not even readily admit that liberty is at stake in the traffic light case. For *de minimis non curat libertas*”³³¹.

Em termos meramente quantitativos, os dois conjuntos podem ser considerados uma restrição à liberdade, nos dois casos tenho uma interferência deliberada sobre o *movimento* de indivíduos. Porém, o que efetivamente distingue uma interferência ser quase inofensiva de outra que é ultrajante são os diferentes valores de fundo que são questionados. Quando me é negado o direito de cultuar minha divindade, o que está sendo colocado em xeque é um elemento fundamental para minha realização pessoal, algo que é crucialmente essencial para minha identidade pessoal, para o que me constitui como uma pessoa completa. Responder apenas em termos de ausência de interferência não discrimina o que é qualitativamente relevante do que é circunstancial. Se pensarmos exclusivamente em termos hobbesianos, toda restrição ao movimento é um impedimento à liberdade, porém, essa consideração meramente *quantitativa* parece ignorar o que é realmente essencial para aquilo que julgamos ser verdadeiros obstáculos à liberdade. A

³³¹ TAYLOR, C. *What’s wrong with negative liberty?* **Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 218.

liberdade é importante para nós na medida em que somos seres marcados por propósitos que julgamos relevantes, que hierarquizamos nossos desejos; ela é essencial para que tenhamos as imunidades necessárias para realizarmo-nos *autenticamente*. Assim, para Taylor, o que marca uma restrição significativa à liberdade é a interferência com relação a alguma discriminação qualitativa, algum bem essencialmente valorizado pelo indivíduo.

“Well, to resume what we have seen: our attributions of freedom make sense against a background sense of more and less significant purposes, for the question of freedom/unfreedom is bound up with the frustration/fulfillment of our purposes”³³².

Complementa Ruth Abbey,

“A meaningful concept of freedom must include, therefore, the possibility of discriminating among individual wants or desires and realizing that some are higher, more significant or less negotiable than others”³³³.

A releitura de Taylor com relação aos conceitos de liberdade berliniano não tem por finalidade apenas restaurar a possibilidade de defesa não autoritária de um senso de liberdade positiva. A argumentação de Taylor em torno da incoerência de se manter o conceito de liberdade apenas em termos *quantitativos*, sem levar em conta as discriminadas motivações, não apenas coloca em plano a necessidade de pensarmos na liberdade também em termos de *exercício*, de *autodeterminação*, mas se compatibiliza com e unifica os fios ontológicos e normativos de Taylor ao lado do tema da articulação. Para voltar aos termos de Berlin, o que Taylor enfatiza é que seria extremamente incoerente tentarmos manter apenas uma noção de *liberdade de*. As conclusões de Taylor sobre o percurso da modernidade impelem para a afirmação da *autonomia* e

³³² Ibid., p. 227.

³³³ ABBEY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, p. 111.

autenticidade no que se refere à identidade. A construção da identidade moderna pelos indivíduos de forma a responder a essas demandas requer um conceito de liberdade que tenha um senso positivo. Ela exige um espaço de não interferência, mas não se satisfaz com esse momento *passivo*. Vale dizer, na suposição de uma ordem política que proporcionasse formas bastante extensas de proteção à invasão da esfera individual, se o próprio indivíduo não fizesse usufruto deste espaço ativamente, não o consideráramos livre. É por isso que Taylor também menciona como obstáculos à liberdade elementos *internos*. Um homem que se vê impedido de adotar um curso de ação por ele desejado em função do temor irracional, ou ainda, que adote um curso de ação cujos fins são essencialmente distorcidos por seguirem alguma compreensão desumana, raramente seria considerado *livre*. É evidente, contudo, que a liberdade *para* não pode servir para restaurar ordens metafísicas transcendentais a partir de um conceito de razão inquebrantável. A saída teórica de Taylor é, então, conectar a liberdade às avaliações fortes, bem como à necessidade contínua de articulação para a manutenção da identidade e conexão às configurações de bens constitutivos. No âmbito mais propriamente político, o conceito de liberdade tal como trabalhado por Taylor é essencial para as pretensões de uma sociedade que se constitui *fora* de quaisquer ordens transcendentais, incluindo aí o Estado. Como vimos quando da discussão da sociedade civil, as limitações do Estado quanto a sua interferência na sociedade provinham de uma insurgente compreensão comum na qual se admitia a boa vida fora da constituição política. Vale dizer, a sociedade passou a requerer para si, em distinção às demais ordens, a significação como *locus* admissível – e muitas vezes primordial – para a construção, articulação e realização das concepções de boa vida. Com isso, apenas a *não-interferência* seria incapaz de fazer jus aos ímpetus normativos incutidos no desenvolvimento da sociedade civil – tanto da esfera pública, quanto do mercado. Finalmente, o passo seguinte também é absolutamente indispensável para marcarmos o conceito de sociedade livre: não só o Estado não deve interferir, ele deve estar aberto à *opinião pública* e, tanto quanto possível, ser *influenciado* pelas compreensões geradas no interior dela. A liberdade em seu conceito estritamente negativo não abarca essa visão fundamental sobre sociedades e regimes livres, o fato de que neles a sociedade tem um grau razoável de influência e determinação nas decisões de governo.

Nesta seção discutimos três temas politicamente importantes na interpretação do pensamento político de Taylor, que, espero, tem sua compreensão sensivelmente alterada quando contrapostos ao pano de fundo ontológico e normativo mais amplo proposto pelo autor canadense. Não era meu intento ser exaustivo quanto a esses temas, nem, por outro lado, levantarmos possíveis problemas em torno deles. O objetivo era tentar mostrar em que medida a articulação que nos propomos a fazer altera significativamente a forma na qual estes temas devem ser apreendidos e interpretados. De forma mais decisiva, parece que nos afastamos de interpretações que imputem à obra de Taylor um tipo de comunitarismo normativo e um tanto caricato que contempla elementos como: afirmar uma política do bem comum *no lugar* da neutralidade estatal; se insurgir contra a linguagem dos direitos individuais, pressupondo a afirmação primordial de um direito da comunidade; defender uma concepção de liberdade positiva do tipo descrito por Berlin. Evidente que isso não significará a isenção de problemas nas formulações de Taylor, contudo, se nossa interpretação é aceitável, é necessário articularmos esses problemas em outros termos. Vale dizer, o debate que os enfoca tende a assumir uma natureza um tanto distinta.

ALGUMAS DINÂMICAS DE EXCLUSÃO

Argumentamos acima que as condições da modernidade impõem um desafio inédito à formulação da identidade. O *self* agora é construído quase inteiramente por meio da *negociação dialógica* do indivíduo numa rede de interlocução e no contexto do pluralismo. No campo político, discutimos as condições da secularidade para o estabelecimento de uma sociedade livre, especialmente no que concerne ao fato da sociedade definir sua identidade fora de uma constituição pré-definida por meio da ação comum na esfera pública também num contexto plural de bens admissíveis. Nesse ponto, em oposição a perspectivas bastante conhecidas, Taylor parece sugerir que a condição moderna é sim exigente com relação aos indivíduos. Ela não é exigente no sentido de enfocar alguma excelência ética finalística, mas na medida em que todas as questões de identidade são abertas, há o constante risco do processo desta busca falhar. Por outro lado, por sempre serem acertos provisórios, existe também um claro perigo em termos de estabilidade. A manutenção de compreensões comuns e a reconciliação pública não são

mais passíveis de serem resolvidas por alguma ordem transcendente irrefletida. A manutenção de coesão social e a sustentação dos bens constitutivos da sociedade moderna tem de se apoiar em boa medida na articulação pessoal reflexiva dos cidadãos no contexto de um espaço de interação livre.

O autor canadense não é absolutamente incisivo no apontamento de que as condições modernas e o regime político da sociedade livre são exigentes em relação aos indivíduos. E, talvez, por razões de ordem retórica, Taylor tenha preferido deixar esse elemento num plano mais implícito de sua teoria. Parte do apelo ao regime da sociedade livre é porque se diz que ele demandaria menos sacrifícios dos indivíduos. Ele atribui imunidades para a manutenção da liberdade dos indivíduos e concede espaço para que cada um deles busque seus respectivos planos de vida. Os indivíduos no contexto dessa sociedade, espera-se, são educados para padrões morais mais elevados e para defenderem a sociedade com base no *auto-interesse esclarecido*. Como bem nota Taylor, certas perspectivas revisionistas da democracia, como a de Schumpeter, inclusive recomendam que a atividade política nem deva ser tão incentivada, deixando os assuntos de governo com as burocracias e a elite política eleita³³⁴.

Seja como for, para além de apontar propriamente para os elementos de exigência dos regimes democráticos modernos em relação aos cidadãos – já que nesta seção iremos nos concentrar mais nas implicações políticas do que nas pessoais no que se refere às exigências da modernidade –, o fato decisivo é que Taylor nota certos perigos típicos de destruição do processo e da decisão democráticas. Para Taylor, os regimes democráticos modernos são particularmente exigentes em termos de certa concertação pública, eles precisam sustentar compreensões comuns relativamente *coesas*³³⁵. Mas é aqui justamente onde a exigência se manifesta. Ao contrário de outros regimes políticos, a democracia nas condições modernas e seculares não pode apoiar a geração destas compreensões comuns, vale dizer, da identidade própria da sociedade, em fundamentos outros que não a própria ação comum no espaço público. A agência coletiva democrática deve ser de uma natureza *não-personificada*. Por isso, ao lado das condições que consideramos necessárias para

³³⁴ TAYLOR, C. *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 211.

³³⁵ TAYLOR, C. *Democratic Exclusion (and its Remedies?)*. **Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives**. CAIRNES, A et al (Eds) Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999.

admitir certo processo decisório como democrático – ou certa compreensão comum como aceitável –, existem alguns perigos de obstrução e destruição deste mesmo processo que implicam dinâmicas de exclusão. Para ser preciso, para Taylor a democracia é o regime mais politicamente inclusivo que se pôde conceber até hoje, o que não a blindou, em função das exigências próprias da inclusividade, de estar imune a questões de destruição e exclusão. É sobre essas dinâmicas destrutivas e seus possíveis remédios que iremos discutir nesta seção.

As decisões democráticas e as compreensões comuns têm requisitos bastante semelhantes no que concerne ao procedimento de geração: 1) as pessoas envolvidas no processo devem possuir a prerrogativa de apreciar o que está posto em discussão, bem como ter alguma voz naquilo que é o resultado do processo, não devendo simplesmente lhes ser dito o que deve ser; 2) essa voz deve ser efetivamente *livre*, nas condições discutidas da liberdade que falamos acima, ou seja ela deve guardar um espaço de não interferência, algum sentido de liberdade-exercício ao lado das discriminações qualitativas e não pode ser comprometida também por barreiras internas como medos irracionais; 3) o resultado, por fim, deve refletir as opiniões e aspirações ponderadas por estas pessoas no espaço público, em oposição a preconceitos advindos da má informação e das avaliações levianas³³⁶. Tais requisitos parecem demandar um contexto de condições que também se desdobra em três eixos: A) as pessoas envolvidas no processo precisam compreenderem-se a si mesmas como pertencentes a uma comunidade que partilha de alguns propósitos comuns; B) que os vários grupos, tipos, classes de cidadãos foram devidamente ouvidos e puderam se fazer ouvir no processo; C) que o resultado, principalmente quando falamos de decisões políticas, é a preferência da maioria³³⁷.

Ora, esse conjunto de requisitos e condições afigura-se muito exigente, não só do ponto de vista pessoal, mas também institucional. Duvida-se, por exemplo, que seja possível às pessoas um grau de liberdade amplo na apreciação do debate. As questões sempre aparecerão embaralhadas por interesses escusos, manipulações e propaganda. Por outro lado, o eleitor/cidadão médio dificilmente seria capaz ou interessado em reflexões ponderadas para depuração de preconceitos e avaliações equívocas, o que torna o

³³⁶ TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 291.

³³⁷ *Ibid.*, p. 294.

requisito (3) quase impossível de ser satisfeito. Mas não é só, certas modas filosóficas arraigadas, segundo Taylor, diriam que a condição (A) não é exequível no contexto moderno – nomeia-se, o atomismo. Se (A) foi descartado, numa sociedade de pessoas mutuamente desinteressadas, (B) se resolve apenas formalmente, porque na ausência de compreensões comuns ninguém precisa se preocupar em legitimamente deixar-se ser impactado pela visão alheia. Então, podemos conceder algum espaço para que os diversos grupos falem sem a correspondente obrigação de termos efetivamente de ouvi-los. Talvez só a condição (C) seja factível e mesmo desejável.

Daí segundo Taylor, vem a tentativa de reformar o que contamos como importante em *processos modulativos* – nos termos que esboçamos acima – inseridos no contexto da esfera pública, tendentes à construção de compreensões comuns, ou ainda, à produção de decisões genuinamente democráticas. Taylor fala de dois modelos talvez bastante opostos. O primeiro ele identifica com a tradição jacobina-bolchevique. O único e certo critério para a decisão democrática é a vontade geral num propósito unânime. Questões as quais não se chegou a essa unanimidade são aquelas em que a vontade geral não se fez legitimamente ouvir, e o processo continua turvado por manipulações, interesses partidários ou uma falsa consciência. Os perigos em torno de *forçarmos* a produção da *consciência depurada* onde repousaria a eloqüente unidade de propósitos são bem conhecidos. Mas há o modelo que enfoca a decisão democrática no interesse objetivo dos cidadãos individualmente considerados, altamente influenciado pelo atomismo e pelo formalismo. Consideram-se que as pessoas individualmente exibam preferências identificáveis previamente às decisões. Sabemos que o resultado dos processos atende a certos interesses, mas necessariamente frustra outros. Se o resultado conjuntamente considerado exhibe um atendimento ao interesse da maioria, então estamos diante de um processo democrático, caso contrário falamos de algum controle de elite ilegítimo.

“Mas cada uma dessas concepções oferece critérios para decisão democrática válida adequados a uma realidade social que não é aquela em que vivemos. A visão jacobina não pode aceitar uma real diversidade de opiniões, de aspirações ou de pauta. A visão dos

interesses objetivos não pode acomodar todas as decisões, que com freqüência refletem nossas visões morais, nas quais não há interesses claramente identificáveis. E, o que é mais sério, ela não pode dar conta do fato de que as concepções das pessoas podem ser alteradas pelo intercâmbio, que o consenso às vezes acontece, que os cidadãos frequentemente se compreendem como parte de uma comunidade e não votam apenas por interesses individuais. Poderíamos dizer que enquanto a visão jacobina não pode acomodar a diversidade, a visão dos interesses não pode acomodar nenhuma outra coisa; em particular, ela não pode levar em conta o grau até o qual uma sociedade política funciona como uma comunidade”³³⁸.

O que Taylor aponta é que as visões reformadas do *processo modulativo*, as quais extirpam elementos considerados relevantes para um processo de decisão democrática, por exemplo, deixam de fora justamente a característica peculiar das compreensões comuns na sociedade livre e secular. Para ser preciso, o fato de que a sociedade livre necessita se identificar numa compreensão comum relativamente forte, ainda que ela não possa se sustentar em ordenações transcendentais à ação comum; e de que as pessoas na sociedade moderna, para manterem suas reivindicações identitárias baseadas na *dignidade* e *autenticidade*, precisam compreender-se como constitutivas de visões partilhadas que sustentem uma sociedade acolhedora deste tipo de aspiração. A supressão dos elementos demandados pela condição moderna não resolve o problema, porque eles não são apenas demandas *normativas*, certos preceitos são tão essenciais que sua natureza é *constitutiva* de nossas noções mais infraestruturais, de nossas perspectivas sobre o que é uma vida que vale a pena ser vivida. E aqui Taylor parece sugerir uma conclusão pouco ortodoxa: não é uma posição *realista* nos livrarmos de bens tão essenciais só porque é difícil sua acomodação ou porque são exigentes em termos de *devoção*. Talvez isso seja uma ótima forma de convivermos com alguns deles, mas o efeito colateral é devastador no que se refere aos potenciais que permitem e, principalmente, quando tratamos das

³³⁸ Ibid., p. 293.

condições necessárias às aspirações tipicamente modernas³³⁹. É por essa razão que Taylor é tão refratário a uma posição que ele concebe como mutiladora. A desistência destes elementos e requisições no que tange a um *processo modulativo* pode trazer a consequência de solapar as compreensões básicas que norteiam as pessoas quando estas pensam em uma sociedade/regime político livres. A resposta tayloriana, portanto, será enfrentar os tipos de disrupções próprias de uma sociedade exigente em termos de construção de compreensões comuns, tal como ele define a sociedade liberal. A proposta de Taylor procura discutir as ações e formatos institucionais que podem melhor alimentar as condições e requisitos para o desenvolvimento de compreensões comuns e decisões democráticas³⁴⁰ no contexto da modernidade secular. Assim, ao lado dos possíveis perigos de fracasso do *processo modulativo*, o autor canadense aponta seus respectivos remédios. São três as questões básicas apontadas por Taylor, passemos a explorá-las.

O primeiro deles liga-se aos sentimentos de alienação que os cidadãos em geral se vêem submetidos nas grandes, centralizadas e burocráticas sociedades contemporâneas. Vimos que uma manifestação da opinião articulada na espaço público, bem como a capacidade de influenciar as compreensões comuns e as decisões coletivas é uma condição indispensável à esfera pública. Ora, um dos conhecidos paradoxos das consequências no contexto da modernidade é justamente o crescimento da máquina estatal e a correspondente minimização do poder de influência dos cidadãos comuns. “*Parece não haver meio para o cidadão comum poder ter um impacto nesse processo, seja para determinar sua direção geral ou para promover a sintonia fina de sua aplicação a casos individuais*”³⁴¹. Não é necessário tecermos maiores comentários sobre os perigos da excessiva concentração de poder em burocracias institucionalizadas, algo muito bem abordado tanto nas obras de Tocqueville, quanto mais tardiamente e numa

³³⁹ TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 662.

³⁴⁰ É importante diferenciar as compreensões (bens) comuns, sua geração e legítima sustentação no contexto das sociedades modernas, das decisões democráticas. Como foi assinalado, Taylor não defende um republicanismo que se pauta na idéia de que a vida política é a única forma de boa vida e bem comum admissível. Por essa razão, o tipo de processo modulativo funcional na esfera pública não é apenas político. Aliás, ao contrário, uma das características essenciais da sociedade civil – conceito mais amplo – é de que ela é extrapolítica. Por isso, as decisões democráticas que ocorrem, em parte, na esfera pública, mas também tem continuidade nas instâncias institucionalizadas do Estado, é, quando muito, uma espécie do gênero compreensões comuns.

³⁴¹ TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 296.

maneira mais sofisticada por Weber. A referência a ambos está presente na reflexão de Taylor:

“Há um conjunto importante de condições para a manutenção da saúde de sociedades autogovernadas, bem explorado por Tocqueville. Incluem uma forte sensação de identificação dos cidadãos com suas instituições públicas e seu estilo de vida político e também pode envolver certa descentralização do poder quando as instituições centrais forem excessivamente distantes e burocratizadas para manter uma sensação constante de participação por si mesmas. Essas condições estão em perigo em nossas sociedades extremamente concentradas e voláteis, tão dominadas por considerações instrumentalistas, tanto na política econômica como na de defesa. Mas o pior é que a visão atomista que o instrumentalista alimenta deixa as pessoas inconscientes dessas condições, de modo que elas apóiam alegremente políticas que as corroem (...)”³⁴².

Aqui existe outro ponto relevante. A hipercentralização ou hiperburocratização das instituições, típicas das sociedades modernas, provoca outro efeito além da impotência de influência do cidadão médio. Em parte por causa da primeira, os cidadãos tendem a ver-se cada vez menos como pertencentes a uma comunidade que partilha de visões comumente construídas. Há duas reações consistentes com a atomização da visão social: 1) Exclusão – as pessoas tendem cada vez mais a acreditar que os grandes temas nacionais são moldados segundo poderosos interesses de ordem política ou econômica, em relação aos quais se organizam influentes grupos de pressão – como os *lobbies* – que determinam o que pode e deve ser debatido e os termos que contam no debate. Isso não ocorre apenas no sistema político em sentido estrito, a própria esfera pública pode se ver dominada por grandes conglomerados midiáticos capazes de concentrar certo tema de interesse nacional a um determinado número de *meios*, frequentemente impenetráveis a perspectivas locais ou alternativas. Diante destes elementos, as pessoas tenderão a ver as

³⁴² TAYLOR, C. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 645.

compreensões e opiniões comuns como tendo sido construídas sem a participação efetiva delas. Apresenta-se, assim, uma dimensão de exclusão conhecida: uma quantidade potencialmente crescente da sociedade se verá excluída da capacidade de partilhar e construir conjuntamente a identidade social nos termos da modernidade secular. 2) Conformidade – mas talvez, mais grave, um anestesiamiento mais profundo que, aliado às perspectivas alimentadas pelo atomismo, induz o cidadão *imaginar* a sociedade e as instituições como sendo, de fato, melhor administradas por *especialistas*. Supõe-se talvez que estes sejam mais capazes de promover as decisões tecnicamente corretas, depurar as compreensões efetivamente viáveis e deixar-nos mais espaço para buscar os assuntos relativos a nossa própria vida. Esse espaço maior para a realização dos planos de vida individual é, talvez, no final a maior expressão de liberdade e *dignidade* dos indivíduos no contexto moderno. Mas aqui parece ficar de fora um grande campo de realização da liberdade e dignidade moderna, um campo que se manifesta na construção pública dos bens – inclusive aqueles mais individuais – admissíveis. A *ressonância pessoal* e a construção da identidade individual não ocorrem num plano autocentrado, mas, pelas razões ontológicas já discutidas, se processa por um meio irredutivelmente *dialógico*. Um componente importante dos bens que escolhemos realizar no contexto da modernidade secular, em especial aqueles mais *pessoais*, é o *reconhecimento* deles como bens – ainda que os que reconheçam sua importância não pretendam trilhar o mesmo caminho de realização – *desejáveis* e *aceitáveis*. A mutilação da dimensão pública deixa de fora esse componente inafastável da legitimação dos bens e da identidade social no contexto da modernidade secular. Seja como for, nas duas reações que apontamos acima existe uma inegável dinâmica de exclusão de determinadas pessoas do conjunto construtivo da sociedade, que por consequência também impacta negativamente a formação de uma visão societal coesa em torno de bens partilhados pela ação comum.

Mas há outras dinâmicas disruptivas da manutenção dos requisitos e condições para a legitimidade dos arranjos valorativos e institucionais da regime/sociedade moderna livres. Taylor fala em uma possível ruptura interna da comunidade política originada por um desequilíbrio econômico-social relativamente agudo, em que cidadãos menos favorecidos sentem que suas demandas por recursos e oportunidades não são levadas em conta pelo sistema/grupos sociais dominantes. É que a combinação entre o pluralismo

secular e a necessidade de construções compreensivas não transcendentais à ação comum requer uma condição de igualdade na qual, como vimos, as diferenças de classe não podem ser impeditivos justificáveis para a participação na esfera pública. Profundas diferenças econômicas podem parecer às classes menos abastadas – e *quase* sempre são – uma forma de opressão e contínua negação de acesso aos recursos materiais, mas também a certo reconhecimento moral, para a participação efetiva na sociedade civil. Nesse sentido, a consertação pública fica ameaçada na medida em que parcelas significativas da população “*sentem que seus interesses são sistematicamente negligenciados ou negados pela sociedade*”³⁴³. A sociedade termina por ficar dividida por uma irresolúvel luta de classes em que referências ao Estado de Direito, aos direitos fundamentais, liberdades e/ou à comunidade política figuram como arranjos artificiais *de classe* que servem somente aos propósitos dos grupos dominantes. Ora, num contexto em que a legitimidade do próprio Estado está intimamente relacionada com a construção de uma identidade social *fora* dele por meio de ações comuns praticadas por aqueles que se concebem e se atribuem mutuamente a condição de integrantes dessa mesma sociedade – donde certa igualdade substantiva é infraestrutural para a possibilidade desta compreensão –, uma intolerável situação de desigualdade social, em termos de recursos e oportunidades equitativas, é um obstáculo intransponível para a manutenção da solidariedade social no contexto de um regime democrático moderno e secular. Para sermos mais precisos, todos sabemos, como em condições extremas de privação, o valor dispensado às liberdades públicas e às imunidades fundamentais tende a diminuir. Falar em demandas normativas de *dignidade* e *autenticidade* com todas as conseqüências e potenciais que cada um destes ideais guarda, neste contexto, é quase um ato de hipocrisia. Revela isto um ponto essencial sobre a igualdade e a justiça distributiva: é claro que a equalização de diferenças é importante para que os indivíduos possam realizar sua própria identidade e formas de boa vida da maneira que melhor lhes aprouver, mas também é importante notar que a igualdade não tem um papel restritamente *protetivo* – no sentido lockeano – dos indivíduos, ela é também fundamental para sustentar um *senso* da própria *desejabilidade*

³⁴³ TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 298.

e *distintividade qualitativa* destes ideais modernos³⁴⁴. Nessa medida, princípios de justiça distributiva que sejam capazes de responder positivamente às demandas de indivíduos e grupos em posições e condições socialmente distintas, isto é, que se mostrem potencialmente aceitáveis a todos por serem formulados de maneira a criar um espaço possível de encontro entre diversas articulações dos bens, são um componente decisivo da solidariedade social nas condições modernas. Taylor acompanha Rawls nesse ponto, a despeito das variadas e insurgentes questões *de execução*³⁴⁵, uma vez que se tenha estabelecido um acordo quanto à necessidade de uma concepção de igualdade vigorosa.

“O tipo de solidariedade expresso na maioria das democracias ocidentais na forma das várias medidas do Estado de bem-estar social também pode, ao lado de sua justificativa intrínseca, ser crucial para manter em funcionamento uma sociedade democrática”³⁴⁶.

Mas onde Taylor parcialmente se diferencia do liberalismo igualitário – e onde reside sua originalidade teórica com referência ao tema – é na proposição de outro perigo destrutivo relativo à desigualdade social que, no entanto, não se reduz pura e simplesmente à desigualdade de *recursos* (material/econômica/ de oportunidades). Trata-se de uma desigualdade *simbólica*, que embora não seja plenamente independente da questão da distribuição de recursos, parece ostentar certo estatuto autônomo. Taylor assim a define:

“Outro tipo de cisão pode advir quando um grupo ou comunidade cultural se sente não reconhecido pela sociedade mais ampla, tornando-se assim menos disposto a funcionar na base de uma

³⁴⁴ Ver TAYLOR, C. *The nature and scope of distributive justice*. IN **Philosophy and The Human Sciences**.

Philosophical papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 310.

³⁴⁵ Ibid., pp. 308-317. Ressalte-se, nesse contexto, a existência de debates internos a essa família, a que talvez pudesse se chamar genérica e um tanto imprecisamente como *social-democrata*, sobre o quê e como deve ser distribuído de forma justa; e quais os melhores parâmetros para medir a desigualdade e a distribuição. O debate entre Sen e Rawls é um ótimo exemplo: SEN, A. *Desigualdade Reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001 e VITA, A. *Justiça Distributiva: a crítica de Sen a Rawls*. Dados 42, nº 3, pp. 471-495.

³⁴⁶ TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública*. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 298.

compreensão comum com a maioria. Isso pode dar ensejo a uma exigência de secessão, mas, afora isso, criar um sentido de mágoa e de exclusão em que o requisito (b) [que os vários grupos, tipos, classes de cidadãos sejam genuinamente envolvidos e possam impactar no debate sobre uma decisão tomada pela sociedade política] em que todos os grupos sejam adequadamente ouvidos, parece quase impossível. Num clima de exclusão presumida, nada além do total atendimento de suas exigências pode contar como ser ouvido aos olhos do grupo em questão. Não há uma maneira simples de lidar com esse tipo de ruptura uma vez que ela surja, mas um dos principais objetivos da política democrática deve ser evitar que surja. Esta é outra razão pela qual garantir que todos os grupos sejam ouvidos é da maior importância. Não se trata de algo fácil de alcançar em nossa atual era de multiculturalismo”³⁴⁷.

O problema da desigualdade simbólica não se refere apenas às condições que um determinado cidadão ou grupo necessita ter para *poder participar* e *se compreender integrado* à sociedade livre. A despeito da importância destas condições, a desigualdade simbólica também se refere ao modo como os integrantes da sociedade se *imaginam* funcionando como uma comunidade e partilhando de compreensões irredutivelmente comuns, as quais geram determinada *coesão pública* necessária à sociedade livre no contexto da modernidade secular. Mais exatamente, se refere à capacidade potencial de um determinado cidadão ou grupo não apenas *poder falar* e *se realizar* em distinção a outros integrantes da sociedade mais ampla, mas também de *impactar positivamente*, em função desta distintividade, o cenário global dessa sociedade. Vale dizer, nos referimos aqui ao *reconhecimento* de que, em alguma medida possível, essa *realização original* também seja admissível como componente da identidade social ampla, partilhada por meio da ação comum. Chamo atenção aqui para uma coincidência entre vários pontos teóricos do pensamento tayloriano: o estabelecimento de uma dimensão ontológica holista em que os seres humanos são definidos como animais que se auto-interpretam e

³⁴⁷ Ibid.

negociam suas identidades num espaço de interação entre vários *selves*; a ossatura histórica dessa dimensão ontológica, referente à peculiaridade moderna, em que a construção *individual* da identidade é radicalizada, de tal modo que a negociação dela no espaço público, além de problemática, se torna virtualmente a única alternativa possível; e a especificidade política das condições modernas e seculares, em que a identidade social tem de ser gerada por uma agência coletiva não ancorada em ordenações transcendentais à própria ação comum no espaço público. Para o âmbito do *reconhecimento* exibem-se, a partir da ligação destes fios, consequências importantes: num sentido *negativo* a modernidade secular implica a condição contínua de instabilidade, em que qualquer das opções de vida disponíveis provoca, no mínimo, a sensação de que essa é apenas *uma* de *inúmeras* posições viáveis; seu contraponto *positivo* é um imperativo para, no que Taylor seguiu Gadamer, uma disposição de “*fundir horizontes*”. O *self* moderno, no seu exercício contínuo de articulação dos bens e negociação da identidade com outros, dada a condição irrecusável de *indeterminação*, precisa estar aberto a “*alcançar uma compreensão mais ampla capaz de englobar o outro sem distorções*”³⁴⁸. No limite, ao “*deixarmos os outros serem*”, ao reconhecermos sua distintividade como aceitável e capaz de afetar a nossa vida, contextualizando a *opção* que *escolhemos* seguir, nós vencemos auto-impostos limites de inteligibilidade.

“Em particular, articulo o que eram antes limites de inteligibilidade a fim de vê-los num novo contexto, não mais como estruturas incontornáveis de motivação humana, mas como uma dentre várias possibilidades. Eis por que a *outro-compreensão* altera a *auto-compreensão*, promovendo em particular nossa libertação de alguns dos mais fixos contornos de nossa cultura [identidade] anterior”³⁴⁹.

Assim, a fusão de horizontes não se mostra um conceito operante apenas no plano ontológico, ela exhibe uma face normativa essencial no quadro teórico do filósofo canadense. Mas qual a consequência direta em termos políticos? O *reconhecimento* é

³⁴⁸ TAYLOR, C. *Comparação, História e Verdade. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 167.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 166.

outro componente infraestrutural para a concertação pública nas sociedades modernas seculares. Ele requer um tipo de tolerância que não se circunscreve a *permitir* e mesmo *prover os recursos necessários* para que as pessoas realizem suas respectivas formas de boa vida – embora isso seja muito –, ele implica também a necessidade de que a realização dessas diferentes formas de boa vida *impactem*, sejam, de alguma forma, *admitidas* e *contem* para as compreensões irredutivelmente comuns que alimentam a sociedade mais ampla. A legitimidade e a coesão social requerem uma tolerância que não se detenha na *indiferença* – para usar um termo forte e talvez não perfeitamente aplicável –, mas que inclua a perspectiva diversa à nossa própria autocompreensão, e por consequência, à compreensão comum mais ampla, sem que com isso tenhamos de abandonar ou negar nosso próprio ponto de vista³⁵⁰. É por isso que expressamos a ética (adverbial) tayloriana como um *processo modulativo*: o resultado das articulações e o bem em si – o quão bem articulamos uma determinado compreensão/configuração com relação a outras – precisam também contar para o próprio processo, há um grau de substantividade e *densidade* irrepelível para que se responda às demandas constitutivas da condição moderna. As perspectivas diversas têm de ser incluídas na compreensão pública para que os *outros* também se incluam na identidade social ampla e passem a dar *sustentação*, a partir do crescimento de um respectivo senso de *dever* e *apoio* a essa comunidade, ao tipo de sociedade que consideramos *livre* e *boa*. A articulação pública inclusiva comporta, assim, as implicações *transformativas* das *importâncias significativas* e das avaliações a que nos referimos inicialmente no primeiro capítulo, promovendo ganhos compreensivos em relação ao bem compartilhado, mas também a assim chamada *fusão de horizontes*. O enfrentamento que Taylor propõe para os problemas da comunidade política contemporânea é, nesse sentido, radicalmente democrático porque exige que todos estejam dispostos a participar da articulação pública a partir de uma abertura à razão prática transformativa. É nesse sentido que Taylor aduz:

**“A perspectiva de Gadamer permite-nos pensar num ponto ômega,
por assim dizer, em que todas as épocas e culturas [e visões do bem]**

³⁵⁰ ELSHTAIN, J. *Toleration, Proselytizing, and the Politics of Recognition: The Self Contested*. Charles Taylor. ABBEY, R (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

da humanidade teriam sido capazes de manter intercâmbios e chegar a um horizonte sem distorções para todas. Mas mesmo isso ainda seria universal somente *de facto*. Se se descobrisse que uma cultura [ou visão do bem] fora deixada de fora por engano, o processo teria de recomeçar. O único ideal possível de objetividade nesse domínio é o da inclusividade. A perspectiva inclusiva nunca é atingida *de jure*, só chega lá *de facto*, quando todos estão a bordo. E ainda assim a perspectiva é em princípio limitada em relação a outra compreensão possível que venha a surgir”³⁵¹.

Já me referi como é extremamente difícil ultrapassar a formulação abstrata deste argumento e Taylor não parece ser mais feliz nesse intento. Talvez isso seja amostra de uma *impossibilidade*, mas não se pode simplesmente fechar a porta sem antes examinar essa alternativa e, mais do que isso, não se pode fazer uma *má compreensão* pura e simples desse conjunto teórico tomando-o ou julgando-o por coisas que ele não é ou representa – esse tem sido o ponto central de exploração deste trabalho.

Seja como for, e com a confessa dificuldade de Taylor em tratar no plano *prático-político* as questões da desigualdade simbólica, vale explorarmos os termos em que o filósofo canadense a concebe³⁵². As dinâmicas de exclusão ocorrem justamente na falta das condições que suportam a reconciliação pública e a busca/manutenção de compreensões comuns. O primeiro caso mais trágico que podemos conceber é aquele em que uma identidade cultural *não-inclusa*, por rejeitar ser simplesmente assimilada (ou ainda quando sequer a opção de assimilação está disponível) pela cultura ampla majoritária (e muitas vezes pela cultura que detém o poder político do Estado, sequer necessitando que ela seja ampla) é brutal e continuamente exterminada no sentido físico. É o que se convencionou chamar de *limpeza étnica*. Há casos mais brandos em que o extermínio físico é trocado pela *assimilação forçada* à cultura dominante. Para Taylor não é coincidência que as manifestações mais cruéis e os maiores problemas de

³⁵¹ TAYLOR, C. *Comparação, História e Verdade. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 167, p. 168.

³⁵² A discussão imediatamente abaixo é delineada em TAYLOR, C. *Democratic Exclusion (and its Remedies?)*. **Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives**. CAIRNES, A et al (Eds) Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999, Seção II.

convivência cultural tenham se dado no contexto dos já estabelecidos Estados nacionais do século XX, algo que contrasta com os grandes impérios antigos, que conseguiam manter, ainda que na forma de uma estratégia de dominação, a tolerância cultural para com os povos dominados. Segundo o autor canadense, parte da explicação decorre do fato de que nas democracias modernas e seculares, como nos referimos acima, a identidade política da comunidade se torna um problema perene, face à não plena legitimidade de um arranjo político fundado em ordenações transcendentais impositivas ou doutrinas abrangentes. As condições democráticas permitiram a insurgência de uma infinidade de questões políticas não definitivamente resolúveis, as quais podem dividir profundamente as pessoas (como a questão da identidade nacional/étnica), algo que sob as circunstâncias de uma ordem tradicional, como eram os grandes impérios antigos, ainda que se pudesse conceber a existência privada destas questões, elas eram inofensivas para a dimensão pública (porque eram resolvidas antecipadamente pela imposição de uma identidade derivada da ordem transcendente). Num quadro de disputa aberta, no qual, contudo, certos grupos não se disponham a abrir suas posições identitárias para o debate público, diferentes grupos podem compreender o outro como uma ameaça ao seu *modo de vida*. A idéia de uma sociedade que se define fora do Estado e por meio da ação comum secular fez recrudescer e, em certo sentido, maximizou reações daqueles que passaram a ter suas posições culturalmente dominantes questionadas. Haverá possivelmente o desespero por se apegar ao critério da maioria ou a algum princípio procedimental, enquanto de outro lado minorias exigirão salvaguardas e garantias especiais. Tudo isso, porém, paradoxalmente contribui para incrementar a sensação de divisão entre os grupos em disputa, na ausência de algum *espaço comum* capaz de gerar uma base igualitária em que o debate pode ocorrer num sentido positivo.

Taylor também menciona o problema, talvez particularmente europeu, de sociedades tão fundamentalmente formadas e definidas por uma linguagem, cultura, história e passado que a condição de aceitar que o corpo de cidadãos e a comunidade política incluam um número grande de pessoas de origem diversa da *cultura-mãe* requer um ajuste muito árduo. Em muitos casos, o problema da inclusão ocorre em Estados que adotam expressamente alguma política pública de integração, que combine a distribuição de recursos e oportunidades sociais. Mas essas medidas podem deixar de fora um

elemento importante. A inclusão de cidadãos de origens lingüísticas e culturais distintas, novamente, impõe um desafio à identidade política estabelecida. O fato é que, muitas vezes, ela não pode permanecer *intacta e irreduzível*, esperando que pessoas portadoras de configurações inteiramente distintas se adaptem ao *receituário* pré-estabelecido.

“The exact content of the mutual understanding, the bases of the mutual trust, and the shape of the mutual commitment, all have to be redefined, reinvented. This is not easy, and there is an understandable temptation to fall back on the old ways, and deny the problem; either by straight thinking, doing politics”³⁵³.

Nesse sentido, a entrada de pessoas diversas numa comunidade política também demanda alguma abertura para a própria identidade política dominante, ao mesmo tempo em que requer dos imigrantes uma abertura para serem incluídos no corpo de cidadãos.

Existe ainda outra dinâmica de exclusão simbólica, talvez a mais sutil e disseminada delas, em que a divisão provém de dentro da própria comunidade política. Ela provém de fontes distintas e, em um sentido bastante forte, contraditórias. A justificativa para ambas as fontes, contudo, é a mesma e pode ser reduzida à *estabilidade* do regime. Pelo fato da democracia moderna ser exigente em termos de uma coesão pública, onde ao mesmo tempo sabemos que sob as circunstâncias do pluralismo de bens ela é extremamente complexa de ser gerada, duas rotas se estabelecem para forçá-la. Já nos referimos a elas anteriormente. A primeira é certa modalidade de jacobinismo com a pretensão de homogeneizar as considerações de bens admissíveis aos cidadãos. Ela é obviamente arbitrária quando às identidades presentemente *outsiders* da cartilha oficial, mas seu efeito é especialmente referenciado às possibilidade de variação futuras. O que essa modalidade de política pretende – que poderia ser classificada como postuladora de um comunitarismo normativo radical – é a manutenção das configurações atuais promovendo severos obstáculos a novas formas de avaliação e articulação. “*This formula*

³⁵³ TAYLOR, C. *Democratic Exclusion (and its Remedies?)*. **Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives**. CAIRNES, A at all (Eds) Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1999, Seção II.

forbids other ways of living modern citizenship; it castigates as unpatriotic a way of living which would not subordinate other facets of identity to citizenship”³⁵⁴.

A segunda vertente opta por outra rota. Ao invés de afirmar substantivamente uma determinada configuração substantiva, ela lança mão de algum critério formal que estabeleça as bases para um cálculo correto da disposição dos bens aceitáveis e da exata medida de cada um deles. Neste caso, admitidas a dificuldade e a exigência de se estabelecer a coesão necessária para a democracia em bases substantivas, espera-se que se possa fazê-lo em torno de algum princípio formal parcialmente derivado de alguma consideração epistemológica que estabeleça as *regras* de reivindicações dos bens aceitáveis. São as já nomeadas formulações “*one single-considerations procedures*”. Elas pressupõem que podem se desvincular da densidade dos bens e com isso atingir um ponto neutro ideal no qual essas configurações são admitidas ou não desde que respondam positivamente ao requisito procedimental. Elas são excludentes na medida em que contribuem para naturalizar a configuração dominante, sob o escudo da neutralidade, tornando dilemas substantivos e legítimos em torno de reconfigurações admissíveis simplesmente impossíveis de serem colocados. Se uma articulação dos bens não se encaixa no procedimento definido, ela deve ser por princípio rejeitada. Embora ela seja reconfortante para o credo dominante, que se julga defender uma posição irretocável de tolerância e liberdade, ela é especialmente danosa para aqueles que se enquadrem, em algum sentido, fora do *pacote* procedimental estabelecido, porque é impeditiva inclusive da legitimidade de se propor o debate desejado no *espaço público*. Já nos referimos como as duas alternativas ilustradas imediatamente acima podem descumprir as condições de secularidade impostas pela modernidade. Taylor é ilustrativo sobre este ponto, no registro de um conhecido debate americano:

“What is meant to be a procedural move, neutral between all parties, the separation of church and state, turns out to be open to different interpretations, and some of these are seen as very far from neutral by some of the important actors in the society. The school prayer dispute is a case in point. One could argue that insistence on a procedural

³⁵⁴ Ibid.

solution – in this case a winner-takeall constitutional adjudication – is exactly what will maximally inflame the division; which indeed, it seems to have done. Moreover, as against a political solution, based on negotiation and compromise between competing demands, this provides no opportunity for people on each side to look into the substance of the other’s case. Worse, by having their demand declared unconstitutional, the losers’ programme is delegitimated in a way which has deep resonance in American society. Not only can we not give you what you want, but you are primitive and un-American to want it. In short, I would argue that the current American *Kulturkampf* has been exacerbated rather than reconciled by heavy recourse in that polity to judicial resolution on the basis of the constitution”³⁵⁵.

O que a discussão sobre as dinâmicas de exclusão e desigualdade simbólica querem reafirmar é justamente a necessidade de se defender os termos do *processo modulativo* pelo qual os cidadãos se dispõem a construir pela ação comum articulações públicas que visem o estabelecimento de compreensões partilhadas em termos seculares. Não há alternativa que não a de negociar e compartilhar as identidades e os bens articulados no espaço público. Nestes termos, uma disposição inclusiva é uma das exigências próprias da democracia nas condições modernas que não podem ser recusadas. Afirmar a transcendência de alguma ordenação não imediata à ação comum, mesmo quando supomos defendê-la em termos procedimentais, não responde aos requisitos da secularidade e, invariavelmente, pode criar problemas de exclusão numa identidade política criada em sociedades *fora* de configurações pré-definidas e não mediadas pela *ressonância pessoal*.

Mas qual o diagnóstico mais amplo que o quadro geral das dinâmicas de exclusão fornece? O que a excessiva centralização burocrática, as desigualdades econômico-sociais e as exclusões simbólicas fazem é produzirem *fragmentação política* que é outra tradução possível para o problema da *crise de legitimidade* ou *alienação*. Em

³⁵⁵ Ibid.

circunstâncias de fragmentação, as configurações que mantêm a coesão social fraquejam e, na ausência de compreensões comuns nas quais os constituintes da sociedade podem se *imaginar* como componentes de um empreendimento que partilha um mesmo destino, as pessoas tendem a endossar a visão instrumental, com todas as conseqüências perniciosas, inclusive para a experiência e vida pessoal. Então irá se sobressaltar, no máximo, a visão de que a sociedade é composta por cidadãos mutuamente desinteressados, quando não, um entendimento de que eles são mesmo malévolos no que diz respeito a uma determinada compreensão considerada e esposada por um conjunto de pessoas inseridas nesta sociedade. Quando a indiferença é percebida como o fundamento da política e o atomismo se afirma, o tipo de política que surge daí não irá prezar pela construção e/ou manutenção de compreensões comuns no sentido forte, mas endossar justamente a busca por pautas cada vez mais estreitas e particulares a despeito de qualquer sentido público compartilhado, o que, aliás, será uma invocação sempre avaliada com desconfiança. Grupos mais coesos tendem a definir suas reivindicações ao custo do sacrifício de qualquer visão amplificada, procurando cada um deles defender seu quinhão a todo custo. O autocentramento destes grupos contribui ainda mais para reforçar a percepção instrumental/atomista da sociedade e desacreditar qualquer forma de bem compartilhado, o que contribui para reafirmar os sentimentos *parciais* de grupo, num claro círculo vicioso. Um diagnóstico que Taylor procura se referenciar em Tocqueville. Com uma diferença clara. Distante da descrição clássica do *despotismo brando* que de fato, inobstante o teor de *aceitação* apática dos cidadãos do imenso poder tutelar, nos parece como modalidades tradicionais de tirania, o perigo identificado por Taylor ocorre no sob a aparência do funcionamento normal das instituições democráticas.

“O perigo não é o controle despótico concreto, mas a fragmentação, ou seja, um povo cada vez menos capaz de formular um propósito comum e de buscar levá-lo a efeito. A fragmentação advém quando as pessoas passam a ver a si mesmas cada vez mais atomisticamente, cada vez menos ligadas aos compatriotas em projetos e compromissos comuns. As pessoas podem de fato sentir-se ligadas a outras em alguns projetos, mas trata-se de agrupamentos

parciais que não abrangem toda a sociedade: uma comunidade local, uma minoria étnica, adeptos de alguma religião ou ideologia, os promotores de algum interesse especial”³⁵⁶.

À medida que ocorre fragmentação política, mais os grupos tendem a se autocentrar e mais as condições de um processo democrático genuíno, ou ainda, da produção de autocompreensões na esfera pública através do *processo modulativo*, são negativadas, e a realização das demandas normativas propugnadas pela modernidade, tão importante a nós, são obscurecidas.

E quais os remédios para evitar a fragmentação? Além da possível quebra do círculo vicioso com a mobilização das pessoas em torno de ações comuns que considerem compreensões partilhadas pela sociedade como um todo, o que o próprio Taylor confessa não ser de grande ajuda porque equivale a dizer que “*para ter sucesso aqui, é preciso ter sucesso*”³⁵⁷, o filósofo canadense pouco avança. Vai sugerir, acompanhando novamente Tocqueville, a descentralização tanto do sistema político quanto da esfera pública com o fito de aproximar os cidadãos das decisões políticas importantes, de forma a reforçar seu senso de pertencimento e influência, e incentivar/promover as condições para a ação comum. Parte deste claro limite da obra tayloriana é fruto de uma perspectiva que considera impossível teorizar a política no que se refere talvez à sua feição mais *prática*, parte decorre da abordagem interpretativa que desfavorece considerações prescritivas muito extensas, mas em parte também vem pela exaustão do fôlego teórico do próprio autor. Seja como for, o que fora desenvolvido não é nada elementar e, na verdade, deixa aberta a possibilidade para a colocação de uma série de novas questões sobre a viabilidade e a natureza dos regimes democrático-liberais. Espero, ainda, que o que foi exposto baste para mostrar que a defesa normativa de Taylor não é tão identificável com o comunitarismo, mas muito mais próxima do registro liberal, marcando um comprometimento contínuo com o progresso humano, especialmente o moral – algo que autores como Tocqueville e Mill esposavam com tanta veemência, mas que o liberalismo atual deixou de reforçar.

³⁵⁶ TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 299.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 303.

A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO

O tema mereceria uma exposição tão ou mais exaustiva do que a levado a cabo nas páginas precedentes e seria, creio, leviano pretender reduzir a complexidade à apenas uma seção num trabalho de exploração eminentemente teórico, quando a dimensão de análise empírica seria tão demandada. Mas não poderia deixar de fazer menção à política do reconhecimento que é tão central na usual interpretação do pensamento político de Charles Taylor. Assim, sob o ônus de me manifestar sobre a questão, me resigno a fazer alguns comentários não sistemáticos e pouco exaustivos derivados imediatamente da exposição acima.

Começo por um aspecto já anteriormente mencionado. É verdade que em *A Política do Reconhecimento*, o filósofo canadense é extremamente econômico em esclarecer os termos e forma pelas quais reconhecimento e articulação no âmbito da identidade individual podem ser coextendidos para visões de grupos. Como já mencionamos, Taylor parece seguir paralelamente Herder – que tornou passível a aplicação do conceito de autenticidade/originalidade de indivíduos para povos – e considerar que não precisaria alterar muita coisa para estender o exercício de articulação do âmbito individual para o coletivo, em parte, contrariando alguns pontos de sua própria teoria. Nestes termos, assiste razão certa crítica de que Charles Taylor estaria tirando conclusões no âmbito político imediatamente a partir de questões ontológicas³⁵⁸, embora essa confusão seja especialmente evidente no texto acima citado. Falta justamente uma depuração mais bem pensada do apontamento das conseqüências normativas, já que o próprio Taylor expressamente afirma que as questões ontológicas não podem se transmutar sem mediação em questões de defesa. Nestes termos, quando pensamos no exercício de *avaliações fortes* compreendidas num contexto cultural comum, e não apenas adstritas ao exercício pessoal, é preciso cuidado justamente com o perigo de reproduzir algumas faculdades atribuíveis a indivíduos, como *desejos*, *consciência* e *vontade* sem ponderar os possíveis efeitos deletérios no que se refere às condições próprias da agência coletiva. Por outro lado, acredito que certa preferência pessoal e envolvimento com questões políticas de sua própria comunidade, fizeram o exemplo da

³⁵⁸ Ver SOUZA, J. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 113, n. 13.

política do reconhecimento se identificar com a preservação e sobrevivência *obrigatória* de formas culturais determinadas sob o argumento da ostentação de metas coletivas fortes. A interpretação corrente, muito pelas afirmações do próprio Taylor, converteu imediatamente esse elemento na idéia de que se estaria concedendo direitos especiais de grupo capazes de excepcionar direitos fundamentais individuais. Em outro lugar, Taylor relativizou a afirmação da imperiosa sobrevivência cultural, adequando-a melhor a seu próprio conjunto teórico. Ela seria apenas um bem ao lado de outros admissíveis e não poderia violar as imunidades fundamentais; seu protesto seria menos pretensioso, invocando apenas a possibilidade de abertura da comunidade política para que a questão da sobrevivência cultural se apresentasse viável ao debate³⁵⁹, principalmente no que se refere a ouvir os grupos minoritários. Mas ainda com os importantes reveses imputados ao próprio Taylor e bastante particulares ao seu *A Política do Reconhecimento*, acredito que exista muita incompreensão dos termos expostos, especialmente quando comparados ao escopo mais amplo da reflexão de Taylor. Não podemos reduzir a discussão sobre o reconhecimento na teoria tayloriana apenas a esse célebre artigo.

Primeiro, falemos sobre o que significa reconhecimento. Habermas, por exemplo, julga consensual a fala de Amy Gutmann de que o reconhecimento comporta 1) o respeito pela identidade, independente de sexo, raça ou procedência étnica e 2) o respeito às particulares visões de mundo que adotam os grupos desprivilegiados³⁶⁰. O ilustre autor alemão constrói seu caso contra Taylor a partir da afirmação de que o filósofo canadense estaria alegando conflito entre a forma (2) e (1) e que, nesse caso, a forma (2) deveria prevalecer. Suspeito, contudo, que a compreensão do reconhecimento ainda não fora devidamente acessada. É claro que o respeito é um ingrediente indispensável à tolerância, mas *reconhecimento* no caso de Taylor é ainda mais exigente, ele se refere à possibilidade real, num procedimento de decisão democrática ou de construção de compreensões valorativas, dos grupos minoritários efetivamente influenciarem as decisões. Pelo que não basta a aceitação, o reconhecimento demanda o assentimento do outro no sentido de admitir aquele *modo de vida* também como uma alternativa do *bem*

³⁵⁹ TAYLOR, C. *Reply and re-articulation. Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*. TULLY, J; WEINSTOCK, D. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 251.

³⁶⁰ HABERMAS, J. *A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. A Inclusão do Outro – estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 240.

viável. Vimos acima como essa disposição é central para a reconciliação pública nas condições das sociedades modernas, mediante o que Taylor nomeou como *fusão de horizontes*. Nestes termos, o reconhecimento requer uma articulação pública em que as compreensões em disputa sejam capazes de se vislumbrarem sem distorções, através do encontro em algum espaço comum a ambas, e assentirem em uma compreensão conjunta transformada e avançada em relação a cada uma das quais se partiu. Donde se vislumbra que a política do reconhecimento, numa análise em que o pano de fundo da teoria tayloriana seja explicitado, não argumenta pela manutenção acrítica e indefinida de padrões culturais tradicionais, mas o exato oposto: ela quer permitir que disputas compreensivas avancem sem que no curso do processo alguns precisem ser completamente *assimilados* ou normalizados e, mais que isso, pretende manter um tom inclusivo no que se refere à compreensão pública ampla, pela qual espera ser apta a prover espaços de consertação possíveis. É claro que o respeito e a consideração da dignidade igual não são contraditórios com essa disposição, embora nem sempre baste para exigir algo além. Se estou certo quanto a este ponto, a política do reconhecimento não pode pretender violar os assim chamados direitos fundamentais, nem instituir medidas de exceção paternalistas com teor excludente. O objetivo do reconhecimento não pode se restringir à sobrevivência e autocentramento, ele tem que estar vinculado a alguma forma de superação e construção de significados publicamente compartilhados. Estou consciente de que *A Política do Reconhecimento* pode contradizer os termos imediatamente pontuados, principalmente nos exemplos em que a controvérsia de Quebec figura. Talvez pudesse lançar mão de algum argumento especial para afirmar uma influência excessiva do Taylor *ator político* sobre o *filósofo* – o que acredito ser parte da explicação do problema – mas as circunstâncias para provar tal afirmação seriam absurdamente penosas. Prefiro, portanto, reafirmar os termos ontológicos e as discussões normativas empreendidas durante todo este trabalho para apontar a ambigüidade do autor canadense neste ponto, a despeito de acreditar que problemas interpretativos também contribuam para o resultado final do balanço sobre o reconhecimento.

Em segundo lugar, é importante ressaltar, mais uma vez, o nível da interpretação feita em relação à teoria do autor canadense, em que novamente a distinção dos níveis ontológico e normativo é pouco referenciada. Parte do caminho proposto em *A Política*

do Reconhecimento nos remete diretamente ao mesmo traçado em *As Fontes do Self*. A conclusão é um quadro em que a individualidade da dignidade e a individualidade da autenticidade (reconhecimento) ganham proeminência como bens especialmente constitutivos da identidade moderna. No registro deste debate, vimos que a questão não se resolve na precedência de um ou de outro porque, embora contestáveis, tais bens compõem nosso mapa moral de uma forma irrepelível e não podem ser simplesmente dispensados. Eles mantêm uma força *objetiva* porque são desejáveis a despeito do que qualquer indivíduo queira dizer sobre eles. Num nível descritivo, nunca se poderia dispensar tais bens. Vimos que a questão se constituiu então em torno de como formular arranjos possíveis, embora pontuais e provisórios, entre estas duas constelações de bens, admitida a tensão permanente entre elas. Mas não é só no nível normativo que existe essa defesa, a igualdade, a liberdade, a linguagem dos direitos estão todos albergados sob essa constelação de bens decorrentes da dignidade, aos quais Taylor devota especial atenção. O tratamento interpretativo dos interlocutores de Taylor em *A Política do Reconhecimento* parece desconsiderar esse universo. Para Habermas, por exemplo, Taylor faz uma clara opção pelo reconhecimento em detrimento da dignidade, como se estivesse dispensando este último quando em contraste com o primeiro. Ora, isso claramente viola a construção ontológica de Taylor em que o pluralismo de bens não permite a afirmação definitiva de quaisquer ordens, e mutila seu quadro esquemático da topografia moral referente à modernidade. Finalmente, desconsidera a defesa de Taylor em relação a estes bens, mesmo que contextualizados numa ontologia diversa. Este, aliás, é justamente o ponto. Certa distorção interpretativa ocorre fundamentalmente porque dignidade igual e autenticidade são tomadas fora do quadro típico-ideal no qual Taylor as insere e porque a distinção entre as ordens de questões ontológicas e normativas são plenamente ignoradas. Assim, as eventuais “calibrações” que Taylor necessita fazer para ajustar a defesa da dignidade num quadro ontológico explícita e densamente holista são tomadas pela supressão normativa da própria política da dignidade igual. Há, evidentemente, uma resposta normativa descasada de uma formulação de cunho ontológico, para voltar aos termos pelos quais iniciamos este trabalho.

Em terceiro lugar, podemos falar da excessiva referência à linguagem dos direitos individuais. Habermas, para continuar no exemplo, continua afirmando a precedência

ôntica da linguagem dos direitos, na apresentação de uma *concepção procedimental do direito* pelo qual vincula-se a co-originalidade da autonomia privada e pública, a co-dependência de democracia e direito. Existe muito pouco na discussão habermasiana, a qual não pretendo reproduzir aqui, sobre a afirmação feita por Taylor no plano ontológico de que a forma jurídica não seria capaz de fazer jus plenamente a todos os tipos de bens admissíveis, em especial aqueles não antropocêntricos, a natureza e Deus, que particularmente na modernidade são expressos via uma linguagem de ressonância pessoal³⁶¹. O ponto aqui, novamente, não é discutir os méritos normativos da importância do direito. O discurso universal dos direitos é uma das conquistas morais mais relevantes da modernidade ocidental e Taylor estaria apto a afirmar, nos termos de seu quadro de razão prática, que existe uma *narrativa significativa* em relação à compreensão da natureza humana universal em que a linguagem dos direitos representa um *ganho epistêmico e moral* indebelável. A precedência que Taylor quer combater é aquela de cunho ontológico, debatida em *Atomism*, que repercute, na modalidade da argumentação transcendental, questões de viabilidade e pertinência na alegação do primado dos direitos. Habermas aparentemente reduz os argumentos de Taylor ao âmbito normativo, segue fiel à sua poderosa gramática teórica sem avaliar os méritos da crítica ontológica e, no geral, reafirma a conhecida e influente teoria do direito. A questão de fundo e realmente relevante, no entanto, não é debatida. O liberalismo igualitário também tem predileção por reduzir a discussão aos termos jurídicos, preferindo a alternativa de alegar violações a direitos fundamentais ao invés de levar à frente o debate no âmbito ontológico, que é onde justamente Taylor aponta eventuais limites para a linguagem jurídica em lidar com reivindicações de bens admissíveis. Enquanto a perspectiva jurídica continua operando nos termos de um acordo provido por procedimentos neutros, os argumentos do filósofo canadense, desferidos no âmbito ontológico em relação aos prejuízos teóricos e práticos sofridos pela supressão de uma articulação densa dos bens, continuam intocados. Se o que pontuamos neste trabalho é plausível, a alternativa tayloriana é tentar estabelecer um acordo público em bases substantivas, sem, contudo, ter de apelar para afirmações abrangentes do bem não mediadas pela articulação e avaliação públicas empreendidas por meio da ação comum. São os méritos e as possibilidades desta visão que devem ser

³⁶¹ Essa discussão é feita no último capítulo de *As Fontes do Self*.

debatidos e escrutinados, não uma reafirmação pura e simples em termos já conhecidos de posições esposadas. Considero que se uma teoria propõe instrumentos pretensamente capazes de dar conta da pluralidade de bens sem abrir mão da afirmação do estatuto ontológico de substantividade deles, ela é uma alternativa que, no mínimo, merece atenção antes de ser descartada.

Finalmente, considero que a última seção de *A Política do Reconhecimento* permanece bastante negligenciada. Nela, Taylor marca sua diferença em relação a modalidades multiculturais que exigem algo além do igual respeito e da igual oportunidade de influência: elas demandam necessários *juízos positivos* ou *reconhecimento prévio de igual valor*. Se é verdade que o reconhecimento errôneo pode produzir danos irreparáveis à identidade, e se também é verdade que agora mais do que nunca o empreendimento de construção da própria identidade pode fracassar, isso não significa que tenhamos de abrir mão da possibilidade da razão de arbitrar as disputas em jogo em termos avaliativos. Isso não quer dizer abrir mão de declarar certa prática inaceitável ou desumana e, no outro pólo, dizer que uma ação é mais valiosa ou uma compreensão é *melhor* que outra. A solução de emprestar reconhecimento de igual valor cultural equivale àquela de ignorar as distinções qualitativas, no fundo elas operam uma homogeneização tal que só o subjetivismo radical e o relativismo moral podem sobreviver. Afirmar que todas as culturas e compreensões são *previamente* portadoras de igual valor é o mesmo que dizer que nenhuma delas possui relevância. No fim, as discriminações qualitativas e a percepção das incompatibilidades são eclipsadas. Esse ponto tem uma consequência normativa decisiva: nós estamos sim em condições de, mediante a razão prática e a articulação pública, avaliarmos se determinada prática cultural deve ser admitida como mais valiosa relativamente à outra, mas também podemos formular juízos sobre aquilo que temos de repudiar. Esse elemento conforma de uma maneira clara a reivindicação por sobrevivência cultural: ela não pode ser feita unilateralmente sob o pressuposto da emissão de um juízo sempre favorável à cultura tradicional, de forma que o reconhecimento é uma *conquista* que se estabelece na *luta* pelo assentimento público da sociedade ampla, obviamente nas circunstâncias próprias em que a sociedade ampla esteja aberta às disposições de inclusividade e fusão de horizontes. Todos os juízos devem estar abertos à articulação e à apreciação na esfera

pública e nos espaços comuns. Assim, pode existir uma diferença muito evidente entre argumentar que os membros de uma sociedade devam ser obrigados a receber certo tipo de educação em uma determinada língua, e defender práticas culturais como a clitoridectomia. Ainda que formalmente os méritos do raciocínio possam ser semelhantes, o que entra de distinto é justamente a face *modulativa* dos bens articulados, que, mediante o exercício da razão prática naquele modelo *ad hominem* de que falamos, pode possibilitar julgamentos de valores em termos substantivos, ainda que num quadro comparativo e sempre provisório³⁶². Pode se traçar uma narrativa significativa em que a preservação cultural compulsória de uma língua pode representar um ganho para a sociedade global? Em que termos? Pode-se traçar qualquer narrativa em que a clitoridectomia seja um ganho compreensivo em qualquer circunstância? Suspeito que exista uma assimetria evidente entre as perguntas, mas ela não se refere estritamente aos méritos formais do raciocínio, mas sim aos bens substantivos com os quais cada uma lida e/ou realiza. O fato é que, com exceção dos casos cujas práticas são notoriamente repulsivas e se justificam sempre em considerações especiais³⁶³, nas demais o mérito da articulação substantiva do bem pode fazer toda diferença e digo *pode* porque o resultado não tem como ser antecipado, ele só ocorre mediante a participação de todos no exercício de sua avaliação.

De fato, a atribuição de juízos de igual valor entre as culturas como um resultado impositivo contraria, inclusive, o teor inclusivo da política do reconhecimento. Nele as pessoas do grupo minoritário não adquirem nem igual respeito, nem a capacidade de se fazer ouvir, mas apenas condescendência.

A política do reconhecimento de Taylor procura achar um caminho de viabilidade entre dois opostos:

³⁶² Ver VITA, A. *Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo*. Lua Nova, 2002. n° 55-56, p. 20. Álvaro de Vita sugere que seria possível empregar a mesma racionalidade justificatória para coagir os membros do grupo francófono a se manterem fiéis à cultura de nossos ancestrais e defender práticas como clitoridectomia, àquela aplicada na recusa em garantir oportunidades educacionais iguais para meninas, o casamento forçado de meninas de 13 ou 14 anos, normas desiguais de divórcio (p. 18). Isso só é possível num quadro em que as *avaliações fortes* e o *processo de articulação denso dos bens* são completamente ignorados.

³⁶³ Ver TAYLOR, C. *Explicação e Razão Prática. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 48. “Posições intelectuais enunciadas a fim de justificar comportamentos como o dos nazistas – na medida em que quaisquer de suas insanidades justifiquem uma ação com esse fim – nunca atacam de frente a proibição do assassinato de seres da mesma espécie. Elas sempre lançam mão de justificativas especiais (...)”.

“Tem de haver algum meio-termo entre a exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento de igual valor, de um lado, e o autofechamento em padrões etnocêntricos do outro. Há outras culturas, e temos de viver juntos cada vez mais, tanto em escala mundial como na convivência no interior de cada sociedade”³⁶⁴.

Nestes termos, creio que antes de garantir meios de sobrevivência cultural, a política do reconhecimento está preocupada com as dinâmicas de exclusão simbólicas, as quais ocorrem justamente em contextos onde o intercâmbio cultural é desfavorecido por um autocentramento ou proteção excessiva. Dar mais atenção à disposição de *superação* e *auto-transformação* interpretativa das compreensões particulares em alguma consertação comum faz mais jus ao debate do reconhecimento proposto por Taylor, contrastado com seu conjunto teórico amplo. Estou consciente que toquei de forma muito superficial e breve no problema do reconhecimento, mas não teria espaço aqui para desenvolvê-lo com justiça, no que a opção foi apenas mencionar alguns desdobramentos específicos face à discussão aqui travada. Espero em oportunidade futura poder ajustar de forma mais sistemática e menos sumária os méritos em torno deste debate.

³⁶⁴ TAYLOR, C. *A política liberal e a esfera pública. Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 273.

APONTAMENTOS FINAIS

O individualismo holista é uma tipologia teórica preocupada em afirmar as condições inerentemente sociais e simbólicas da existência humana, mas que, compreensiva das condições impostas pela modernidade, de pluralismo e liberdade, procura defender, *no mérito*, o individualismo, a igualdade, a autonomia e a autenticidade. Procurei nas páginas anteriores seguir o pensamento político de Taylor enquadrando-o nessa tipologia auto-interpretativa. Espero que esse empreitada tenha cumprido o objetivo de articular o difícil conjunto político de um pensador de interesses tão amplos e diversos como Taylor e, mais exatamente, de lançar uma nova luz sobre a interpretação de suas idéias políticas.

Sabemos que o sucesso de certas correntes teóricas motiva o enquadramento de algumas questões e, por paradoxo das conseqüências, podem ser distorcivamente influentes na interpretação de um autor que fuja de certas idéias consolidadas. É claro que o mero fato de ser *diferente* não prova nada em termos de méritos teóricos e científicos, mas, metodologicamente, assumir um pressuposto de abertura à gramática própria do *transgressor* conserva, no mínimo, a *igualdade de condições* na avaliação dos termos em disputa; ao mesmo tempo, impede uma posição de *etnocentrismo teórico*. Embora este trabalho tenha proposto alguns *avanços* relativos na defesa do mérito do tipo de teoria política normativa proposta por Charles Taylor, o máximo que se poderia exigir era o próprio pressuposto metodológico de auto-interpretação enunciado. E o que ele nos revelou?

Gostaria de argumentar que estamos diante de uma teoria política albergada pelo *liberalismo*. Talvez um liberalismo mais disposto a tomar empréstimos de outras influentes correntes políticas da modernidade como o *republicanismo*. A maior identificação desta teoria com o liberalismo é a preocupação com a manutenção, sob um regime de igualdade, de uma sociedade cuja identidade seja efetivamente gerada nas condições plenas da liberdade moderna, *fora* do Estado e *fora* de quaisquer ordens transcendentais à ação comum dos cidadãos, que predesigne uma configuração determinada. O arranjo político deve ser fundado na ação comum em torno de compreensões substantivas – por causa da argumentação ontológica – mas sem violar o

pluralismo e a secularidade, de forma que as compreensões substantivas não equivalem a fundar a comunidade política em torno de alguma doutrina abrangente do bem (no sentido rawlsiano). Outra afinidade bastante liberal é certo tom *progressista e humanista*, pelo qual notamos uma fé de que as disputas, as constantes avaliações, as reinterpretações, nos conduzem para um lugar relativamente melhor do que aquele que estávamos anteriormente. Esse progresso só pode ser atingido nas condições próprias da modernidade secular, porque a articulação, a fusão de horizontes e a inclusividade dependem justamente daqueles valores proeminentes apontados no esquemático quadro de *As Fontes do Self*. Mas tudo isso é muito pouco para poder afirmar o *individualismo holista* como uma corrente liberal. E como já apontei anteriormente neste trabalho, os enunciados são demasiadamente genéricos e/ou imprecisos para permitir afirmar de forma mais contundente a defesa normativa própria de um *liberalismo holista*. Não fosse só isso, restaria, ainda, o ônus árduo de debater os méritos do próprio liberalismo e suas características definidoras. Então, opto, nestas observações finais, por impugnar parcialmente alguns dos termos comuns pelos quais a reflexão política tayloriana é enquadrada.

Através da chave interpretativa proposta neste trabalho, o comunitarismo normativo, entendido como aquele que defende alguma noção transcendente de bem comum imponível aos indivíduos apareceu como um alvo de crítica do próprio Taylor. Uma defesa indiscriminada e pouco cuidadosa de uma *política do bem comum* pode nos conduzir a formas de violação das próprias bases constitutivas da sociedade moderna. Se comunitarismo é entendido como uma corrente política que, além de criticar a teoria liberal, provê censura às bases valorativas mais decisivas da realidade social própria da modernidade, Taylor também não pode ser enquadrado sob esse epíteto. Como já nos referimos, as críticas do filósofo canadense não bebem na nostalgia de alguma virtude heróica perdida no passado, ou ainda, alguma coesão unívoca em torno de um *telos* definido pela comunidade. Sua abordagem da modernidade visa justamente prevenir e remediar os perigos de um deturpação dos próprios bens constitutivos desse modo de vida e, nestes termos, Taylor é um pensador da modernidade que lida e defende as configurações geradas no seio dela. *As Fontes do Self* em nada se assemelha a uma narrativa sobre a queda do homem, embora, certamente, não exponha

indiscriminadamente entusiasmada o surgimento das fontes morais modernas. Ela procura enfatizar, isso sim o perfil de inequívoca *grandeza* da própria modernidade, sob as correspondentes condições inéditas de *perigo* que ela apresenta para os homens.

Destino equivalente é o da face *republicana* de sua teoria. Bebendo forte na tradição cívico-humanista, Taylor, contudo, não afirma em nenhum momento a superioridade do bem político em relação aos demais bens admissíveis que constituem nossas configurações. O filósofo canadense tem plena consciência dos efeitos da afirmação da vida cotidiana e de que parte importante de nossas vidas visa a uma realização no âmbito pessoal. O expressivismo, uma corrente tão influente em sua teoria, é um claro exemplo disso: a exigência de um contato e autocultivo profundo de si mesmo é um imperativo sentido por todos. Fazer jus a nossa própria natureza tornou-se uma busca quase indiscriminada, não livre de formas radicalmente subjetivas e patológicas. Nesse sentido, o republicanismo foi transmutado dentro da reflexão de Taylor e não pode mais se apoiar em princípios de distintividade aristocrática ou da ética heróica, por outro lado, o bem político foi relativizado diante da imensa gama de bens que podem ser nas condições plurais da modernidade reivindicados.

Finalmente, a face multiculturalista não pode se prender estritamente à preservação de tradições culturais. Embora as dinâmicas de exclusão e desigualdades simbólicas sejam um tema extremamente caro à reflexão política do autor de *As Fontes do Self*, elas não se resolvem no autocentramento puro e simples da sobrevivência, garantida por privilégios de grupo. Efetivamente a face mais ambígua de seu pensamento político, creio que contrastado com o seu conjunto teórico amplo, o reconhecimento deve ser pensado no registro da promoção de políticas que maximizem a abertura relativa de diferentes compreensões culturais a uma tolerância *ativamente* considerada. Ela vai além do respeito pela distinção e argumenta a necessidade inarredável de *negociarmos* uma identidade pública comum para a manutenção de uma *boa* sociedade para todos os diferentes grupos que a compõem. Ela exige uma disposição de nos deixarmos ser transformados pelas compreensões do outro. Objetiva-se, assim, a superação dos pontos de vista particulares numa compreensão pública não excludente, eis a tarefa de fundir horizontes.

Nesse sentido, se fui razoavelmente bem-sucedido em meu intento, os rótulos apontados anteriormente demandam, no mínimo, uma revisão dos termos em que são geralmente dispensados e compreendidos. A grande originalidade da proposta tayloriana reside na tentativa de restaurar a substantividade e certa objetividade valorativa – sob o argumento de que estas questões são indispensáveis para a experiência humana – no contexto de uma luta interminável entre os deuses destronados na modernidade secular. É uma proposta extremamente ambiciosa combinar demandas tão fortes, mas ela se ajusta ao caráter próprio do individualismo holista, na tentativa de prover bases suficientes para lidar com a tarefa de unir à liberdade moderna o componente irredutivelmente social da vida humana. Talvez aqui resida a influência mais decisivamente hegeliana do pensamento de Charles Taylor: a tentativa de construir as condições para a consecução de uma *individualidade/liberdade situadas*, algo originalmente definido como a busca pela síntese entre liberdade radical e plenitude expressiva³⁶⁵, constitutiva das grandes questões geradas pelo pacote moderno.

Termino fazendo referência aos méritos estritamente teóricos da teoria tayloriana. Para não falar de sua concepção hermenêutica de ciência e suas discussões epistemológicas que, por razões de competência e espaço, não foram enfrentadas neste trabalho, existe um instrumental analítico riquíssimo a ser absorvido nas discussões propostas por Taylor. Em especial, a exposição sobre as fontes díspares da modernidade são particularmente importantes para o debate que se trava em lugares onde a modernidade não seguiu a cartilha proposta pelas teorias *aculturais*, o que é evidentemente o nosso caso. A busca por visões amplificadas favorece a compreensão de realidades diversas como a expressão de modernidades alternativas, e não tanto como processos mal-acabados de transição para um modo de vida racional *superior* em bases valorativamente neutras. Existe muito aqui sobre como é devastador política e teoricamente um *auto-reconhecimento* errôneo e uma *auto-interpretação* inerentemente depreciativa. Embora esse não fora o foco deste trabalho, tanto o próprio mérito da discussão sobre a modernidade, quanto conceitos como *reconhecimento* e *articulação* são dispositivos teóricos de alto poder explicativo.

³⁶⁵ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

É, para retornar aos termos que iniciamos este trabalho, um infortuno que um autor da grandeza de Charles Taylor ainda seja uma referência menor no Brasil. A gama de questões enfrentadas por ele e a virtuosidade de suas proposições nos variados debates em que toma parte, além de sua própria agenda, são de extremo interesse para os problemas brasileiros. Deste modo, espero que este trabalho tenha contribuído minimamente para introduzir este importante pensador no cenário do debate nacional. É provável que esta mera introdução das questões formuladas pelo autor canadense já justificasse a empresa realizada nas páginas precedentes. Tomara tenha sido capaz de promovê-la de modo satisfatório.

BIBLIOGRAFIA

ABBAY, R. *Charles Taylor*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

_____. (Ed.). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ANDERSON, J. *The personal lives of strong evaluators: identity, pluralism, and ontology in Charles Taylor's value theory*. **Constellations**, 3(1), 1996.

ANDERSON, P. *Uma Teoria da Injustiça. Afinidades Seletivas*. São Paulo: Boitempo, 2002.

AUDARD, C. (org.). *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000

AVINERI, S. e DE-SHALIT, A. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BARRY, B. *Theories of Justice*. Londres: Harvester-Wheatsheaf, 1989.

BERLIN, I. *Estudos sobre a humanidade: uma ontologia de ensaios*. HARDY, H; HAUSHEER, R (Ed.). São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

BRESSER-PEREIRA, L. *O Surgimento do Estado Republicano*, Lua Nova 62, 2004.

DWORKIN, R. *Liberalism. Liberalism and its Critics*. Edited by Michael Sandel. New York: New York University Press, 1984.

_____. *A virtude soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GADAMER, H. *Verdade e Método*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GUTMANN, A. *Communitarian Critics of Liberalism*. **Philosophy & Public Affairs** Vol. 14, N. 3, 1985.

HABERMAS, J. *Structural Transformation*. Cambridge: Massachusetts, 1989.

_____. *Struggles for Recognition in the Constitutional Democratic State. Multiculturalism*. A. Gutmann (Ed.). Princeton, Princeton University Press, 1994.

_____. *A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. A Inclusão do Outro – estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004.

KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KUKATHAS, C. *Against the Communitarian Republic*. **Australian Quarterly**, pp. 68-71, 1996.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LEFORT, Claude. *Hannah Arendt e a Questão do Político. Pensando o Político. Ensaaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEVY, P. *Charles Taylor on Overcoming Incommensurability*. **Philosophy & Social Criticism** 26 (5), 2000.

MILL, J. *A liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MULHALL, S e SWIFT, A. *Liberals & Comunitarians*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.

NAGEL, T. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

NEAL, P e PARIS, D. *Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed*. **Canadian Journal of Political Science**, Vol. 23, n. 3. (Sep., 1990), p. 419-420.

PATRICK, M. *Liberalism, Rights and Recognition*. **Philosophy & Social Criticism**, pp. 28-47, 2000.

PETTIT, P. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

POCOCK, J. *A liberdade religiosa e a dessacralização da política. Linguagens do Ideário Político*. MICELI, S. (org.). São Paulo: Ed. USP, 2003.

ROSA, H. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 1998.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: The MIT Press, 1995.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Justiça e Democracia*. AUDARD, C. (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *The Priority of Right and Ideas of Good*. **Philosophy and Public Affairs**, 17, 1988.

REDHEAD, M. *Charles Taylor's Nietzschean Predicament: a Dilemma More Revealing than Foreboding*. **Philosophy & Social Criticism**, pp. 81-107, 2001.

_____. *Charles Taylor: Thinking and Living Deep Diversity*. New York and Oxford: Rowman & Littlefield, 2002.

RECKLING, F. *Intepreted Modernity. Weber and Taylor on Values and Modernity*. **European Journal of Social Theory** 4(2), 2001.

RIEFF, P. *O triunfo da terapêutica*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ROUSSEAU, J. *Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCANLON, T. *Contractualism and Utilitarianism*. SEN, A., WILLIAMS, B (orgs.). **Utilitarianism and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SEN, A. *Desigualdade Reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SILVA, J. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Malheiros, 2002.

SMITH, N. *Charles Taylor – Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2002.

SOUZA, J. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. (org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Ed. UnB, 2000.

TAYLOR, C. *The Explanation of Behavior*. London: Routledge and Kegan Paulo, 1964.

_____. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991

_____. *Human Agency and Language. Philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Philosophy and The Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

_____. *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

_____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Two Theories of Modernity*. **The Hastings Center Report, Vol. 25, N. 2**, Mar. – Apr. 1995.

_____. *Democratic Exclusion (and its Remedies?)*. **Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives**. CAIRNES, A et al (Eds) Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999.

_____. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TULLY, J; WEINSTOCK, D. (Ed.). *Philosophy in an Age of Pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

VITA, A. *Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo*. Lua Nova, 2002. n° 55-56.

_____. *Justiça Distributiva: a crítica de Sen a Rawls*. Dados 42, n° 3.

_____. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WEBER, M. *A política como vocação*. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1970.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.