

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO PEDRO ANDRADE DE CAMPOS

LIBERDADE E RECONHECIMENTO
NA
DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA:
ACERCA DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E CHARLES TAYLOR

GOIÂNIA
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

João Pedro Andrade de Campos

3. Título do trabalho

“Liberdade e reconhecimento na democracia contemporânea: acerca do pensamento de Hannah Arendt e Charles Taylor”

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a)** consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
- b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;

- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Joao Pedro Andrade De Campos, Discente**, em 26/12/2023, às 12:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Professor do Magistério Superior**, em 26/12/2023, às 12:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4282185** e o código CRC **AC618350**.

Referência: Processo nº 23070.062657/2023-37

SEI nº 4282185

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO PEDRO ANDRADE DE CAMPOS

LIBERDADE E RECONHECIMENTO
NA
DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA:
ACERCA DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E CHARLES TAYLOR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Renato Moscateli

GOIÂNIA
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Campos, João Pedro Andrade de
Liberdade e Reconhecimento na democracia contemporânea:
[manuscrito] : acerca do pensamento de Hannah Arendt e Charles
Taylor / João Pedro Andrade de Campos. - 2023.
245 f.

Orientador: Prof. Dr. Renato Moscateli.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2023.

1. Liberdade. 2. Reconhecimento. 3. Democracia. I. Moscateli,
Renato, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 35/2023 da sessão de Defesa de Tese de **João Pedro Andrade de Campos**, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que confere o título de Doutor, na área de concentração em Filosofia.

Aos vinte dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e três, a partir das 14:00 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “Liberdade e reconhecimento na democracia contemporânea: acerca do pensamento de Hannah Arendt e Charles Taylor”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Renato Moscateli/FAFIL-UFG, com a participação dos demais integrantes da Banca Examinadora: Professor Doutor José Luiz de Oliveira/UFSJ, integrante titular externo; Professor Doutor Helton Machado Adverse/UFGM, integrante titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Helena Esser dos Reis/FAFIL-UFG, integrante titular interna; Professor Doutor Rafael Rodrigues Pereira/FAFIL-UFG, integrante titular interno. Durante a arguição, os membros da Banca Examinadora não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese, tendo sido o candidato aprovado pelos seus integrantes. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Renato Moscateli, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos integrantes da Banca Examinadora, aos vinte dias do mês de dezembro do ano de dois mil e vinte e três.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Professor do Magistério Superior**, em 20/12/2023, às 17:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Usuário Externo**, em 20/12/2023, às 17:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helena Esser Dos Reis, Professora do Magistério Superior**, em 20/12/2023, às 17:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Rodrigues Pereira, Professor do Magistério Superior**, em 20/12/2023, às 17:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **JOSÉ LUIZ DE OLIVEIRA, Usuário Externo**, em 20/12/2023, às 18:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4168473** e o código CRC **D568F62A**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Renato Moscateli pela orientação durante o curso de doutorado. Muito me inspira sua forma de pesquisar, lecionar e orientar. Sou muito grato por ter tido uma orientação que me permitiu caminhar com tranquilidade e confiança durante meu percurso de pesquisa.

À Profa. Dra. Helena Esser dos Reis, sou grato pela forma como sempre apontou para problemas e questões relevantes para o desenvolvimento do meu trabalho. Sinto-me honrado por ter sido seu aluno!

Sou grato ao Prof. Dr. Rafael Rodrigues Pereira por seus comentários e inquietações acerca dos temas relacionados à minha pesquisa. Refletir acerca destas indagações contribuiu significativamente para a conclusão do meu trabalho.

Ao Prof. Dr. José Luiz de Oliveira, agradeço pelo apoio e incentivo. Tenho aprendido com o professor a importância de sempre se manter disponível para a pesquisa, para o ensino e para a extensão.

Aprendi, e aprendo, muito com os textos do Prof. Dr. Helton Machado Adverse. Agradeço ao professor por compartilhar suas ideias por meio de argumentos sempre muito interessantes e inspiradores.

À querida Marlene Oliveira, sempre tão alegre, acolhedora e disposta a ajudar alunos e professores da Fafil. Muito obrigado!

Agradeço minha família e amigos pelo apoio desde sempre!

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES pela bolsa de estudos, imprescindível para a conclusão do curso.

Eu teria, creio, amado a liberdade em todos os tempos; mas sinto-me inclinado a adorá-la nos tempos em que estamos.

Alexis de Tocqueville – *A Democracia na América, II*

RESUMO

O presente estudo possuiu como objetivo central refletir acerca dos conceitos de liberdade e de reconhecimento na democracia contemporânea. Neste primeiro intuito, para ser alcançado, esteve inscrita uma via de interpretação que considera fundamental, para as reflexões contemporâneas sobre a democracia, discutir como os cidadãos podem fruir livremente de suas liberdades em uma comunidade enquanto seres, ao mesmo tempo, possuidores de identidades singulares e plurais. Na intenção de investir sobre esta abordagem foram elencados, como pontos teóricos basilares, a obra de Hannah Arendt e a de Charles Taylor. Do lado de Arendt, foi mostrado que a liberdade política plena é imprescindível para que uma comunidade política possa ser um local no qual as ações e os discursos dos cidadãos evidenciem sua dignidade enquanto seres humanos. Enquanto isso, o reconhecimento das identidades dos cidadãos só é possível quando se opera em sociedade uma compreensão de que o *outro* faz parte de um diálogo contínuo comigo mesmo, pelo qual é formada minha identidade enquanto indivíduo e também enquanto cidadão – este foi o ponto de partida em relação à reflexão apoiada em Taylor. Destas primeiras incursões, seguiu-se o exame cuja intenção foi mostrar que quando minorias são excluídas da participação política, a sociedade sofre perdas que podem levar a seu ocaso. Não sendo possível refletir acerca das particularidades de todos os grupos minoritários existentes, elegeu-se, de modo geral, os refugiados como categoria que exemplifica, de um lado, como a liberdade e o reconhecimento importam para a discussão contemporânea acerca da democracia e, por outro lado, como este grupo revela, a partir de suas reivindicações particulares e coletivas, um embaraço conceitual no clássico debate entre liberais, comunitários e republicanos. A pesquisa conclui-se com a observação de que nas discussões atuais sobre a democracia ecoa um forte pronunciamento, por vezes distorcido, dos ideais de liberdade e reconhecimento cujo caráter nocivo pode comprometer a relação dos cidadãos entre si desencadeando um afastamento dos assuntos políticos concernentes à comunidade, bem como no agravamento das desigualdades existentes em uma democracia contribuindo, em última instância, para a cristalização de grupos deletérios ao corpo político.

Palavras-chave: Arendt; Taylor; Liberdade; Reconhecimento; Minorias; Democracia.

ABSTRACT

The central objective of this study was to reflect on the concepts of freedom and recognition in contemporary democracy. In order to achieve this first aim, a path of interpretation was included that considers fundamental, for contemporary reflections on democracy, to discuss how citizens can freely enjoy their freedoms in a community as beings, at the same time, possessors of singular and plural identities. With the intention of investing in this approach, the work of Hannah Arendt and Charles Taylor were listed as basic theoretical points. On Arendt's side, it was shown that full political freedom is essential so that a political community can be a place in which citizens actions and speeches demonstrate their dignity as human beings. Meanwhile, the recognition of citizens identities is only possible when there is an understanding in society that the *other* is part of a continuous dialogue with myself, through which my identity as an individual and also as a citizen is formed - this was the point of departure in relation to the reflection supported by Taylor. These first forays were followed by an examination whose intention was to show that when minorities are excluded from political participation, society suffers losses that can lead to its decline. As it is not possible to reflect on the particularities of all existing minority groups, refugees were generally chosen as a category that exemplifies, on the one hand, how freedom and recognition matter for the contemporary discussion about democracy and, on the other hand, how this group reveals, through its private and collective demands, a conceptual embarrassment in the classic debate between liberals, communitarians and republicans. The research concludes with the observation that in current discussions about democracy there is a strong, sometimes distorted, pronouncement of the ideals of freedom and recognition, the harmful nature of which can compromise the relationship between citizens and each other, triggering a move away from political issues concerning community, as well as the worsening of existing inequalities in a democracy, ultimately contributing to the crystallization of groups harmful to the political body.

Keywords: Arendt; Taylor; Freedom; Recognition; Minorities; Democracy.

SUMÁRIO

| | |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 7 |
| I. CAPÍTULO: O RECONHECIMENTO E SEUS SIGNIFICADOS..... | 17 |
| 1. As fontes do reconhecimento contemporâneo..... | 17 |
| 2. O <i>self</i> e o ideal de autenticidade: uma formação moral?..... | 30 |
| 3. Agência humana e avaliação forte..... | 45 |
| 4. O reconhecimento e sua reivindicação política..... | 54 |
| II. CAPÍTULO: A DEMOCRACIA E O ESPAÇO PÚBLICO..... | 70 |
| 1. Ação e narrativa: <i>quem age?</i> | 70 |
| 2. Perspectivas sobre liberdade e espaço público..... | 83 |
| 3. A Vida boa e a Bela ação..... | 101 |
| 4. Felicidade pública e cidadania democrática..... | 112 |
| III. CAPÍTULO: OUTROS HORIZONTES DO RECONHECIMENTO..... | 131 |
| 1. Identidades e o horizonte do <i>Outro</i> | 132 |
| 2. Refúgio: comunidades e fronteiras..... | 147 |
| 3. Amar o mundo ou amar a pátria?..... | 160 |
| 4. Fusão de horizontes e <i>Sensus communis</i> | 171 |
| IV. CAPÍTULO: UM OUTRO HORIZONTE DEMOCRÁTICO..... | 183 |
| 1. Ainda <i>Democracia?</i> | 183 |
| 2. Refugiados, e os impasses liberais na democracia..... | 197 |
| 3. Poder e desobediência civil..... | 205 |
| 4. Democracia: uma questão de liberdade e reconhecimento..... | 214 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 236 |
| REFERÊNCIAS..... | 241 |

INTRODUÇÃO

A Democracia está em risco.

Nos últimos anos, a afirmação acima destacada ecoou, e ecoa, por todos os lados das democracias ocidentais. As razões pelas quais este diagnóstico tenha sido realizado em diferentes países, apesar de pequenas distinções pontuais entre eles, conserva elementos convergentes. Uma crescente desconfiança paira sob as mentes e os corações dos cidadãos de nossas democracias em relação à sua capacidade de lidar com problemas econômicos, energéticos, migratórios e de fronteiras, entre outros pontos que fomentam uma sensação de desânimo e descrença generalizada em seus líderes locais no que diz respeito à solução de conflitos e reivindicações. Percorrendo o vácuo que se abre com este descontentamento com a política tradicional, líderes autoritários, até então retratados de maneira exótica e exógena ao debate público civilizado, têm conseguido se projetar como solução única para todos os problemas de seus países. Esta crescente autoritária e antidemocrática, embora seja perceptível, pode mascarar sua presença e ascensão, pois mesmo que as democracias estejam em risco, o hospedeiro deve ser conservado pelo seu predador, até que minguado aos poucos, possa ser descartado por completo.

Em compasso com os eventos das últimas décadas que influenciaram estes descontentamentos a níveis locais e internacionais, um grande volume de literatura em teoria política e suas vertentes diversas foi produzido. Seria infrutífero pontuar todos estes estudos, tanto por serem diversos em estilos, abordagens, e mesmo em qualidade, quanto por muitos deles terem se tornado *best-sellers* e, assim, serem de largo conhecimento público¹. Todavia, é exatamente também por esta massiva produção saltar aos olhos que podemos novamente afirmar que, sim, a democracia está em risco e isto se tornou um objeto amplo de ocupação teórica.

A tese que se apresenta ao leitor neste momento não possui como objetivo central a tarefa de discutir diretamente esta questão, os riscos para a democracia. Enveredar por esta via seria arriscado do ponto de vista da complexidade do tema e de seus muitos desdobramentos. Neste sentido, um tanto mais modesta, a minha intenção aqui é a de ir ao encontro dos debates contemporâneos que giram em torno de duas

¹ Por exemplo, ver Levitsky; Ziblatt (2018), Mounk (2019) e Rancière (2014). Sobre o contexto brasileiro, ver Bignotto (2020).

categorias relevantes e, a meu ver, inseparáveis de qualquer discussão que vise a pensar a democracia contemporânea – para além de seu enunciado risco de colapso. Os conceitos de liberdade e reconhecimento, então, serão tidos aqui como norteadores de nossa reflexão. Certamente, outra dificuldade se apresenta, pois os dois conceitos mencionados, liberdade e reconhecimento, são de uma vasta polissemia em nossa história do pensamento. Frente a isto, faz-se necessário expor um recorte pelo qual nosso trabalho irá se guiar.

São razoavelmente diversas as possibilidades, dentro da filosofia política, de refletir acerca dos conceitos de liberdade e reconhecimento. O percurso que adotarei, então, deverá privilegiar um conjunto específico de autores. Neste conjunto, como o próprio título desta tese sugere, a obra de Hannah Arendt e a de Charles Taylor estarão em destaque. Todavia, não é o caso de sustentar que todo o esforço argumentativo que empenharemos seja fundado exclusivamente no pensamento destes dois autores. Tanto Arendt quanto Taylor fornecem à nossa discussão pontos dinâmicos para o trato das questões que aqui emergem e possibilitam que as ideias a serem consideradas possam ser lidas também à luz de outros pensadores relevantes para nosso propósito – isto significa que um objetivo indireto a ser alcançado em nosso trabalho será o de explicitar os pontos de contato entre os autores centrais e, por conseguinte, os limites de suas obras no tocante ao nosso tema de reflexão, por contraste com outros pensadores versados na mesma temática.

A estrada a ser percorrida para compreender o enlace entre Arendt e Taylor é sinuosa. Seguramente, entretanto, uma perspectiva promissora de reflexão é aquela que se propõe a relacioná-los em uma busca pela retomada da realidade do mundo². Em termos gerais, isto significará que ambos observam, na modernidade, uma construção intelectual e o desenvolvimento de costumes que contribuíram para a desvinculação dos

² Endosso a argumentação de Rossatti (2017) que visa a mostrar, tanto em Arendt quanto em Taylor, um confronto com os aspectos individualistas da modernidade. Por essa perspectiva, “o sentido da obra de Arendt, portanto, e tal qual em Taylor, aponta para a necessidade do constante resgate e afirmação da *pluralidade*, da *realidade do mundo*, concebidos tanto em sua dimensão trágica, isto é, pela dificuldade mesma da *empreitada*, quanto em uma dimensão otimista, dado que se trata de manter a *fé* no “*initium* que é o ser humano” e, conseqüentemente, no mundo” (ROSSATTI, 2017, p. 278-279). Vale mencionar que esta é uma resposta a uma visão liberal e também de uma perspectiva do romantismo que coloca o foco no indivíduo como sendo ele unicamente responsável por seu destino e por suas escolhas. Seguindo esta ideia, o indivíduo estaria deslocado de sua comunidade, não compartilhando de uma história comum com outras pessoas, o que resultaria em uma existência atomizada e monológica. Na obra de Arendt e na obra de Taylor, encontramos uma resposta a este diagnóstico visto na modernidade e que para sua superação evoca, em ambos os autores, uma recusa a pensar os seres humanos como agentes isolados e, portanto, reforça, cada um a seu modo, a relevância da pluralidade humana, do espaço público e da política.

homens e mulheres da lida com as questões que perpassam suas vidas como membros de uma comunidade política. Noutra sentida, retomar a realidade do mundo seria, em um primeiro plano – este é o que nos interessa propriamente –, reativar uma via de construção plural de espaços nos quais os seres humanos podem expressar sua humanidade de forma livre ao reconhecerem, uns nos outros, a responsabilidade que compartilham por participarem de um empreendimento comum – a Humanidade.

Sabemos que Arendt testemunhou os horrores do totalitarismo nazista e por pouco não foi sua vítima direta. Sendo de origem judia, a pensadora, em vistas da crescente perseguição aos judeus na Alemanha daquela época, não viu outra saída a não ser buscar o refúgio do outro lado do Atlântico, em terras estadunidenses. Estes eventos pessoais são de relevância no bojo da obra madura da autora, pois da inquietação surgida, nela e em toda uma geração de intelectuais, buscou-se compreender o que havia contribuído para que aquela nova forma de governo pudesse ter ganhado existência. Dos muitos pontos possíveis a serem elucidados, um dos mais expressivos é a constatação de que durante a modernidade o interesse na participação dos assuntos públicos, portanto da relevância da política, decaiu.

Destas primeiras impressões e da tentativa de *compreender* seu próprio tempo, Arendt faz uso de um recurso retrospectivo e busca, no exemplo da Antiguidade greco-romana, um modelo do que já foi possível vivenciar no âmbito da política entendida como bem comum. Neste retrospecto, ela privilegia, notadamente, a forma ateniense de organização. O modelo da *pólis* grega, embora seja sabido valer-se em seu seio da exclusão de estrangeiros, escravos e mulheres do corpo político, conservava, entre aqueles que eram tidos como *iguais* pelas leis da cidade, o franqueamento do livre exercício de suas palavras e ações em conjunto com os demais. Esta experiência de liberdade que ligava estes povos antigos só era possível ao passo que outros grupos eram sujeitados a atender as demandas mais básicas do resto da população, isto é, eles davam conta de propiciar a liberação de seus senhores das necessidades da mera vida. Exercer a política, tanto neste período da Atenas antiga e também da Roma republicana, tratava-se de uma atividade que despertava o gosto pela ação e um comprometimento com os assuntos de interesse comum de sua comunidade visando a uma boa vida. Este espírito de dedicação à coisa pública despertou o interesse de Arendt e, como consequência disso, surgiram também os apontamentos de uma suposta nostalgia da autora sobre um passado irrealizável nos dias de hoje. Outra questão atribuída é aquela de considerá-la uma pensadora comunitária por ter buscado nas cidades antigas

exemplos de como ler seu tempo desde um ponto de vista que não deixava a política, os cidadãos e a comunidade de lado, pelo contrário, colocava-os em destaque.

Em contraste com este período histórico mencionado, Arendt nota que na modernidade ocorre o oposto do que fora observado no contexto da Antiguidade examinado. Isto significa que foi crescente o desinteresse pelas questões públicas e que o homem moderno orientava-se, paulatinamente, por aquilo que dizia respeito apenas a ele como indivíduo, e sua relação com o público, então, era relegada a um segundo plano. Certamente, este é um diagnóstico mais geral, pois mesmo que, de fato, este desinteresse fosse, e seja, crescente outras experiências como a Revolução Inglesa, a Revolução Americana, a Revolução Francesa e a Revolução Húngara – para citar exemplos mencionados por Arendt – mostraram a potência criativa que pode advir da reunião em torno de objetivos políticos públicos. Estes eventos singulares reavivaram em Arendt a ideia da possibilidade tangível de, em nossos tempos, contrastando com o desinteresse na política, reascender a ideia de fundação de novas repúblicas.

Entrementes, qual o lugar de Charles Taylor nesta seara? Ao contrário de Arendt, Taylor não busca nos exemplos da Antiguidade um esquema teórico que sirva de inspiração aos seus estudos. Todavia, isto não significa que ele também não possa carregar, em seu pensamento, vestígios que o rastreiem até uma percepção da política um tanto diferente daquela já denunciada pela pensadora alemã a respeito da modernidade. De um ponto mais amplo, Taylor reflete que durante a modernidade desenvolveu-se, na esteira de movimentos históricos como o Iluminismo e o Romantismo, uma forte busca individual pela autenticidade. Neste sentido, o autor mostra que é um traço tipicamente moderno a busca por modos singulares pelos quais uma pessoa consiga expressar seu *self* e sua maneira própria de ser no mundo. A dificuldade acerca disso, apontada pelo pensador canadense, ganha forma quando tal busca por autenticidade cresce de modo descontrolado e, o que antes poderia ser visto como algo positivo na formação pessoal de um *quem*, passa a ser apenas uma maneira de indivíduos e grupos se isolarem do diálogo com outros indivíduos e outros grupos diferentes. Uma sociedade cada vez mais fragmentada e atomizada sem o confronto dialógico entre seus membros, eis o problema.

Os estudos de Taylor sobre o reconhecimento, então, estão incluídos nesta tensão. Como Arendt, o filósofo também foi influenciado pelo contexto no qual está inserido, tendo em vista que o Canadá, sua terra natal, é marcada pelo conflito de ser uma sociedade multicultural. De um lado, este é um movimento profícuo que busca

nesta categoria, reconhecimento, reivindicar um lugar muitas vezes negado às minorias. Noutra sentença, a forte ocupação e o interesse pelo reconhecimento das diferenças existentes, mesmo entre membros de uma mesma comunidade, pode escamotear um requisito avaliativo forte e também de conotação moral acerca de se realmente determinada cultura, ou determinado grupo minoritário, apresenta requisitos substantivos em suas demandas.

No campo de discussão que estamos elegendo para o diálogo com Taylor, fica evidente sua intenção de pensar como as teorias políticas atuais do liberalismo, do comunitarismo e do republicanismo podem lidar com os problemas de nossa época. Será interessante observar que o autor pensa, em vários momentos, como conciliar aquilo de mais abrangente que determinada corrente de pensamento poderia oferecer. Não é o caso, é importante salientar, de que Taylor apenas tente agrupar um emaranhado de conceitos ao sabor de suas inquietações a serem resolvidas. Pelo contrário, ele mostra que em muitos momentos as confusões argumentativas entre as doutrinas não passam exatamente disso, de ruídos. Neste ínterim, o diálogo que é montado pelo autor contribui para formatar uma argumentação pungente no enfrentamento de nossa tarefa – discutir o lugar das categorias liberdade e reconhecimento na democracia contemporânea.

As preliminares realizadas acima, mesmo que indiquem um objetivo possível de ser alcançado, o de mostrar como Arendt e Taylor podem dialogar de modo profícuo acerca da liberdade e do reconhecimento, ainda não constitui necessariamente uma *tese*. Neste sentido, ele faz parte de um percurso que alimenta uma finalidade maior. Assim, minha proposta ao discutir a relação que se dá entre os conceitos de liberdade e reconhecimento na democracia contemporânea, perpassará a hipótese de que nesta forma de governo os indivíduos convivem, em um sentido ideal, comungando de espaços públicos que ampliem sua liberdade e potencializem o reconhecimento dos cidadãos como seres portadores de identidades singulares.

O problema no qual se insere, então, minha argumentação se dá acerca de um ponto no qual identificamos uma ruptura no ideal mencionado acima. Penso que desta ocorrência, será possível visualizar uma existência direta no modo em que o corpo político sofre duros golpes ao não ser mais um lugar que acolha a formação de diversas identidades. O reconhecimento das pluralidades que compõem uma sociedade garante que os cidadãos possam participar dos processos civis e políticos de sua comunidade. O não-reconhecimento, além destes danos ao tecido político, compromete o modo pelo

qual um sujeito se vê, em relação consigo mesmo e em relação com os *outros*. Neste sentido, não há apenas um prejuízo no tocante à sua imagem, mas também em sua liberdade de transitar em diferentes espaços. A liberdade que então estamos mencionando aqui abrange uma dimensão política, pois trata da vida pública de uma sociedade, mas também pode ser alargada a uma dimensão intersubjetiva. Ora, um sujeito que não se sinta pertencente a uma comunidade política, ou que desta comunidade apenas tome para si o desprezo e o desrespeito que lhe fora infligido ao longo de sua vida, dificilmente cultivará, com seus concidadãos, o respeito e a responsabilidade em salvaguardar o que é importante para tal sociedade, bem como ser responsável em contribuir para aprimorar o que for necessário no âmbito das instituições que sustentam esse corpo político.

Proponho, como implicação da tese levantada acima, que a democracia contemporânea estaria assentada em uma tensão notadamente singular que concede a esta forma de governo uma chave de leitura que permite, dentro do debate entre liberais, comunitários e republicanos, uma ampliação de seus sentidos antagônicos originários. Com isso, quero mostrar que em face das disputas entre diversos grupos de minorias evidenciamos, de um lado, reivindicações diretamente atreladas à coisa pública, como por exemplo a participação direta no governo da comunidade e, por outro lado, estas mesmas reivindicações também resultam em uma crescente demanda pelo respeito à dignidade das identidades particulares. Ou seja, a democracia contemporânea é alimentada pela tensão gerada em termos de reivindicações políticas pelo cuidado com o bem comum e, noutro sentido, tenciona-se com ele, quando compreendemos que no espaço público moderno os interesses particulares também podem coexistir, um foco no indivíduo.

Assim, na obra de Arendt e Taylor, poderemos encontrar indicações substanciais de que a democracia contemporânea, quando vista pela ótica dos conceitos de liberdade e reconhecimento, é alimentada por um paradoxo no que diz respeito ao desejo dos cidadãos de, ao mesmo tempo, participarem mais da vida política da comunidade e, noutro sentido, de garantirem seu lugar singular no mundo. Para exemplificar estes apontamentos, a interpretação que realizo estará baseada em um grupo específico de minorias, que apesar de há muito representarem não apenas uma questão política, mais que isso, de crise humanitária, vê-se ainda com uma representação crescente na

literatura filosófica: os refugiados³. Penso que este grupo é paradigmático, em razão de evidenciar que a liberdade e o reconhecimento estão imbrincados na democracia contemporânea, de tal forma que as lutas políticas envolvem não apenas uma defesa da participação, mas também o reconhecimento singular da dignidade cultural deles. Assim, eles são um exemplo sugestivo, pois, ao passo em que carecem de representação política nos países em que buscam por refúgio, tal representação somente não basta, uma vez que em conjunto a isto suas identidades particulares devem ser reconhecidas para atestarem a singularidade de cada indivíduo e de cada cultura.

A fim de tornar mais evidentes meus objetivos, a seguir indico qual caminho percorrerei ao longo deste trabalho. A divisão pensada para dar conta desta proposta, está sustentada em quatro capítulos. Todas as partes desta tese, embora dialoguem entre si e conservem elementos que subsidiarão umas às outras, também podem ser encaradas de modo individual se pensadas a partir dos problemas que gravitam entorno da liberdade e do reconhecimento.

Em caráter preliminar, é relevante mostrar que o pano de fundo sobre o qual opera a discussão presente no primeiro capítulo possui como mote um olhar acerca da modernidade enquanto uma questão a ser explorada. Mas o que isto significa? Num sentido geral, isto quer dizer que diferentemente de outros períodos da história, nos quais as pessoas estavam fortemente vinculadas às suas comunidades de origem e que não fazia sentido, portanto, pensar sua própria existência sem também pensar seu papel na organização dessas comunidades, na modernidade há uma mudança neste paradigma. O reconhecimento, então, surge como fruto da modernidade, pois esta desloca a orientação fundamental de pertencimento à comunidade para um olhar reflexivo do indivíduo sobre si mesmo. Charles Taylor mostrará, então, que a consequência mais imediata de uma ruptura com uma ordem social e também uma ordem cósmica – pensando aqui uma crescente desvinculação com as religiões que explicavam o mundo e o lugar dos seres – é a aparição de uma forte busca individual pela expressão de um *self* original que é resultado de um trabalho sobre si mesmo. Esta característica expressivista

³ As definições conceituais em torno do termo “refugiado” não são rígidas. Ao longo da tese, pretendo transitar entre termos como “refugiados”, “migrantes” e “apátridas”, de um modo fluido, não me preocupando em fixar alguma definição rigorosa ou me valer de alguma concepção já cristalizada. “A questão é que não existe o ‘refugiado em si’”, diz Donatella Di Cesare. “O termo assume matizes e conotações diferentes conforme as épocas históricas e os diversos usos políticos, e acaba falando mais sobre quem o aplica do que sobre aqueles a quem é aplicado” (2020, p. 168-169). Neste sentido, tendo a concordar com a Di Cesare, inclusive remetendo este caráter político do uso sobre as conceituações ao que Hannah Arendt observou, em *Origens do totalitarismo* (1989), acerca destas mudanças ocorridas no período entre guerras mundiais. Assim, nesta tese, as definições visam operar sobre um pano de fundo contextualizado dentro de minha argumentação, cujos movimentos poderão ser percebidos pelo leitor.

coloca a autenticidade como um valor da modernidade, ou seja, como algo não conhecido na Antiguidade e mesmo na Idade Média, pois nesta última a forte presença da Igreja Católica reunia as pessoas em um vínculo comum e dava sentido à vida de seus seguidores. Disto resulta que a identidade dos agentes se torne algo tido em alta conta no desenrolar da modernidade.

Minha argumentação, neste capítulo inicial, será pautada pela tentativa de mostrar que a autenticidade possui em si uma dupla função. Se por um lado ela é algo novo, que surge em um contexto moderno e pode ser lida como uma conquista individual, ela também, em outro sentido, possui um aspecto danoso quando levada às últimas consequências por algum indivíduo em sua busca de ser alguém único a todo custo. Neste sentido, será importante explicitar como é somente através da agência humana e de sua intrínseca característica de realizar avaliações morais, que um *self* realmente autêntico e que não esteja apenas voltado para si, possa participar do encontro com *outros selves*. Este encontro que carece, portanto, de uma complexa relação intersubjetiva entre os indivíduos, pode ser comprometido quando o reconhecimento das diferenças entre eles não é validado. Assim, quando este reconhecimento não ocorre, ou ocorre de modo distorcido, há um grave dano na identidade que um sujeito julgava possuir. O reconhecimento surge, então, como um problema político quando os indivíduos e os grupos aos quais possa pertencer tem seu lugar no espaço público limitado em vista do desrespeito e do desprezo para com suas identidades.

Relacionado ao reconhecimento e ao não-reconhecimento, o conceito de liberdade se torna algo central para ser examinado. No segundo capítulo desta tese, pensar o que significa ser livre para um agente irá ao encontro, principalmente, da formulação de Hannah Arendt que mostra que a liberdade típica do espaço público é a liberdade política – ou ainda, *sua razão de ser*. Quando a agência humana é limitada, seja por eventos coercitivos externos, seja por questões de ordem psicológica, como o *self* deste indivíduo pode ser formado? Este problema acompanha nossa inquietação nesta segunda parte da discussão e tem por objetivo mostrar que as limitações, impostas ou adquiridas, das ações humanas comprometem o modo pelo qual um sujeito se constitui em relação a si mesmo e em relação aos outros ao longo de sua narrativa de vida. Assim, mais do que pensar exclusivamente nos termos arendtianos de que a liberdade da qual se fala no espaço público é a liberdade política, interessa-me olhar por outras perspectivas que contribuam para enriquecer a formação de um *quem* na sociedade. A ação que, certamente, deve ser um empreendimento conjunto, contudo não

se resume em um agir por agir. Há algo de singular entre a pluralidade humana que ateste a relevância deste agir e, por consequência, sua beleza em ser algo que construa uma vida rica para os seres humanos. De uma visão estética da ação, pode-se pensar também que os homens e mulheres, quando empenhados neste agir, podem alargar seu senso de pertencimento à sua comunidade, pois estão exercitando sua cidadania e nutrindo uma felicidade pelo agir em concerto.

Se a ação livre constitui aquilo que forma um *quem* ou um *self*, sua ausência e os efeitos colaterais dela decorrentes resultam em quê? Pensar a partir desta questão será um caminho pelo qual percorreremos no terceiro capítulo, sobretudo naquilo que diz respeito a um problema contemporâneo de larga amplitude: a crise de refugiados. Tomando este grupo de minorias como ponto de nossa reflexão, caberá pensar sobre como suas identidades são violadas ao passo que no deslocamento de um lugar para outro, sua cultura, sua língua, seu lugar no mundo tem suas raízes enfraquecidas. Neste sentido, também será relevante pensarmos como as fronteiras entre cidades, países e continentes estão gradativamente mais sensíveis às transformações culturais, econômicas e políticas. Desta constatação, quero indicar tanto uma sensibilidade no que se refere à aproximação entre diferentes culturas em razão das migrações, forçadas ou não, assim como também da tecnologia e de necessidades econômicas. Por outro lado, também se observa um recrudescimento na demarcação dos limites fronteiriços desde um ponto cultural até um ponto político. Ademais, no que diz respeito a estes limites tão intrincados, será importante refletir sobre o peso que se deve conceder ao cuidado com o mundo e ao cuidado com a própria pátria. Discutir como os nacionalismos ocupam hoje um lugar nas discussões contemporâneas acerca não apenas da soberania de cada país, mas também em relação ao modo pelo qual os cidadãos buscam um sentido de identidade às vezes extremado e externalizado no contraste com outros países, também merecerá nossa atenção. E, assim, chegamos a uma questão importante: é possível conciliar diferentes culturas, promover o diálogo e a convivência entre comunidades, de leste a oeste, tão singulares entre si sem distorcer aquilo que mais as caracteriza positivamente?

As discussões precedentes encaminham, no quarto capítulo, uma questão incontornável, qual seja, existe algum regime político que dê conta de abrigar as reivindicações por reconhecimento ao passo em que garanta o exercício da liberdade? Esta é uma pergunta que pode suscitar muitas respostas. Seria objeto de uma outra *tese*, certamente, discutir estas categorias, reconhecimento e liberdade, no seio da

multiplicidade de sistemas políticos que conhecemos. Então, o direcionamento aqui proposto não pode prescindir de mostrar que o pano de fundo sobre o qual realizamos uma tentativa de responder à pergunta acima é não outro senão o da democracia. Assim, retomamos o diagnóstico feito logo no início deste trabalho, que apontava para uma atomização e desinteresse crescente em relação ao mundo público. Em seguida, penso que será interessante retornar à questão dos totalitarismos do século XX no sentido de pensar que, com sua derrota, difundiu-se a crença de que este era o último obstáculo à perpetuação de democracias. Nossa experiência teórica e prática tem mostrado que tal perpetuidade outrora indicada vem-se mostrando dificultada por muitas razões que não poderemos tratar aqui. Ao contrário, tentarei pensar como a participação, a representação e os conflitos internos a uma sociedade podem apontar para uma comunidade mais rica politicamente. Por fim, caberá perguntarmo-nos se a forma democrática é ainda condizente com os novos desafios contemporâneos examinados ao longo de nossa reflexão.

I. CAPÍTULO: O RECONHECIMENTO E SEUS SIGNIFICADOS

Transformai os espectadores em espetáculo; tornai-os atores, fazei com que cada um se veja, se ame nos outros, a fim de que todos terminem, assim mais unidos (J.-J. Rousseau – Carta a d’Alembert).

Interessa-nos reter, a princípio, a ideia de que a identidade pessoal está relacionada ao modo pelo qual uma pessoa orienta-se em um espaço moral e articula aquilo que lhe é importante, isto é, o que possui um valor forte para si. Isto significa que partindo da questão “quem sou eu?”, a resposta dada está vinculada àquilo que compõe, de modo significativo, sua identidade. Não devemos perder de vista, portanto, que nos contornos de uma formação do *self*, mediante uma interpretação adequada do ideal de autenticidade, deve-se atentar para aqueles obstáculos que podem frear tal desenvolvimento. Neste sentido, os impedimentos internos que possam surgir de uma orientação formativa equivocada devem ser tratados com tanta ou mais cautela do que aqueles que limitam nossa liberdade de movimento, pois também são impedimentos de nosso desenvolvimento enquanto seres humanos complexos⁴. A autenticidade e a formação adequada de um *self* que possa responder pela pergunta “quem sou?” é um passo significativo para o entendimento de que nossa relação interpessoal, coletiva e, claro, aquela com nós mesmos, lança reflexos para além de uma inquietação interior e, por conseguinte, culmina também no espaço das relações que são comuns a todas as pessoas.

1. As fontes do reconhecimento contemporâneo

A referência mais imediata para a reflexão de Charles Taylor em relação ao conceito de reconhecimento é Hegel. Embora esta seja, como dito, a referência mais imediata, ela, certamente, não é a única quando se trata de investigar os sentidos desta categoria ao longo da própria história da filosofia ocidental (cf. RICOEUR, 2006).

⁴A complexidade envolta na formação do *self* pode ser atestada, de acordo com Charles Taylor, pelas três características centrais que contribuem para a formação da identidade moderna, a saber, a interioridade, a afirmação da vida cotidiana e a perspectiva expressivista da natureza como fonte moral interior (2001, p. X).

Contudo, nos deteremos na influência hegeliana exercida, pois consideramos que é a partir da elaboração teórica empreendida por este autor que tal conceito ganha os contornos de rigor que o fizeram chegar até nossos dias, de modo atualizado, por autores como o já mencionado Taylor, e também por outro expoente da temática, que é o caso de Axel Honneth. Evidentemente, trilhar uma abordagem da obra hegeliana em seus elementos mais distintivos seria extrapolar os objetivos desta tese. Dito isso, a abordagem a que recorro opera em uma chave de compreensão não efetivamente direta de Hegel, mas sim naquilo que repousa na recepção de suas reflexões por parte de Taylor, especialmente, e de Honneth. Destaca-se, a meu ver, que estamos diante de duas fontes pelas quais o reconhecimento adquire hoje uma nova relevância na filosofia política contemporânea.

De acordo com Honneth (2003), o paradigma contra o qual o jovem Hegel⁵ sustentará seus esforços teóricos possui dois pontos de contato principais. O primeiro deles diz respeito a Maquiavel, enquanto que o segundo se remete a Hobbes. Nestes autores, o Hegel ainda em seus primeiros escritos de juventude visualiza os fundamentos da filosofia social moderna. Tanto em Maquiavel quanto em Hobbes, o tema da autoconservação estará presente como interpretação da sociedade pós-Idade Média e, por consequência, como ponto de distanciamento de uma visão virtuosa dos homens, pensada de modo privilegiado a partir de Aristóteles, que até então vigorava à luz de uma ótica teleológica de que estes são políticos e sociáveis em essência. Em termos históricos, Honneth mostra que as transformações comerciais, os novos tipos de comércio e de relações políticas vigentes entre a baixa Idade Média e o Renascimento desafiam aqueles costumes tradicionais, até então pautados em termos de uma ordem virtuosa, dando vazão a novas formas de se pensar a organização social daquela sociedade (2003, p. 32). No caso de Maquiavel, Honneth aponta que “manifesta-se pela primeira vez a convicção filosófica de que o campo da ação social consiste numa luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física” (2003, p. 33). Embora Honneth realce a importância de Maquiavel neste movimento de mudança de paradigma na leitura da sociedade nascente, é com Hobbes e sua teoria do contrato social que Hegel estará mais atento para desenvolver, em contraposição a uma luta de *todos contra todos*, uma *luta por reconhecimento*.

⁵ Os escritos do período de juventude de Hegel em Jena são: *Sistema da eticidade*; *Sistema da filosofia especulativa*; *Realphilosophie de Jena*; *Fenomenologia do espírito*.

Com Hobbes, a ontologia social da autoconservação individual, pensada inicialmente por Maquiavel, ganha “a forma madura de uma hipótese cientificamente fundamentada” (HONNETH, 2003, p. 33). Segundo a interpretação de Honneth, com os desdobramentos científicos e metodológicos das ciências naturais, o autor do *Leviatã* encontra o respaldo científico que seria necessário para subsidiar sua teoria contratual. Por essa perspectiva,

(...) no quadro do empreendimento de grande envergadura em que ele quer investigar as “leis da vida civil”, a fim de dar a toda política uma base teoricamente fundada, as mesmas premissas antropológicas que Maquiavel havia obtido de suas observações do cotidiano de modo ainda totalmente incontrolado já assumem a figura de enunciados científicos sobre a natureza particular do homem: para Hobbes a essência humana, que ele pensa à maneira mecanicista como uma espécie de autômato movendo por si próprio, destaca-se primeiramente pela capacidade especial de empenhar-se com providência para o seu bem-estar futuro (HONNETH, 2003, p. 34).

Eis que temos uma visão dos homens como seres que calculam, que projetam e podem antecipar-se ao comportamento dos outros a seu redor. Isto resultada em

uma forma de intensificação preventiva do poder que nasce da suspeita; uma vez que os dois sujeitos mantêm-se reciprocamente estranhos e impenetráveis no que concerne aos propósitos de sua ação, cada um é forçado a ampliar prospectivamente seu potencial de poder a fim de evitar também no futuro o ataque possível do outro” (HONNETH, 2003, p. 34).

A mudança de perspectiva em relação à natureza humana é notável. Se antes de Maquiavel e Hobbes tínhamos uma interpretação social predominante de que os homens eram *zoom politikon*, nesta nova antropologia social os homens são encarados como seres sempre tensos e de pouca interação conjunta, pois, como visto acima, são estranhos e impenetráveis uns aos outros no que diz respeito a suas ações. Neste sentido, isto significa que a filosofia social moderna que surge aqui resulta de uma visão em que a comunidade formada entre as pessoas não se dá de modo natural ou por características virtuosas de socialização. Pelo contrário, o novo pano de fundo que se apresenta indica a artificialidade da formação social, presentificada na forma da teoria do contrato social hobbesiano⁶.

⁶ Não é por acaso a referência feita a Hobbes acerca da mudança de paradigma em relação à natureza humana. No *Leviatã*, já encontramos uma descrição dos homens como seres desejanter, diferentemente daquela observada na Antiguidade. Esta formulação, de que os seres humanos possuem desejos, acompanhará as teorias do reconhecimento contemporâneas, pois elas conservam o traço de que o desejo por reconhecimento tornou-se algo primordial na modernidade. Certamente, Hobbes não está desenvolvendo uma teoria do reconhecimento como a concebemos hoje, mas no que diz respeito à

Deste quadro mais geral elucidado por Honneth é que o jovem Hegel, após um amadurecimento de suas reflexões que leva em conta as diferenças entre seu contexto histórico e aquele no qual, especialmente, Hobbes forjou sua obra, então desenvolve “a convicção de que, para poder fundamentar uma ciência filosófica da sociedade, era preciso primeiramente superar os equívocos atomísticos a que estava presa a tradição inteira do direito natural moderno” (2003, p. 38). O problema central do direito natural, que será ponto de crítica de Hegel, se dá por uma percepção atomística desta doutrina. Nos termos deste pensador, a escola do direito natural funda-se em uma base “aética”, tanto em um sentido que ele chama de “empírico”, correspondente aos modelos hipotéticos de estado de natureza que tentam explicar a antropologia da natureza humana, quanto em um sentido “formal”, que diria respeito a um modo de explicação transcendental de razão prática das ações humanas. Em ambos os casos, lembra Honneth, a leitura hegeliana vê o problema de que as relações entre os homens, neste tipo de comunidade, não se desenvolvem de modo orgânico:

Para Hegel, resulta daí a consequência de que, no direito natural moderno, uma “comunidade de homens” só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos “muitos associados”, isto é, uma concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de todos (HONNETH, 2003, p. 39-40).

Hegel intencionava, assim como outros pensadores de sua época, realizar uma oposição a um determinado quadro do Iluminismo francês e do direito natural que fundamentava a sociedade nascente com bases em uma racionalidade extrema dos seres humanos. Neste sentido, Hegel faz parte de uma geração que buscou alinhar uma visão

insociabilidade natural dos homens, o papel desempenhado entre desejos conflitantes, entre eles o próprio desejo por reconhecimento na forma de estima social e diferenciação, encontra lugar. Sobre a incessante busca pela satisfação dos desejos, o pensador inglês nota que “ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo” (HOBBS, 1974, p. 64). Esta progressão de desejos leva, entre outros, ao desejo por louvores e fama. Na busca por essa realização, encontra-se um aspecto calculista nos homens, pois projetam previsões sobre como serão lembrados mesmo após suas mortes. O cálculo e o gozo nas projeções fazem parte da natureza humana, como concebida por Hobbes. Em termos hobbesianos, mesmo que a estima seja concedida após a morte apenas, “essa fama não é vã, porque os homens encontram um deleite presente em sua previsão, assim como no benefício que daí pode resultar para sua posteridade. Embora agora não o vejam, mesmo assim imaginam-no, e tudo o que constitui prazer para os sentidos constitui também prazer para a imaginação” (HOBBS, 1974, p. 65). Já que “os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade” (HOBBS, 1974, p. 108), há a necessidade de um pacto social que funde um corpo político que estabilize os conflitos. De acordo com Hobbes, eis a essência do Estado que surge do contrato pactuado: “Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum” (1974, p. 110).

de autonomia e de expressividade humana, contra um caráter científico e objetificador dos homens. Em termos gerais, Taylor diz que

[o] foco da objeção era uma visão do homem como sujeito de desejos egoístas, em relação aos quais a natureza e a sociedade meramente forneciam os meios de satisfação. Era uma filosofia utilitária no âmbito ético, atomista em sua filosofia social, analítica em sua ciência do homem, uma filosofia que tinha por intuito uma engenharia social científica para reorganizar os homens e a sociedade e trazer-lhes a felicidade por meio de um ajustamento mútuo perfeito (2005, p. 12).

Divergindo, portanto, desta corrente que pensaria os indivíduos de modo atomizado, e que a relação possível entre eles dar-se-ia apenas em decorrência de uma associação fundada em um contrato, o jovem Hegel pensava na constituição de uma comunidade que fosse ética. Para que tal comunidade se realizasse, a categoria do reconhecimento desempenha um papel central. Tomando como inspiração as antigas *pólis*, “nelas ele admira o fato, romanticamente glorificado, de os membros da comunidade poderem reconhecer nos costumes praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade” (HONNETH, 2003, p. 40). Assumindo a leitura de Honneth, podemos assentir, então, que nos termos hegelianos uma comunidade ética seria aquela cujo projeto parte do reconhecimento tanto do valor individual de cada pessoa, e portanto de sua dignidade, bem como do reconhecimento de uns frente aos outros enquanto partilhantes de uma mesma tradição e de vínculos culturais, o que os ligaria como cidadãos. A despeito, todavia, dos padrões das cidades-Estado antigas que tendiam a valorizar apenas aquilo que estava à luz do espaço público, Hegel mostra que os interesses individuais e mesmo o mercado, apesar de serem lidos como práticas particulares, compõe sua ideia de um sistema ético (HONNETH, 2003, p. 41).

De todo este percurso, podemos perceber que a intuição hegeliana apontava para uma tentativa de mostrar que a formação da sociedade deve estar fundada não no ideal da autoconservação que remonta à obra hobbesiana, mas sim em vínculos éticos que estão pressupostos em “uma espécie de base natural da socialização humana”, isto é, “um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo” (HONNETH, 2003, p. 43). Torna-se elementar que Hegel tenha substanciado sua teoria em um sentido teleológico cujo sentido final seria o reconhecimento ético dos indivíduos em sociedade. Contudo, como mostra Honneth,

Hegel ainda não possui, nos primeiros anos de Jena, os meios adequados [para este projeto]; só encontra uma resposta satisfatória depois que ele, reinterpretando a doutrina do reconhecimento de Fichte, conferiu também um novo significado ao conceito hobbesiano de luta (2003, p. 45).

No que diz respeito ao recurso a Fichte, Hegel toma de empréstimo o argumento do autor que descreve o reconhecimento como uma relação recíproca na esfera jurídica (HONNETH, 2003, p. 46). Apesar da aparente simplicidade visualizada neste recorte, tal perspectiva foi paulatinamente relevante para que Hegel transpusesse sua crítica ao atomismo, visto por ele nas teorias do direito natural precedentes, pois agora os indivíduos poderiam ser encarados na formação da sociedade não como um conjunto de associados, mas como sujeitos que se reconhecem reciprocamente: “desse modo, ele projeta o processo intersubjetivo de um reconhecimento mútuo para dentro das formas comunicativas de vida” (HONNETH, 2003, p. 46). Interessa a Hegel reter a ideia deste reconhecimento intersubjetivo, pois é a partir dele que o autor consegue avançar de modo substancial em seu intento de elucidar os fundamentos éticos de uma comunidade. O reconhecimento, como pensado por Fichte, possui como vetor transcendental a ideia basilar de um sujeito reconhecendo o outro. O que Hegel, portanto, atualiza deste princípio é o fato de que

na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como particular (HONNETH, 2003, p. 47).

Desta visada, Honneth diz que

Hegel vê inscrita ao mesmo tempo uma dinâmica interna que lhe permite ainda dar um segundo passo além do modelo inicial de Fichte: visto que os sujeitos, no quadro de uma relação já estabelecida eticamente, vêm sempre a saber algo mais acerca de sua identidade particular, pois trata-se em cada caso até mesmo de uma nova dimensão de seu Eu que vêm confirmada, eles abandonam novamente a etapa da eticidade alcançada, também de modo conflituoso, para chegar de certa maneira ao reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade; nesse sentido, o movimento de reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras. (2003, p. 47)

Podemos perceber que o reconhecimento, nesta relação ética entre os sujeitos, possui movimentos que, de modo robusto, acentuam a diferença entre os indivíduos ao mesmo tempo que reforçam seu compromisso uns com os outros. Na tensão que há entre reconciliação e conflito pode-se ver que a pretensão de Hegel de atualizar o direito natural hobbesiano, além daquela de dar outro lugar ao que a tradição do pensamento político viu com Aristóteles numa vinculação natural e teleológica entre os homens, pode adquirir agora “um conceito social no qual uma tensão interna está constitutivamente incluída” (HONNETH, 2003, p. 47). Acredito que este seja o núcleo do qual o jovem Hegel valeu-se para pensar essa nova dinâmica do reconhecimento e de uma nova ontologia social. Assim, reatualizando o conceito de luta e compreendendo o reconhecimento como uma categoria moral por esta permitir que o si mesmo se veja no outro, reconhecendo a dignidade deste e comprovando sua própria identidade particular, resta dizer que “um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *medium* moral leva a uma etapa mais madura na relação ética” (HONNETH, 2003, p. 48).

A partir da reconstrução do pensamento de Hegel por parte de Honneth, podemos afirmar que a ideia de uma liberdade social vista na filosofia hegeliana é inseparável da categoria de reconhecimento. Tal questão dá-se muito em conta da crítica realizada a uma concepção de liberdade apenas reflexiva, voltada somente para si, e também de uma liberdade negativa, que visa à intenção de estabelecer limites de ações de um indivíduo sobre o outro. Tanto a primeira quanto a segunda ignoram a máxima hegeliana, recuperada por Honneth, de que ser livre é “estar consigo mesmo no outro”. Temos aqui a indicação primeira de que a liberdade, enquanto liberdade social nos termos hegelianos, deve incorporar o si mesmo e o outro de forma objetiva, assim se distanciando de qualquer outra formulação que não vise a operar na relação social entre os indivíduos. Honneth afirma que, então,

[a] aspiração à liberdade deixa de ser um elemento da experiência puramente subjetiva no momento em que o sujeito se encontra com outros sujeitos cujos objetivos se comportam de maneira complementar aos próprios, uma vez que agora o ego pode ver, nas aspirações da outra parte na interação, um componente do mundo externo que lhe permite colocar em prática objetivamente as metas estabelecidas por ele mesmo (2015, p. 86).

Honneth mostra que este tipo de articulação, de uma relação de reconhecimento recíproco entre diferentes indivíduos, amplia o que antes poderia ser tido como uma

simples liberdade reflexiva e a converte em liberdade intersubjetiva. Neste sentido, a herança hegeliana, na ótica de Honneth, amplia um conceito restrito de liberdade reflexiva para uma nova categoria de liberdade que dá vazão em sua forma de liberdade social ao desaguar na objetividade de instituições e de práticas institucionais amparadas no reconhecimento recíproco dos agentes. Seguindo por essa via,

(...) o sujeito só é “livre” quando, no contexto de práticas institucionais, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco, porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins. Desse modo, na forma do “ser em si mesmo no outro” somente se pensa numa referência a instituições sociais, uma vez que somente práticas harmonizadas e consolidadas fazem que os sujeitos compartilhados possam se reconhecer reciprocamente como outros de si mesmos. E somente essa forma de reconhecimento é a que possibilita ao indivíduo implementar e realizar seus fins obtidos reflexivamente (HONNETH, 2015, p. 87).

Considerando aqui apenas as relações amorosas no bojo da reflexão de Honneth, ele elucidada como, no pensamento hegeliano, o reconhecimento recíproco pode residir em uma instituição social. De partida, já podemos conceber que a instituição do amor aqui representada não está vinculada a nenhum ideal romantizado, mas sim é um recurso para mostrar que há neste tipo de relacionamento o reconhecimento de dependência que um sujeito exerce sobre o outro. Portanto, a tensão erótica que está *entre* os sujeitos é o resultado objetivo esperado da reflexão realizada por estes tendo em vista o desejo de satisfazerem-se um no ser do outro (HONNETH, 2015, p. 88). Este é um exemplo que, primeiramente, busca mostrar como “só mediante o reconhecimento recíproco de um sujeito pelo outro é que os indivíduos podem chegar à satisfação de seus fins” (HONNETH, 2015, p. 89), e, de outro modo, nos ajuda a perceber o esforço de conciliar o plano teórico do reconhecimento e da liberdade social com as próprias instituições da realidade. Portanto, “mantém-se intacta a ideia de que a liberdade dos indivíduos em última instância só é estabelecida onde ela pode participar de instituições cujas práticas normativas asseguram uma relação de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2015, p. 90).

Esboçamos até aqui um enlace entre a liberdade e sua carência de manifestação na realidade. Na verdade, como mostra Honneth, a relação esperada entre a liberdade do indivíduo que é cômico de seus desejos acerca de que sua realização depende do outro de si mesmo e que, na mediação do reconhecimento recíproco, só pode encontrar seu

gozo na realidade objetiva, não pode prescindir de uma categoria ontológica (HONNETH, 2015, p. 92). A este respeito,

(...) a estrutura de uma reconciliação não deve ser pura e simplesmente caracterizada entre sujeitos, mas entre liberdade subjetiva e objetiva. Na relação de reconhecimento, o sujeito se depara com um elemento (por sua vez subjetivo) da realidade, por meio do qual esse sujeito se vê assim confirmado ou mesmo intimado a realizar suas intenções obtidas reflexivamente, pois é somente por essa realização que aquele elemento objetivo chega à satisfação; afinal, tal como o sujeito, ele persegue fins cuja realização exige a execução das intenções de sua contraparte (HONNETH, 2015, p. 92).

Deve ser notado, em suma, que a concretização da liberdade social não é realizada sem que o indivíduo considere um outro da relação. Isto é, a liberdade é aqui entendida pela reconciliação, via reconhecimento recíproco, de que os fins previamente elaborados por um agente só podem ganhar substância real quando se reconhece que, sem os outros, seus desejos não podem transpor a carência que reside na liberdade individual e reflexiva – e isto atesta, novamente, a exigência ontológica de outros indivíduos numa intersubjetividade que supere a falta de objetividade nos termos do “estar consigo mesmo no outro” hegeliano.

Segundo a percepção de Honneth, duas tarefas destacam-se na conjugação da liberdade, entendida como social, e a categoria de reconhecimento na intuição hegeliana. De um lado, o reconhecimento pode ser compreendido como um fator mediador, externo às ações dos indivíduos. Eles, neste sentido, empreendem seus objetivos em conjunto, pois reconhecem que sem os *outros* não podem realizar objetivamente seus desejos:

Neste sentido, as instituições de reconhecimento nada mais são do que mero apêndice ou condição externa de liberdade intersubjetiva; afinal, sem elas, os sujeitos não poderiam saber sobre a dependência recíproca de uns em relação aos outros, e, em vez disso, constituiriam o princípio e os locais de realização daquela liberdade (HONNETH, 2015, p. 94).

Noutro viés, as instituições de reconhecimento parecem ocupar já um lugar desde o qual os indivíduos visualizam um sentido que confere a aparição de sua liberdade. Ou seja, as instituições de reconhecimento, aqui, são mais que *uma* via de mediação, elas são, na verdade, auferidoras da liberdade dos indivíduos, pois estes compreendem que nelas reside o lugar das práticas comuns que os levam à realização de seus objetivos enquanto comunidade: “Nessa medida, Hegel conclui que os indivíduos só podem vivenciar e

realizar a liberdade quando participam de instituições sociais caracterizadas por práticas de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2015, p. 94-95).

Passa ao largo de nossa intenção investir na interpretação de Marx dos escritos de Hegel. Contudo, o trabalho, categoria importante para a teoria marxiana, parece operar aqui como fator mediador entre os indivíduos fazendo com que eles se relacionem entre si e, ao cooperarem entre si pelo trabalho, reconheçam uns aos outros. Honneth mostra que, “para Marx, a produção cooperativa apresenta o meio institucionalizado entre as liberdades individuais de todos os membros de uma comunidade”; em suma, “se não participam dessa instituição, isto é, se estão excluídos da cooperação, não podem se realizar em suas atividades produtivas, já que lhes falta a complementação prática por outro sujeito, que, em sua produção, reconheça suas necessidades” (2015, p. 97).

O reconhecimento aqui pretendido parece enfrentar uma questão cara a nossos propósitos. Quando recorremos à interpretação arendtiana das atividades da *vita activa*, o trabalho, embora inseparável da vida humana, não possui um valor agregador. Isto é, ele participa do reino da necessidade, no qual é consumido à medida em que é feito, sem deixar nenhum registro no mundo. Pensar em uma crítica do trabalho como vinculador privilegiado da relação intersubjetiva dos indivíduos, em termos arendtianos, é lembrar que os animais não-humanos também trabalham e que o reconhecimento por eles adquiridos a partir disto não é outro senão o da espécie, do vínculo biológico que os une, e não o daquele de indivíduos singulares regidos pelas ações em concerto⁷. Todavia, não é absurdo o lugar de destaque que o trabalho pode ocupar entorno da liberdade social e do reconhecimento. Honneth recorda que Marx pretendia pautar uma crítica ao capitalismo e à forma como este mina a cooperação significativa dos indivíduos em sociedade. Assim,

[e]nquanto Hegel pretendia proporcionar ao liberalismo uma fundamentação mais profunda e mais ampla conceitualmente, ao tentar desenvolver a dependência deste em relação às instituições garantidoras da liberdade, Marx tinha em mente uma crítica ao modo de socialização da sociedade capitalista: tão logo as atividades produtivas dos indivíduos já não eram coordenadas de maneira direta pela instância mediadora da cooperação, mas pelo “mediador estranho” do dinheiro, assim argumenta Marx, também são perdidas

⁷ A respeito da abordagem de Arendt sobre os vínculos que podem ser firmados entre as pessoas, ver nossa reflexão no capítulo 2 desta tese. Penso que, para a autora, o *medium* que atua entre os agentes no espaço público é não outro senão o da liberdade política. Para que isto ocorra, o elo entre eles carece de estar mediado pelo reconhecimento de uns pelos outros no que tange à sua responsabilidade pessoal e coletiva, o desejo de distinguir-se e o reconhecimento da pluralidade no espaço público.

de vista as relações de reconhecimento recíproco, de modo que, ao final, cada qual se vê apenas a si mesmo como um ser “egoísta”, que tão somente enriquece. O capitalismo, que em vez da cooperação erige o veículo do dinheiro como veículo mediador, cria relações sociais em que nossa “complementação recíproca” é “mera aparência”, que “se vale da espoliação recíproca como fundamento” (HONNETH, 2015, p. 98).

Neste sentido, tendo a concordar com esta observação da crítica marxiana realçada por Honneth. Seria preciso aprofundar nossa reflexão sobre o tema, mas de antemão concordo com a crítica de Marx, pois o dinheiro no capitalismo parece desenvolver uma virtualização do trabalho, ou seja, tenta-se emular com o dinheiro uma relação que constitua sentido entre o trabalhador e seu trabalho substituindo, portanto, uma relação mais elementar fundada no reconhecimento da cooperação dos sujeitos que participam de alguma atividade produtiva conjunta. Não refletindo seu sentido originário, ou seja, o de estabelecer vínculos de cooperação, o dinheiro extingue tal senso ao incutir no indivíduo a perspectiva de que ele deve trabalhar para produzir e receber dinheiro, e não para contribuir com a realização de objetivos comuns dos membros da sociedade em que vive.

Continuando, poderíamos também pensar a relação entre trabalho-reconhecimento a partir de um sentido diverso daquele mencionado na obra de Arendt, ou seja, em termos para além da mera satisfação das carências humanas. A crítica empregada pela autora está atrelada a uma visão da modernidade que tende ao afastamento dos homens e mulheres das coisas do mundo. Neste sentido, para ela, creio que o trabalho opera como mais um elemento desta cisão entre as pessoas e a concretude mundana, uma vez que, por sua própria força de atração envolta pelas urgências biológicas, encobre outras possibilidades de nossa condição humana florescer. O pessimismo de Arendt parece contra-atacar sua perspectiva. Digo isso porque muito embora eu concorde com o diagnóstico acerca do potencializador fator de indiferença em relação ao Mundo, sobretudo naquilo que diz respeito ao campo político, o trabalho também pode revelar uma outra face. Neste sentido, cooperativas e coletivos, entre outros novos modelos de associação produtiva, visam a um bem que ultrapassa a simples miséria humana, ainda que isso não esteja sempre articulado na compreensão de todos os participantes. Este bem comum, ao fruir destas iniciativas de comunhão, corresponde, certamente, a uma contribuição tipicamente republicana e democrática se levarmos em conta que a cidadania que subjaz a estas formas de governo não pode prescindir do fortalecimento de vínculos entre os cidadãos. Em outras palavras, Arendt

está parcialmente correta, pois de um lado é certa ao apontar o risco de atendermos cegamente às necessidades de nossa condição animal⁸, mas, por outro lado, concede pouca importância a este sentido mais rico que pode ser atribuído ao trabalho e que é compatível com sua veia republicana.

No que diz respeito ao modo como Charles Taylor realiza sua leitura da categoria “reconhecimento” em Hegel, consideremos, anteriormente, um certo percurso adotado pelo autor sobre sua própria obra. Segundo Taylor, sua motivação para a realização do estudo presente em *As fontes do self* consiste, em grande medida, no posicionamento crítico frente a uma generalizada filosofia moral que se ocupa apenas com os atos morais dos agentes e não com aquilo que poderia compor o que significa ser bom, viver bem (2001, p. 3). Esse posicionamento não quer, todavia, furtar-se das discussões morais inerentes a qualquer sociedade. Taylor, segundo me parece, tem por objetivo algo mais ambicioso: “o que desejo apresentar e examinar são as linguagens subjacentes mais ricas em que assentamos os alicerces e o sentido das obrigações morais que reconhecemos”. Isto significa que seu objetivo principal poderia ser expresso em uma inquietação por compreender *o que fazemos e o porquê* de fazermos determinadas coisas. “Em termos mais gerais,” dirá o autor, “quero explorar o pano de fundo de nossa natureza e situação espirituais, que está por trás de algumas intuições morais e espirituais de nossos contemporâneos” (TAYLOR, 2001, p. 3-4)⁹.

Taylor encaminha sua reflexão sobre questões morais no sentido de mostrar que entre elas existem aquelas que possuem maior ou menor valor, e são independentes de nosso julgamento pessoal, ou seja, há uma gama de exigências e padrões aceitos como partes importantes de diversas sociedades humanas. Não é o caso de uma homogeneização entre os distintos modos em que povos e culturas desenvolvem tais valores morais, seja em seu próprio interior ou mesmo no intercâmbio externo. A questão aqui é mostrar a relevância de tais matérias na constituição da identidade moderna. Na definição destas questões, a presença de avaliações fortes é central. Elas “envolvem discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou

⁸ As reflexões de Arendt e de estudiosos acerca do seu pensamento sobre o conceito de *animal laborans* são vastas e amplificam a preocupação da pensadora a respeito da questão do trabalho. À título de indicação, podemos citar trabalhos que relacionam esta categoria central do pensamento arendtiano com o surgimento do totalitarismo (GIAROLA, 2017); também aqueles que tratam da alienação não apenas pelo trabalho *per se*, mas também por sua relação com a modernidade (ALVES NETO, 2009).

⁹ [“In particular, what I want to bring out and examine is the richer background languages in which we set the basis and point of the moral obligations we acknowledge. More broadly, I want explore the background picture of our spiritual nature and predicament which lies behind some of the moral and spiritual intuitions of our contemporaries.”]

menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados” (TAYLOR, 2001, p. 4)¹⁰. Ainda segundo o filósofo,

[t]alvez o mais urgente e poderoso conjunto de exigências que reconhecemos como morais refira-se ao respeito à vida, à integridade, ao bem-estar e mesmo à prosperidade dos outros. (...) Quase todos sentem essas exigências, que foram e são reconhecidas em todas as sociedades humanas. É claro que o escopo da exigência varia notoriamente: sociedades mais antigas, e algumas atuais, restringem a classe de beneficiários a membros da tribo ou raça excluindo pessoas de fora, que são presa justa, ou mesmo condena os maus a uma perda definitiva dessa condição (TAYLOR, 2001, p. 4)¹¹.

É possível perceber, portanto, que mesmo na ausência de atribuições e defesa de valores como o respeito, a integridade, o bem-estar e a prosperidade, isso só ocorre pelo entendimento comum de que são valores morais importantes para os indivíduos e para a sociedade como um todo, e não os atribuir a alguém ou a algum grupo é lhes infligir danos graves.

Este caminho resulta na compreensão de uma exigência política sobre o reconhecimento pessoal e coletivo no que se refere à formação moral do *self*. A tônica deste ponto está assentada na consequência mais imediata dos impedimentos, tanto interiores quanto exteriores, que podem ser infligidos a uma pessoa ou grupo. Faz-se importante observar, portanto, que “a maneira mesma como andamos, nos movemos, gesticulamos e falamos é moldada desde os primeiros momentos por nossa consciência de estar na presença de outros, de nos encontrarmos num espaço público e de que esse espaço pode trazer potencialmente o respeito ou o desprezo, o orgulho ou a vergonha” (TAYLOR, 2001, p. 15)¹². Seguindo por essa via, poderemos averiguar que o espaço público, entendido como o âmbito próprio dos encontros entre diferentes pessoas e

¹⁰ [“they all involve discriminations of right or wrong, better or worse, higher or lower, which are not rendered valid by our own desires, inclinations, or choices, but rather stand independent of these and offer standards by which they can be judged. “]

¹¹ [“Perhaps the most urgent and powerful cluster of demands that we recognize as moral concern the respect for the life, integrity, and well-being, even flourishing, of others. (...) Virtually everyone feels these demands, and they have been and are acknowledged in all human societies. Of course the scope of the demand notoriously varies: earlier societies, and some present ones, restrict the class of beneficiaries to members of the tribe or race and exclude outsiders, who are fair game, or even condemn the evil to a definitive loss of this status.”]

¹² [“The very way we walk, move, gesture, speak is shaped from the earliest moments by our awareness that we appear before others, that we stand in public space, and that this space is potentially one of respect or contempt, of pride or shame.”]

grupos será o campo fértil tanto para a elevação do respeito e da dignidade a patamares invioláveis, como também para o surgimento de violações severas a esses valores.

2. O *self* e o ideal de autenticidade: uma formação moral?

Em *A ética da autenticidade*, Charles Taylor realiza uma reflexão sobre algumas mudanças sociais e culturais próprias da modernidade. Para ele, estamos diante de três mal-estares difundidos e percebidos pela sociedade, de modo geral, durante este período. De acordo com Taylor, o enfraquecimento de horizontes morais, o fortalecimento da razão instrumental e uma certa perda de liberdade correspondem a um sentimento comum, embora nem sempre articulado nos termos apropriados, de que estamos diante de uma estrutura em declínio.

No primeiro caso, há uma divisão interna sobre a questão. Por um lado, compreende-se que na modernidade o espaço garantido para que as pessoas possam determinar seu próprio modo de vida possui uma abertura cada vez maior, em oposição ao que algumas gerações anteriores não dispunham. Entretanto, apesar da crescente sensação de poder de escolha ocorre, em paralelo, um estado de não pertencimento a alguma ordem sólida, seja ela social, cósmica ou divina, pela qual alguém possa se orientar. Isso é o que, em recurso a Weber, Taylor chama de desencantamento do mundo. Isto quer dizer que, anteriormente, “as pessoas eram frequentemente fixadas em um lugar determinado, um papel e posição que lhes era próprio e do qual era quase impensável se desvencilhar. A liberdade moderna emerge através do descrédito de tais ordens” (TAYLOR, 2003, p. 3)¹³.

O segundo mal-estar destacado por Taylor é a primazia da razão instrumental¹⁴. Com isso, o autor indica uma ênfase no cálculo de custo-benefício até mesmo nas esferas mais íntimas das relações humanas. Dado que o desencantamento do mundo permitiu o afastamento das pessoas de uma estrutura rígida e preestabelecida que

¹³ [“People were often locked into a given place, a role and station that was properly theirs and from which it was almost unthinkable to deviate. Modern freedom came about through the discrediting of such orders.”]

¹⁴ O termo “razão instrumental” é chave nas leituras derivadas da Teoria Crítica. No caso de Taylor, entendo que o autor desenvolve suas próprias reflexões sobre o tema, sem recorrer, portanto, ao que é basilar à Escola de Frankfurt. Taylor, ao que parece, não está efetivamente preocupado em desenvolver alguma resposta ou caminho possível para a superação de problemas que possam advir de suas análises, assim, não tão preocupado em elaborar uma *práxis* aliada à teoria, como parecem fazer os frankfurtianos. O sentido da reflexão de Taylor é fazer um diagnóstico da modernidade e não de intervenção.

deveriam seguir ou a ela se adequar, o tom crescente que se observa é a busca de eficiência máxima em suas decisões mais particulares. Neste sentido, a preocupação é a de que “uma vez que as criaturas que nos cercam perdem o significado atribuído de acordo com seu lugar na cadeia dos seres, elas estão desimpedidas de serem tratadas como matéria bruta ou instrumentos para nossos projetos” (TAYLOR, 2003, p. 5)¹⁵. Desde as relações interpessoais, passando pela economia e meio ambiente, a questão aqui posta é a da instrumentalização das pessoas como recursos a serem gastos diante de uma pretensa maximização e otimização produtiva.

No âmbito político, o terceiro mal-estar se manifesta como um efeito dos outros dois mencionados anteriormente. O encerramento do indivíduo em si mesmo o afasta da compreensão da importância de participar das deliberações que envolvem as decisões políticas da sociedade na qual vive. Centrando-se em si mesmo, e desde que suas necessidades básicas sejam atendidas sem perturbações ao seu estilo próprio de vida, ele considera que as decisões políticas podem ser delegadas para técnicos e representantes políticos. A consequência primária deste tipo de pensamento é o esvaziamento do espaço público e da organização política em seus níveis mais elementares. Mencionando Tocqueville, Taylor diz que a expressão máxima desse mal-estar é a construção de governos tutelares e paternalistas. Eles contribuem para a origem de uma espécie de *despotismo suave*, um governo que embora transmita uma imagem de normalidade democrática, por outro lado a suprime, de modo velado, no uso dos próprios elementos democráticos sob distorção. A liberdade da qual se trata aqui, a saber, a liberdade política que permite a efetivação do exercício da cidadania, estaria em xeque diante da constante renovação do controle tutelar através da própria democracia e seus dispositivos eleitorais, por exemplo (TAYLOR, 2003, p.9-10)¹⁶.

Pode-se dizer que a reflexão sobre o conceito de liberdade, em Taylor, é feita com a entrada do autor em um debate travado em torno de duas concepções que se tornaram clássicas a partir de Isaiah Berlin (1969), a saber, as ideias de liberdade negativa e de liberdade positiva. Em termos gerais, o que está posto é o modo pelo qual uma sociedade encara a disposição da liberdade política e da liberdade individual em seu interi-

¹⁵ [“once the creatures that surround us lose the significance that accrued to their place in the chain of being, they are open to being treated as raw materials or instruments for our projects.”]

¹⁶No último capítulo, buscarei mostrar que hoje não é profícuo para nenhum governo que se pretenda autoritário implantar uma ditadura como as do século XX. Para eles, é mais produtivo manter uma fachada democrática, até mesmo com eleições, mas implantar seus projetos políticos de exceção de forma mais diluída e no interior das instituições, de modo que conflitos internos ao estado democrático justifiquem cada vez mais implementações de violência, de força e de autoritarismo.

or. Grosso modo, essas duas distintas perspectivas sobre o conceito de liberdade se distanciam ao passo em que sua vertente negativa é definida exclusivamente pela independência dos indivíduos frente a interferências governamentais, de associações, grupos ou outras pessoas; e em contrapartida, entende-se a concepção positiva sob o fundamento comum e coletivo acerca das diretrizes que determinada sociedade almeja seguir coletivamente para o autogoverno, além do governo do indivíduo sobre si mesmo.

Para usar uma das expressões de Taylor, os *horizontes de sentido* sobre essas duas visões comuns geralmente estão desarticulados. Com isso, formas distorcidas e caricaturais são pintadas sobre elas e ganham força nos extremos interpretativos, tanto por seus defensores quanto por aqueles que as objetam. Por um lado, costuma-se associar o ramo positivo com um certo controle coercitivo. A expressão de Rousseau sobre “forçar os homens a serem livres” proferida no *Contrato Social*, é para seus opositores o exemplo fiel dos riscos potenciais deste tipo de liberdade – assim como o perigo associado a Marx pela defesa da coerção como algo necessário pelo bem comum na abolição das classes sociais. Essa visão é caricata, em certo sentido, por ignorar sobretudo as teorias republicanas que discutem a participação dos cidadãos na construção de objetivos comuns e compartilhados entre si, além da compreensão de que tais atividades possuem um valor intrínseco a elas e não podem, portanto, serem relegadas a alguma tendência à razão instrumental (TAYLOR, 1985, p.212).

Por outro lado, a vertente negativa não escapa dos argumentos tendenciosos e de figuras retóricas criadas apenas com a intenção de reforçar seus pontos de vista. Ao se remeterem a Hobbes e Bentham, diz Taylor, tais intérpretes desta tendência negativa afirmam que a liberdade se dá pela simples ausência de impedimentos legais e de obstáculos físicos sobre suas aspirações. Os adeptos deste segmento deixam passar ao largo um dos principais movimentos atribuídos por Taylor à modernidade, isto é, a conquista, ou a descoberta, pós-romântica da autorrealização e do sentido de que cada pessoa pode perseguir seu sentido original de ser (TAYLOR, 1985, p. 212).

Sobre este ponto, eu gostaria de me ater um pouco, tendo em vista que a crítica de Taylor sobre esta expressão negativa da liberdade se dará por ignorar também os obstáculos internos ao indivíduo. Concordo com Taylor neste confronto e suspeito que este é um ponto importante para a compreensão da relevância e urgência do debate sobre a política do reconhecimento, tendo em vista que o indivíduo ou o grupo que não adquire o reconhecimento correto de sua identidade e de seu *self* estaria impossibilitado de atuar no espaço público da sociedade em que vivesse, pois os outros agentes que atuam nesse

espaço não atestariam sua relevância em exercer sua liberdade política. Nesse sentido, restaria apenas um olhar para dentro de si mesmo, por parte desse indivíduo que recebe o menosprezo de seus concidadãos.

Se quisermos enriquecer a perspectiva da liberdade negativa, e ao que me parece é um dos propósitos de Taylor ao entrar neste debate, devemos ter em conta que os obstáculos e imposições internas a nosso *self* podem ser tão ou mais limitadores de nossa liberdade quanto limites físicos externos. Recuperar o sentido da teoria negativa de liberdade, eu diria, é algo muito importante para Taylor, ao ponto de, arrisco dizer, não haver realmente uma liberdade política em seu pensamento sem a compreensão correta do papel sobre nossas ações e o pano de fundo da qual elas partem para o espaço público e para nossa própria formação enquanto *selves*.

Distanciando-se de Berlin, que delimita os contornos da perspectiva negativa de liberdade apenas sobre a não interferência externa, e sua forma contrária, a liberdade positiva, sobre o governo coletivo dos indivíduos e do governo do indivíduo sobre si mesmo, Taylor assume em sua reflexão um sentido de exercício e um sentido de oportunidade para o exame das duas liberdades em questão. Neste primeiro sentido, o pensador canadense argumenta que no que diz respeito ao conceito de liberdade positiva, devemos nos atentar para o modo como esta é realizada apenas pelo fator de ser algo exercido, praticado. Enquanto isso, a liberdade negativa, voltada apenas para a ideia do que é possível ser feito diante dos obstáculos externos ao indivíduo, se limita pelo sentido de oportunidade, isto é, torna-se uma liberdade dependente do que é permitido e do que não é permitido ser feito. Este é o problema com a liberdade negativa do qual parte o questionamento de Taylor. Ou seja, a liberdade negativa, como costuma ser entendida, se resume à não compreensão de que há a necessidade de um certo grau de exercício, de atividade própria dos indivíduos para eles mesmo se realizarem enquanto seres humanos. No entendimento dele, isto ocorre por conta de uma simplificação da questão ou mesmo por uma falta de disposição no que diz respeito ao entrave conceitual sobre o “exercício” e a “oportunidade”.

Para o autor, o debate conceitual assume um aspecto binário por parte de seus intérpretes¹⁷, eles negam travar uma dinâmica própria do enfrentamento destas compreensões para afastarem visões equivocadas ou limitadoras por parte destes conceitos. Ao contrário disso, a perspectiva de Taylor evoca a necessidade de um confronto de pers-

¹⁷ Para uma crítica ao modo binário de se compreender os entendimentos sobre o conceito de liberdade, ver MacCALLUM (1967).

pectivas rumo a uma compreensão conceitual mais adequada. Assim, “lutar, por exemplo, por uma visão de autorrealização individual contra várias noções de autorrealização coletiva, de uma nação ou de uma classe”, faz parte do bojo conceitual no qual a ideia de exercício pode assumir um novo enfoque. Porém, ele observa, “parece mais fácil e seguro eliminar todas as bobagens no início, declarando que todas as visões de autorrealização são puras metafísicas”. Assim, a redução conceitual implicada pela não disposição em buscar por um sentido mais robusto dos conceitos limita-se à perspectiva de que “a liberdade deve ser definida com firmeza como a ausência de obstáculos externos” (TAYLOR, 1985, p. 214)¹⁸. Nas palavras de Taylor, portanto,

(...) os obstáculos podem ser internos ou externos. E deve ser assim, pois as capacidades relevantes para a liberdade devem envolver alguma autoconsciência, autocompreensão, discriminação moral e autocontrole, caso contrário, seu exercício não poderia equivaler à liberdade no sentido de autodireção; e sendo assim, podemos deixar de ser livres porque essas condições internas não são realizadas. Mas onde isso acontece, onde, por exemplo, estamos muito enganados, ou falhamos totalmente em discriminar adequadamente os fins que buscamos, ou perdemos o autocontrole, podemos facilmente estar fazendo o que queremos no sentido do que podemos identificar como nossos desejos, sem ser livre; na verdade, podemos consolidar ainda mais nossa falta de liberdade (TAYLOR, 1985, p. 215)¹⁹.

Neste sentido, não só os obstáculos e imposições externas são levados em conta, talvez ainda mais, as questões internas ao indivíduo como seus projetos e desejos, entre outros aspectos de sua interioridade, podem ser paralisados pelo medo e pela falta de confiança (TAYLOR, 1985, p.212). E para lançar uma nova perspectiva sobre o tema, o conceito de exercício, de atividade visto na liberdade positiva, contribui para que a sua correlata negativa possa ser enriquecida. A tensão entre estas duas perspectivas, negativa e positiva, deve ser tomada com cuidado. Não é o caso de um abandono completo da ideia de liberdade positiva diante dos riscos de controle coletivo que ela poderia inflar. Outrossim, a defesa que se pode averiguar na reflexão de Taylor é a de que os supostos

¹⁸ [“(...) rather than engaging the enemy on the open terrain of exercise-concepts, where one will have to fight to discriminate the good from the bad among such concepts; fight, for instance, for a view of individual self-realization against various notions of collective self-realization, of a nation, or a class. It seems easier and safer to cut all the nonsense off at the start by declaring all self-realization views to be metaphysical hog-wash. Freedom should just be toughmindedly defined as the absence of external obstacles.”]

¹⁹ [“(...) the obstacles can be internal as well as external. And this must be so, for the capacities relevant to freedom must involve some self-awareness, selfunderstanding, moral discrimination and self-control, otherwise their exercise could not amount to freedom in the sense of self-direction; and this being so, we can fail to be free because these internal conditions are not realized. But where this happens, where, for example, we are quite selfdeceived, or utterly fail to discriminate properly the ends we seek, or have lost self-control, we can quite easily be doing what we want in the sense of what we can identify as our wants, without being free; indeed, we can be further entrenching our unfreedom.”]

riscos que caminham ao lado desta perspectiva não podem ser a razão para justificar um conceito de liberdade negativa limitado ao senso de oportunidade daquilo que o agente pode ou não pode fazer (TAYLOR, 1985, p.229).

Podemos assumir que a liberdade negativa, nos termos clássicos, afigura-se como uma preocupação, na visão tayloriana, tendo como paradigma a autenticidade. Este é um problema, pois se considerarmos a autorrealização dependente daquilo que nos é permitido fazer, então simplesmente não é possível conceber que o *self* possa florescer em suas multifaces. Neste sentido, quando colocamos lado a lado questões como a da liberdade negativa em seu sentido clássico e a da autenticidade, nos parece pouco provável que uma realização plena e fiel a si mesma pelo indivíduo possa ser levada a cabo. Se não posso me dispor livremente dos artificios e recursos que julgo caros ao meu desenvolvimento, e então apenas transito pelo sentido orientador daquilo pelo qual tenho a oportunidade de conhecer e de tornar algo *meu*, seria até mesmo ingênuo acreditar que a formação do *self* poderia se dar sem alguma atividade no sentido positivo. Por isso, Taylor dirá que

[n]ão podemos dizer que alguém é livre, do ponto de vista da autorrealização, se ele é totalmente irrealizado, se, por exemplo, ele está totalmente inconsciente de seu potencial, se realizá-lo nunca surgiu como uma questão para ele, ou se ele está paralisado pelo medo de romper com alguma norma que internalizou, mas que não o reflete autenticamente. Dentro desse esquema conceitual, algum grau de exercício é necessário para que um homem se pense como livre. Ou se quisermos pensar nas barreiras internas à liberdade como obstáculos de mesma importância em relação às externas, então estar em posição de exercer a liberdade, ter a oportunidade, envolve remover as barreiras internas; e isso não é possível sem ter, até certo ponto, realizado a mim mesmo. De modo que, com a liberdade da autorrealização, ter a oportunidade de ser livre exige que eu já esteja exercendo a liberdade. Um puro conceito de oportunidade é impossível aqui (TAYLOR, 1985, p.213-214)²⁰.

O exercício que falta à liberdade negativa, em seu sentido de requerer apenas a oportunidade de ação, é o da avaliação sobre o que de fato é importante para nossa formação enquanto *self*. Nesta altura de sua reflexão, Taylor ainda não conceitua com rigor

²⁰ [“We cannot say that someone is free, on a self-realization view, if he is totally unrealized, if for instance he is totally unaware of his potential, if fulfilling it has never even arisen as a question for him, or if he is paralysed by the fear of breaking with some norm which he has internalized but which does not authentically reflect him. Within this conceptual scheme, some degree of exercise is necessary for a man to be thought free. Or if we want to think of the internal bars to freedom as obstacles on all fours with the external ones, then being in a position to exercise freedom, having the opportunity, involves removing the internal barriers; and this is not possible without having to some extent realized myself. So that with the freedom of self-realization, having the opportunity to be free requires that I already be exercising freedom. A pure opportunity-concept is impossible here.”.]

tal atividade valendo-se do termo “avaliações fortes”, isto é, uma distinção qualitativa sobre bens moralmente mais elevados do que outros, porém podemos ver aqui o sentido forte que o autor emprega ao ato de julgar e avaliar o que de fato desejamos. Uma visão simplista da liberdade negativa enquanto simples oportunidade não abrange a compreensão de que para além de obstáculos externos, físicos ou legais, existem aqueles de ordem interna que influem e podem obscurecer nossas decisões se mal compreendidos. Por isso, se negada a dimensão interna na qual esses obstáculos também podem surgir, não há espaço para falarmos em liberdade de fato, pois podemos nos enganar sobre o que realmente queremos, se temos nosso conjunto interno de sentidos desorientados.

Retornando ao escopo dos três mal-estares indicados por Taylor, podemos sugerir que eles possuem uma condição que permite a sustentação de um pelo outro. Daí a dificuldade em tratá-los em separado. Embora isso seja verdade e em diversos momentos o autor os relacione indistintamente, é possível, também, apontar algumas características marcantes que derivam das posições críticas iniciais sobre a modernidade. É por esse caminho que Taylor compreende o relativismo suave como um fruto da posição moral extrema do individualismo. Ele surge enquanto perversão da conquista do indivíduo na modernidade, de não obrigação ou sujeição às hierarquias sociais ou cósmicas: “Em outras palavras, o lado sombrio do individualismo é o centrar-se em si mesmo, que tanto nivela quanto limita nossa vida, tornando-a empobrecida em significado, e menos preocupada com os outros ou com a sociedade” (TAYLOR, 2003, p. 4)²¹.

A combinação desses elementos origina o que Taylor chama de individualismo da autorrealização, pois “o relativismo é em si uma ramificação de uma forma de individualismo, cujo princípio é algo assim: todo mundo tem o direito de desenvolver a própria maneira de viver, fundamentada no próprio sentido do que é realmente importante ou de valor (2003, p. 14)”²². Essa perspectiva é o que poderíamos chamar de uma visão caricata do que Taylor defende frente a críticas mais severas deste ideal. Para o autor, a autenticidade, enquanto traço próprio da modernidade, deve ser compreendida de outro ângulo, daquele que reforça a potencialidade de construção fiel e original de mim mesmo:

²¹ [“In other words, the dark side of individualism is a centring on the self, which both flattens and narrows our lives, makes them poorer in meaning, and less concerned with others or society.”]

²² [“the relativism was itself an offshoot of a form of individualism, whose principle is something like this: everyone has a right to develop their own form of life, grounded on their own sense of what is really important or of value.”]

Ser verdadeiro comigo mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade, e isso é algo que só eu posso articular e descobrir. Ao articular isso eu também me defino. Estou realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Essa é a compreensão por trás do ideal moderno de autenticidade, e dos objetivos de autorrealização e autossatisfação nos quais são usualmente expressos. Esse é o pano de fundo que confere força moral à cultura da autenticidade, incluindo suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais (TAYLOR, 2003, p. 29)²³.

No entendimento de Taylor, portanto, é necessário fazer uma separação entre o individualismo que leva as pessoas a voltarem-se exclusivamente para si mesmas e a autorrealização enraizada em um terreno relativista (ainda que *suave*), por um lado, e o ideal de ser autêntico, por outro. Neste sentido, o autor considera relevante, e notadamente um traço distintivo da modernidade, o ideal moral de ser fiel a si mesmo. Ora, ter em mente tal distinção é observar que Taylor não se opõe à ideia de que devemos buscar aquilo que, de certo modo, irá nos constituir e nos fazer um *self* com atributos próprios e *originais*. Na verdade, a oposição que se faz é a de que esse ideal de autenticidade descambe em uma cultura da autenticidade na qual as pessoas se sintam *convocadas* a fazerem sacrifícios pessoais que supostamente lhes garantirão uma vida plena de fato (TAYLOR, 2003, p. 15-16), embora, na verdade, tal postura proporcione uma experiência de vida empobrecida em significado e valor, por desconsiderar a relevância dos laços construídos em relacionamentos interpessoais ao ponto de fazerem deles apenas um modo de atingirem objetivos profissionais. Por essa razão, os laços pessoais, como aqueles construídos em relações de amizade, podem ser eclipsados e tender ao rompimento no primeiro sinal em que forem entendidos como obstáculos ao florescimento individual. Além de esmorecer as relações que se dão propriamente em um âmbito íntimo, essa desviante do ideal de autenticidade também se torna problemática para o espaço público, uma vez que ele se transforma apenas em um local de transição, isto é, um meio pelo qual as pessoas transitam sem o cultivo de uma interação verdadeira e concidadã que possa gerar um sentimento de pertencimento em relação aquilo que é público.

Nosso deslocamento dentro desses horizontes morais nos permite percorrer questões importantes que definem a nós próprios como agentes humanos. Essas

²³ [“Being true to myself means being true to my own originality, and that is something only I can articulate and discover. In articulating it, I am also defining myself. I am realizing a potentiality that is properly my own. This is the background understanding to the modern ideal of authenticity, and to the goals of self-fulfilment or self-realization in which it is usually couched. This is the background that gives moral force to the culture of authenticity, including its most degraded, absurd, or trivialized forms”].

configurações morais podem ser articuladas desde concepções espirituais ou políticas – configurações morais são elementos que podem contribuir com a formação de nossa identidade. Podemos assumir que falar em uma identidade é dar conta de uma série de elementos formadores em uma composição complexa e multifacetada do que significa *ser eu mesmo*: “Saber quem se é equivale a estar orientado no espaço moral, um espaço em que surgem questões acerca do que é bom ou ruim, do que vale e do que não vale a pena fazer, do que tem sentido e importância para você e do que é trivial e secundário” (TAYLOR, 2001, p. 28)²⁴. A ausência deste cenário descrito pode acarretar o que comumente denominamos “crise de identidade”, ou seja,

(...) uma forma aguda de desorientação que as pessoas costumam exprimir em termo de não saber quem são, mas que pode também ser vista como uma incerteza radical acerca da posição em que se colocam. Falta-lhes uma estrutura ou horizonte em que as coisas possam assumir uma significação estável e algumas possibilidades de vida possam ser vistas como boas ou significativas e outras, ruins ou triviais. O significado de todas essas possibilidades fica impreciso, instável ou indeterminado. Trata-se de uma experiência dolorosa e assustadora (TAYLOR, 2001, p. 27-28)²⁵.

De acordo com Taylor, “tornamo-nos agentes humanos completos, capazes de entender nós mesmos e, portanto, de definir uma identidade através de nossa aquisição de linguagens humanas ricas de expressão” (2003, p. 33)²⁶. Com isso em mente, o que precisamos reter é a compreensão de que as diversas linguagens das quais dispomos, isto é, todas as expressões, para além do discurso, que nos permitem externar nossos sentimentos, ideias, frustrações e projetos são linguagens dialógicas. Entender que nos tornamos agentes humanos completos e complexos é compreender que

ninguém adquire as linguagens necessárias para a autodefinição por si mesmo. Somos apresentados a elas através das trocas com outros que importam para nós – o que George Herbert Mead chamou de “outros significativos”. A gênese da mente humana, neste sentido, não é

²⁴ [“To know who you are is to be oriented in moral space, a space in which questions arise about what is good or bad, what is worth doing and what not, what has meaning and importance for you and what is trivial and secondary.”]

²⁵ [“an acute form of disorientation, which people often express in terms of not knowing who they are, but which can also be seen as a radical uncertainty of where they stand. They lack a frame or horizon within which things can take on a stable significance, within which some life possibilities can be seen as good or meaningful, others as bad or trivial. The meaning of all these possibilities is unfixed, labile, or undetermined. This is a painful and frightening experience.”]

²⁶ [“We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining an identity, through our acquisition of rich human languages of expression.”]

“monológica”, não é alguma coisa que cada um conquiste por conta própria, mas dialógica (TAYLOR, 2003, p. 33)²⁷.

Outro aspecto digno de nota, e que não se dissocia do sentido dialógico de nossa formação enquanto agentes humanos, é o fator de continuidade do diálogo travado entre os interlocutores. Isto quer dizer que embora possa se firmar um ponto de origem para o início do diálogo e do compartilhamento de experiências ante as várias formas de expressões de linguagem, não é, de outro modo, possível definir um ponto claro do encerramento deste diálogo sobre questões realmente importantes e significativas para nós. A continuidade dele não endossa nenhuma necessidade de concordância entre as partes envolvidas. Pelo contrário, diante de questões significativas, esse diálogo permanente proporciona o confronto de perspectivas e não uma simples aceitação passiva de pontos de vistas ou opiniões formadoras oriundas daqueles outros significantes. Por isso, nossa identidade é, então, definida “sempre em diálogo, por vezes em conflito contra as identidades que nossos outros significativos querem reconhecer em nós. E mesmo quando superamos alguns dos últimos – nossos pais, por exemplo – e eles partem de nossa vida, a conversa com eles continua em nós pelo tempo que vivemos” (TAYLOR, 2003, p. 33)²⁸.

Por outro lado, alguns opositores dessa concepção de teor dialógico podem argumentar em seu desfavor realçando uma ideia destorcida de autenticidade. O argumento contrário, que eles tecem, destaca-se por reforçar a ideia de autossuficiência e da formação monológica. Dizem eles que devemos perseguir uma formação autônoma, independente daqueles que – para seguir o exemplo em relação aos pais de alguém – cuidaram de nós desde cedo. Em síntese, o argumento diz que devemos lutar por nossa própria definição e nos libertar daqueles que nos influenciaram desde o começo de nossas vidas, e pelos quais temos alguma dependência que nos limite (TAYLOR, 2003, p. 34).

Podemos perceber que este tipo de argumento tende ao reforço de uma desviante do ideal de autenticidade. Nesse caso, mesmo com a intenção de uma formação autêntica, original e que seja fiel a si mesmo, os adeptos dela ignoram o diálogo de

²⁷ [“No one acquires the languages needed for self definition on their own. We are introduced to them through exchanges with others who matter to us what George Herbert Mead called "significant others." The genesis of the human mind is in this sense not "monological," not something each accomplishes on his or her own, but dialogical.”]

²⁸ [“in dialogue with, sometimes in struggle against, the identities our significant others want to recognize in us. And even when we outgrow some of the latter – our parents, for instance - and they disappear from our lives, the conversation with them continues within us as long as we live.”]

formação com os outros significantes. Seria possível, então, pensar que no distanciamento de algumas relações ou no recolhimento introspectivo, ainda sim eu poderia me formar verdadeiramente. Mas, para Taylor, isso não é uma possibilidade pautável:

Este é um jeito de entender o impulso por trás da vida do eremita ou, para tomar um exemplo mais familiar à nossa cultura, do artista solitário. No entanto, por outra perspectiva, podemos ver isso como o almejar de determinado tipo de dialogicidade. No caso do eremita, o interlocutor é Deus. No caso do artista solitário, a obra em si é endereçada a uma audiência futura, talvez ainda a ser criada pela própria obra (TAYLOR, 2003, p. 34-35)²⁹.

Os adeptos desse argumento não consideram a formação de sua identidade como algo em movimento. Caso o fizessem, de modo sério, compreenderiam que mesmo em atitude de negação de certas relações, sua identidade ainda seria formada pelo diálogo contrastante com elas. Por isso, entendemos identidade aqui como “o pano de fundo contra o qual nossos gostos e desejos, opiniões e aspirações fazem sentido” (TAYLOR, 2003, p. 34)³⁰. Embora essa seja uma definição importante, é digno de cautela compreender que não se trata de uma conjunção de gostos, opiniões e aspirações encerradas em um puro subjetivismo.

Sustentar uma posição subjetivista a respeito da formação da identidade e do ideal de autenticidade seria enganador, pois seu elemento de fundação é a mera escolha. Assim como nos argumentos relativistas, o viés subjetivo da escolha é evocado na tentativa de conceder um falso valor ao simples ato de *decidir*. Essa atribuição de valor ao ato da escolha ignora que algumas coisas possuem um valor moral e de significado maiores do que outras. Isto é, minha originalidade não está apenas vinculada ao fato de eu poder escolher, mas sim, é determinada em razão *do que* escolho e do que me faz possuir qualidades e caracteres reconhecíveis por meus pares como algo próprio e de valor: “Definir-me significa encontrar o que é significativo na minha diferença dos outros” (TAYLOR, 2003, p. 35)³¹. Para que essa escolha, então, não recaia em subjetivismo ou relativismo, nossas decisões significativas só possuem esse teor por fazerem correspondência a horizontes de significados.

²⁹ [“This is one way of understanding the impulse behind the life of the hermit, or to take a case more familiar to our culture, the solitary artist. But from another perspective, we might see even this as aspiring to a certain kind of dialogicity. In the case of the hermit, the interlocutor is God. In the case of the solitary artist, the work itself is addressed to a future audience, perhaps still to be created by the work itself.”]

³⁰ [“the background against which our tastes and desires and opinions and aspirations make sense.”]

³¹ [“Defining myself means finding what is significant in my difference from others”]

Apenas se existo em um mundo no qual a história, ou as demandas da natureza, ou as necessidades de meus companheiros seres humanos, ou os deveres da cidadania, ou o chamado de Deus, ou alguma outra coisa dessa ordem *importa* crucialmente, eu posso definir uma identidade para mim que não é trivial. A autenticidade não é a inimiga das demandas que emanam além do *self*; ela supõe tais demandas (TAYLOR, 2003, p. 40-41)³².

Como vimos, quando se trata de pensar aquilo que nos define enquanto indivíduos originais e diferentes em relação aos outros que nos cercam, devemos ter em mente que não se está falando de escolhas triviais ou da atividade de escolher por si mesma. Outrossim, o que está em jogo são as questões morais significativas e realmente importantes para a definição de um ser humano que possua uma vida rica em sentido. Neste caso, estamos falando dos horizontes morais com os quais podemos contrastar e valorar nossas escolhas, é neste sentido que articulamos as decisões e escolhas significativas e damos a elas um sentido forte através do diálogo que é travado ao longo de nossa vida.

Para Taylor, o ideal de autenticidade, como estamos vendo, possui contradições inerentes a ele que podem dar origem aos seus modos de interpretação equivocados ou desviantes. Tais modos distorcidos da autenticidade são centrados na autorrealização. Os aderentes destas vertentes o fazem, conscientemente ou inconscientemente, a partir do momento em que negligenciam o valor dialógico que há na articulação de suas escolhas pessoais diante de horizontes de significado. Eles então “tendem a ver a realização apenas como do *self*, negligenciando ou deslegitimando as demandas que vêm de fora de nossos próprios desejos ou aspirações, sejam elas da história, tradição, sociedade, natureza ou Deus; elas fomentam, em outras palavras, um antropocentrismo radical” (TAYLOR, 2003, p. 58)³³.

Podemos observar que é uma característica notadamente explícita da cultura da autenticidade o valor da autorrealização e da autodefinição. O problema aqui, de acordo com Taylor, seria derivado de uma perspectiva artística desenvolvida na modernidade

³² [“Only if I exist in a world in which history, or the demands of nature, or the needs of my fellow human beings, or the duties of citizenship, or the call of God, or something else of this order *matters* crucially, can I define an identity for myself that is not trivial. Authenticity is not the enemy of demands that emanate from beyond the self; it supposes such demands.”]

³³ [“And they tend to see fulfilment as just of the self, neglecting or delegitimizing the demands that come from beyond our own desires or aspirations, be they from history, tradition, society, nature, or God; they foster, in other words, a radical anthropocentrism.”]

segundo a qual o próprio indivíduo poderia ser um artista de si mesmo³⁴. Assim, tal desenvolvimento trouxe uma visada estética sobre a própria vida fazendo dela sua obra de arte a ser esculpida. Indo mais além do que isso, o autor traça um caminho até pensadores “pós-modernos” como Derrida e Foucault, que teriam bebido da fonte nietzschiana de estetização da vida e contribuído para o ideal de que se deve buscar a todo custo se livrar das determinações impostas pela sociedade e que limitam o pleno florescer de um *self* original e fiel a si mesmo (TAYLOR, 2003, p. 60 e seguintes). Embora seja uma discussão ainda frutífera, o objetivo aqui é apenas o de mostrar que os modos desviantes do ideal de autenticidade se desvinculam de orientações relacionais a horizontes significativos: “Pois a noção de autodeterminação da liberdade, empurrada até seus limites, não reconhece quaisquer fronteiras, nada dado que eu *tenha* de respeitar em meu exercício de autodeterminação da escolha” (TAYLOR, 2003, p. 68)³⁵. Neste sentido, “a autodeterminação da liberdade é em parte a solução-problema da cultura da autenticidade, enquanto ao mesmo tempo, sua perdição”, pois ela “configura um ciclo vicioso que nos dirige a um ponto em que nosso maior valor restante é a escolha por si mesma” (TAYLOR, 2003, p. 69)³⁶.

Mesmo diante de riscos explícitos ao ideal de autenticidade, concordo com Taylor no sentido de o que está posto, realmente, é a necessidade de se lutar pela captura do significado correto deste ideal:

O que deveríamos fazer é lutar pelo significado de autenticidade e, do ponto de vista desenvolvido aqui, tentar persuadir as pessoas de que a autorrealização, muito longe de excluir relacionamentos incondicionais e exigências morais além do *self*, na verdade as requer em alguma forma. A luta não deveria ser *pela* autenticidade, contra ou

³⁴Em *On Liberty*, Stuart Mill nos oferece uma interpretação germinal de um ideal moral formativo oriundo de nossas escolhas, depois endossado pelo liberalismo político, para justificar a determinação individual sobre qualquer concepção de boa vida pré-estabelecida. Neste quadro geral, portanto, “as faculdades humanas de percepção, julgamento, sentimento discriminativo, atividade mental e até mesmo preferência moral são exercidas apenas ao fazer uma escolha” (2003, p.123). Ainda irei me ocupar acerca do crescente debate sobre as tensões da filosofia política que envolvem e problematizam o que é uma boa vida. Para o momento, quero apenas reforçar o argumento da relevância crescente que a busca por originalidade atingiu na modernidade. Novamente recorrendo a Stuart Mill, pode-se observar o entendimento de que “a natureza humana não é uma máquina a ser construída a partir de um modelo, e posta a fazer exatamente o trabalho prescrito para ela, mas uma árvore, que precisa crescer e se desenvolver em todos os lados, de acordo com a tendência das forças internas que a fazem uma coisa viva” (2003, p.124). O risco iminente ao não cultivo do florescimento desta árvore culmina em uma má formação mental, moral e estética, além de comprometer a própria felicidade dos indivíduos (2003, p.132).

³⁵ [“Because the notion of self-determining freedom, pushed to its limit, doesn't recognize any boundaries, anything given that I have to respect in my exercise of self-determining choice.”]

³⁶ [“Self-determining freedom is in part the default solution of the culture of authenticity, while at the same time it is its bane”; “This sets up a vicious circle that heads us towards a point where our major remaining value is choice itself.”]

a favor, mas *sobre* ela, definindo seu significado correto. Deveríamos tentar elevar a cultura novamente, mais próxima de seu ideal motivador (TAYLOR, 2003, p. 72-73)³⁷.

Nota-se que Taylor emprega um tom cauteloso, no sentido de manter um certo distanciamento de qualquer posição extremada, seja pela motivação de um abandono completo do ideal de autenticidade, ou por sua defesa irrestrita. Esse posicionamento do autor me soa bastante coerente dentro do bojo de suas reflexões. Taylor é um defensor do confronto de perspectivas, de horizontes de significado, no sentido de uma busca por aquilo que de fato seja desejável a uma sociedade cultivar:

Se o melhor nunca pode ser definitivamente garantido, então nem o declínio nem a trivialidade são inevitáveis. A natureza de uma sociedade livre é de que sempre será o lócus de uma luta entre formas mais elevadas e mais baixas de liberdade. Nenhum lado pode abolir o outro, mas o limite pode ser deslocado, nunca de maneira definitiva, mas, pelo menos, para algumas pessoas por algum tempo, de um jeito ou de outro. Através de ações sociais, mudança política e da conquista de corações e mentes, as formas melhores podem ganhar terreno, ao menos por um tempo (TAYLOR, 2003, p. 78)³⁸.

Os riscos de distorções conceituais e de prática acontecerem, como nos casos desviantes da autenticidade, são reais, mas não é por isso que se deve admitir qualquer tipo de inércia ou de silenciamento nesse debate. Pelo contrário, pela afirmação de que nada está realmente posto e acabado no confronto de posições sobre o que é uma boa vida para a sociedade e seus cidadãos, a luta por ideais morais mais elevados e confrontados sob avaliações realmente articuladas deve ser promovida na busca por *sentido*.

Taylor persegue a tese de que o agir humano está voltado para a busca de sentido, isto é, para aquilo que pode atribuir um significado forte à nossa vida. Logo, as configurações morais são inescapáveis. Caso alguém abra mão delas – supondo que seja algo possível –, estaria no próprio limite do que é ser humano: “O que afirmo é que viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir

³⁷ [“What we ought to be doing is fighting over the meaning of authenticity, and from the standpoint developed here, we ought to be trying to persuade people that self-fulfilment, so far from excluding unconditional relationships and moral demands beyond the self, actually requires these in some form. The struggle ought not to be *over* authenticity, for or against, but *about* it, defining its proper meaning. We ought to be trying to lift the culture back up, closer to its motivating ideal.”]

³⁸ [“If the best can never be definitively guaranteed, then nor are decline and triviality inevitable. The nature of a free society is that it will always be the locus of a struggle between higher and lower forms of freedom. Neither side can abolish the other, but the line can be moved, never definitively but at least for some people for some time, one way or the other. Through social action, political change, and winning hearts and minds, the better forms can gain ground, at least for a while.”]

humano, que sair desses limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como a pessoa humana integral, isto é, intacta” (TAYLOR, 2001, p. 27)³⁹. Daí a oposição do autor a posições naturalistas sobre questões morais, uma vez que elas não levam em conta que nossas configurações morais são mutáveis e articuladas em horizontes de sentido. Ou seja, sustentar uma posição naturalista sobre a moral se caracteriza pela ausência da junção de elementos históricos e sociais, entre outros fatores que compõe nossas escolhas enquanto um *self* com dimensões variadas, atribuindo um fator contingente a elas no sentido de que como nos portamos em determinada situação de escolha moral pode ser realizada de uma maneira ou de outra, a depender da nossa capacidade de articulação sobre o que compõe uma vida rica em sentido estar bem orientada. Por isso o confronto com o viés naturalista sobre tal assunto, uma vez que sob seu olhar nossas escolhas independem daquelas configurações existirem. Para Taylor, portanto,

[a]rticular uma configuração é explicar o que dá sentido a nossas respostas morais. Isto é, quando tentamos explicar o que pressupomos ao julgar que dada forma de vida vale de fato a pena, quando colocamos nossa dignidade numa certa realização ou posição ou quando definimos de dada maneira nossas obrigações morais, vemos articulando, *inter alia*, o que tenho denominado “configurações” (2001, p. 26)⁴⁰.

De modo inseparável da compreensão do que é uma configuração moral, está a questão da identidade. Elas se articulam, pois posso responder à questão “quem sou eu?” apenas se me detenho no exame de discriminar qualitativamente quais são as coisas, compromissos e horizontes morais dos quais não posso me desvincular. É nesse sentido que

[s]aber quem sou é uma espécie de saber em que posição me coloco. Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos,

³⁹ [“Rather the claim is that living within such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood.”]

⁴⁰ [“To articulate a framework is to explicate what makes sense of our moral responses. That is, when we try to spell out what it is what we presuppose when we judge that a certain form of life is truly worthwhile, or place our dignity in a certain achievement or status, or define our moral obligations in a certain manner, we find ourselves articulating *inter alia* what I have been calling here “frameworks”.”]

trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição (TAYLOR, 2001, p. 27)⁴¹.

Quando se pergunta pelo *quem*, estamos inserindo alguém em determinado contexto ou situação. De acordo com Taylor, nesse sentido, “A pergunta ‘Quem?’ é feita a fim de situar alguém como um interlocutor potencial numa sociedade de interlocutores” (2001, p. 29)⁴². Podemos enriquecer o valor da pergunta pelo *quem* quando nos perguntamos, diante de alguma experiência extrema, “quem somos?” em relação àquilo ou, até mesmo em um contexto político, social, *quem* são sujeitos portadores de direitos e deveres. Em ambos os casos, “seres de quem se pode fazer essa pergunta costumam ser efetiva ou potencialmente capazes de responder por si próprios” (TAYLOR, 2001, p. 29)⁴³. É exatamente a partir deste ponto que a pergunta inicial se desdobra em um interessante foco de discussão. Segundo Taylor, nossas respostas às diversas questões que podem ser relacionadas ao *quem sou* envolvem, de forma crucial, nossa orientação mais profunda: nossa identidade. “E é por isso que tendemos naturalmente a falar de nossa orientação fundamental em termos de quem somos. Perder essa orientação ou não a ter encontrado é não saber quem se é. E essa orientação, uma vez alcançada, define a posição a partir da qual você responde e, conseqüentemente sua identidade” (TAYLOR, 2001, p. 29)⁴⁴.

3. Agência humana e avaliação forte

Retomemos a discussão anterior acerca do conceito de avaliação forte [*strong evaluation*], mas agora evocando um sentido que relacione este tipo de avaliação dentro de um conjunto mais amplo. Desse modo, espero mostrar que o conjunto de conceitos composto pela agência humana [*human agency*], pela compreensão do humano como

⁴¹ [“To know who I am is a species of knowing where I stand. My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand.”]

⁴² [“The question Who? is asked to place someone as a potential interlocutor in a society of interlocutors.”]

⁴³ [“beings of whom one can ask this question are normally either actually or potentially capable of answering for themselves.”]

⁴⁴ [“And that is why we naturally tend to talk of our fundamental orientation in terms of who we are. To lose this orientation, or not to have found it, is not to know who one is. And this orientation, once attained, defines where you answer from, hence your identity.”]

um animal que se autointerpreta [*self-interpreting animal*] e, finalmente, pela linguagem em sua consonância com a natureza humana [*language and human nature*] formam uma tríplice confluência de conceitos formativos do reconhecimento dentro da antropologia filosófica de Taylor. Podemos retomar este quadro e nos perguntar: qualquer desejo que o agente possua é motivo suficiente para ser perseguido? Mais que isso, existem desejos menos desejáveis do que outros em relevância? Para que estas questões possam ganhar algum direcionamento teórico, me parece importante reter a discussão sobre a avaliação forte e, agora, adicionar um outro aspecto, o da avaliação fraca [*weak evaluation*].

Taylor parte em sua reflexão do diálogo com Harry Frankfurt e sua distinção entre desejos de primeira e segunda ordem. Em resumo, o quadro geral do argumento de Frankfurt é o de que nós, seres humanos, nos distinguimos dos outros animais em nossa capacidade de avaliar nossos desejos. Isto quer dizer que os seres humanos, ao contrário dos outros animais, conseguem decidir entre desejos que são mais atraentes do que outros. Isto é, a capacidade distintivamente humana, para Frankfurt é, neste caso, a avaliação entre desejos, permitindo uma separação entre os de primeira e os de segunda ordem (TAYLOR, 1985, p. 15-16). Esta é uma argumentação aceita sem grandes problemas por Taylor, mas o pensador canadense avança sobre ela e propõe, como veremos, uma distinção mais abrangente sobre a composição avaliativa dos desejos.

A avaliação qualitativa é, segundo Taylor, o ponto que escapa à teoria de Frankfurt. Em outras palavras, essa avaliação qualitativa seria a régua de medida sobre nossas próprias considerações em relação a ações dignas ou indignas de serem realizadas. Nas palavras de Taylor,

[n]esse tipo de caso, nossos desejos são classificados em categorias como superiores e inferiores, virtuosos e viciosos, mais e menos realizadores, mais e menos refinados, profundos e superficiais, nobres e vis. Eles são julgados como pertencentes a modos de vida qualitativamente diferentes: fragmentados ou integrados, alienados ou livres, santos ou meramente humanos, corajosos ou pusilânimes e assim por diante (1985, p. 16)⁴⁵.

O ponto no qual chegaremos é o seguinte: dentro da avaliação fraca, importa para o agente o resultado adquirido, ou o que vem em conjunto de sua decisão. E, por outro lado, a qualidade de nossa motivação é o foco esperado pelo recurso à avaliação forte. Segundo Taylor, o que está posto é, portanto, o valor qualitativo destes desejos

⁴⁵ [“In this kind of case our desires are classified in such categories as higher and lower, virtuous and vicious, more and less fulfilling, more and less refined, profound and superficial, noble and base. They are judged as belonging to qualitatively different modes of life: fragmented or integrated, alienated or free, saintly, or merely human, courageous or pusillanimous and so on.”]

(1985, p. 16). Neste sentido, a avaliação dos desejos não é mera escolha entre dois destinos turísticos ou dois pratos culinários em algum famoso restaurante. Todavia, o argumento tayloriano continua de modo mais sutil e com mais ramificações do que a proposta original de Frankfurt. Outro ponto a ser considerado então é o de que a avaliação fraca permite uma distinção interna a suas próprias decisões.

Dentro da avaliação fraca há a possibilidade de se distinguir entre desejos, podendo um ser mais atraente do que o outro. A avaliação fraca, portanto, não é uma escolha sem preferências. Pelo contrário, ela tende a avaliar o desejo de, por exemplo, viajar considerando as características de um lugar turístico mais calmo e em contato com a natureza e de um lugar alternativo, com mais opções urbanas e estimulantes (TAYLOR, 1985, p. 17). Por outro lado, não há o aparecimento de um conteúdo que possa ser visto como algo valoroso, em um sentido profundo [*deep sense*] nesta escolha, até mesmo como algo moralmente superior entre um destino ou outro avaliado – o que fica a cargo de decisões que abarcam o conceito de avaliação forte, e, portanto, não há um simples sentimento de preferência como é o caso aqui da avaliação fraca. Tais observações, entre uma avaliação fraca e uma avaliação forte, são importantes para Taylor no sentido de, também, marcar oposição quanto a uma perspectiva de escolha utilitarista. Isto quer dizer que mesmo na avaliação fraca, as escolhas não são feitas a partir de um cálculo quantitativo. Pelo contrário, são escolhas feitas visando a preferências qualitativas, mas, vale novamente ser frisado, sem algum peso moral significativo.

A crítica de Taylor à corrente utilitarista é centrada na perspectiva do cálculo de escolhas. Em termos gerais, o autor argumenta contra o fato de nossas escolhas serem feitas sem um pano de fundo no qual elas possam ser comparadas. Essa comparação, entretanto, requer um vocabulário de valor, uma linguagem moral. Neste sentido, diante de uma visão utilitarista, o cálculo feito em uma situação de escolha considera apenas o quão atraente é cada opção ali manifestada ao agente. Para Taylor falta à perspectiva utilitária, portanto, a figura do avaliador forte que emprega distinções qualitativas às suas escolhas. Nas palavras do autor,

[o] avaliador forte visualiza suas alternativas por meio de uma linguagem mais rica. O desejável não é apenas definido para ele pelo que ele deseja, ou o que ele deseja mais um cálculo das consequências; também é definido por uma caracterização qualitativa dos desejos como superiores e inferiores, nobres e inferiores, e assim por diante. A reflexão não é apenas uma questão, onde não é cálculo de consequências, de registrar a conclusão de que a alternativa A é mais atraente para mim, ou me atrai mais do que B. Pelo contrário, a maior desejabilidade

de de A sobre B é algo que posso articular se eu estou refletindo como um forte avaliador. Eu tenho um vocabulário de valor (TAYLOR, 1985, p. 23-24)⁴⁶.

Na avaliação fraca, apenas o desejo é suficiente para embasar a escolha. Por outro lado, na avaliação forte, há sempre um elemento avaliativo que visa a algum bem (TAYLOR, 1985, p. 18-19). Há nela um vocabulário moral que faz sentido para os agentes, pois possui uma forma comparativa, isto é, “a avaliação forte implanta uma linguagem de distinções avaliativas, em que diferentes desejos são descritos como nobres ou vis, integradores ou fragmentadores, corajosos ou covardes, clarividentes ou cegos, e assim por diante. Mas isso significa que eles são caracterizados de forma contrastante” (TAYLOR, 1985, p. 19)⁴⁷. Assim, na avaliação forte não faço determinada ação, embora esteja tentado a fazê-la, pois avalio que ao realizá-la estou praticando algo vil e que fere não só outras pessoas, mas minha própria concepção do que é ser um certo tipo de pessoa ao qual aspiro ser (1985, p. 19).

Nicholas Smith considera que, em relação às avaliações feitas pelos agentes, “a tese de Taylor é que os seres humanos devem sua identidade ao papel desempenhado por um valor forte em suas vidas” (2002, p. 91)⁴⁸. Em outros termos, Smith está nos chamando a atenção para a ideia de que existem valores morais anteriores à sua articulação. Dizendo de outro modo, quando há alguma avaliação forte sobre alguma determinada situação, se me sinto com raiva ao presenciar uma situação de injustiça ou se me encontro envergonhado por ter faltado com respeito a uma pessoa idosa, isso significa que enquanto avaliador estou partindo do suposto de que a justiça e o respeito são valores fortes, isto é, valores morais que caracterizam uma vida boa e plena a ser perseguida. Então, quando presencio alguma infração a estes valores que compõe nosso vocabulário moral, consigo situar-me nesse contexto, identificando tal conduta danosa. Em razão disso, podemos dizer que o avaliador forte, então, articula sob um ponto de vista do contraste entre a mera vida e a boa vida, o que torna seu *self* algo a ser reconhecido de

⁴⁶“The strong evaluator envisages his alternatives through a richer language. The desirable is not only defined for him by what he desires, or what he desires plus a calculation of consequences; it is also defined by a qualitative characterization of desires as higher and lower, noble and base, and so on. Reflection is not just a matter, where it is not calculation of consequences, of registering the conclusion that alternative A is more attractive to me, or draws me more than B. Rather the higher desirability of A over B is something I can articulate if I am reflecting as a strong evaluator. I have a vocabulary of worth.”]

⁴⁷ [“For strong evaluation deploys a language of evaluative distinctions, in which different desires are described as noble or base, integrating or fragmenting, courageous or cowardly, clairvoyant or blind, and so on. But this means that they are characterized contrastively”]

⁴⁸ [“Taylor's thesis is that human beings owe their identity to the role played by strong value in their lives”]

modo correto frente a uma gramática moral. Os valores fortes existem, neste sentido, independentes das articulações que possam ocorrer (SMITH, 2002, p. 94).

Ao descrever a forma pela qual se conceitua a categoria da avaliação forte, pode-se compreender que o agente que opera em tais avaliações possui uma distinção enquando sua própria formação de *self* se comparado a outros agentes. Por isso, a “avaliação forte não é apenas uma condição de articulação sobre preferências, mas também sobre a qualidade de vida, o tipo de ser que somos ou queremos ser. É nesse sentido mais profundo” (TAYLOR, 1985, p. 26)⁴⁹ que ela deve ser compreendida. Com isso em mente, podemos ver que Taylor atribui ao avaliador forte [*strong evaluator*] a tarefa de ser alguém que se ocupa da articulação de modos de vida que são mais virtuosos a serem buscados. Nas palavras do autor, “um avaliador forte, ou seja, um sujeito que avalia fortemente os desejos, vai mais fundo, porque caracteriza com maior profundidade a sua motivação”. Por isso, como já mencionado, “caracterizar um desejo ou inclinação como mais digno, ou mais nobre, ou mais integrado, etc. do que outros é falar dele em termos do tipo de qualidade de vida que ele expressa e sustenta”. Este é um dos pontos que enfatizam ainda mais o contraste entre uma avaliação forte e uma avaliação fraca, entre aquela que possui um senso de profundidade moral e outro na qual esta profundidade e peso são irrelevantes diante da formação do agente e da boa vida a qual aspira levar. Em resumo, “para o avaliador forte a reflexão examina também os diferentes modos possíveis de ser do agente. Motivações ou desejos não contam apenas em virtude da atração das consumações, mas também em virtude do tipo de vida e tipo de assunto ao qual esses desejos pertencem apropriadamente” (TAYLOR, 1985, p. 25)⁵⁰.

No que diz respeito ao tema das avaliações fortes e de sua relação com a agência humana, interessa-nos, especialmente, seguir uma perspectiva de destaque do valor moral implícito nas escolhas e ações humanas. Neste sentido, entendemos que “Taylor vincula compreensivelmente não apenas a capacidade cognitiva de perceber distinções fundamentais ao tema da avaliação forte, mas também a capacidade moral de assumir res-

⁴⁹ [“Strong evaluation is not just a condition of articulacy about preferences, but also about the quality of life, the kind of beings we are or want to be. It is in this sense deeper.”]

⁵⁰ [“A strong evaluator, by which we mean a subject who strongly evaluates desires, goes deeper, because he characterizes his motivation at greater depth. To characterize one desire or inclination as worthier, or nobler, or more integrated, etc. than others is to speak of it in terms of the kind of quality of life which it expresses and sustains. I eschew the cowardly act above because I want to be a courageous and honorable human being. Whereas for the simple weigher what is at stake is the desirability of different consummations, those defined by his de facto desires, for the strong evaluator reflection also examines the different possible modes of being of the agent. Motivations or desires do not only count in virtue of the attraction of the consummations but also in virtue of the kind of life and kind of subject that these desires properly belong to”]

ponsabilidades” (MATTOS, 2006, p. 45). Estamos percebendo que o avaliador forte deve estabelecer critérios significativos que agem como guia de suas escolhas. Por isso, uma escolha que passa por uma avaliação forte assume um lugar na formação da identidade deste agente. O que almejo ser, isto é, o que considero moralmente valoroso enquanto requisito para a formação de um ser humano completo, deve possuir um senso de profundidade. Neste caso, poder-se-ia crer na figura da escolha radical [*radical choice*] como mais uma forma de empreender a categoria de avaliação forte. Todavia, Taylor argumenta contra este conceito emblemático da filosofia sartreana expresso em *O existencialismo é um humanismo*, por conta da falta denexo que, segundo ele, ocorre entre a escolha, a própria identidade do agente e a responsabilidade intrínseca à ação realizada.

O argumento de Sartre, no modo apresentado por Taylor, é o de que no exemplo de um jovem que deva decidir entre servir ao exército na defesa de seu país ou cuidar de sua mãe doente, não há escolha possível a ser feita, a não ser tomando o seu aspecto radical. Isto significa que não seria possível atribuir nenhum juízo de valor à atitude decidida pelo jovem. De acordo com Paulo Roberto Araújo, “a pretensão de Taylor com essa discussão sobre a escolha radical é nos alertar sobre a necessidade de estarmos sempre em uma determinada articulação avaliativa, que nos faça tomar decisões de acordo com o que consideramos moralmente superior” (2004, p. 94). Neste sentido, Taylor diz que

[i]sso é o que é impossível na teoria da escolha radical. O agente da escolha radical não teria, no momento da escolha, nenhum horizonte de avaliação *ex hipotese*. Ele ficaria totalmente sem identidade. Ele seria uma espécie de ponto sem extensão, um salto puro no vazio. Mas tal coisa é uma impossibilidade, ou melhor, poderia ser apenas a descrição da mais terrível alienação mental. O sujeito da escolha radical é outro avatar daquela figura recorrente que nossa civilização aspira realizar, o ego desencarnado, o sujeito que pode objetivar todo ser, incluindo o seu próprio, e escolher em liberdade radical. Mas esse autodomínio prometido seria na verdade a mais total perda de si mesmo [*self-loss*] (1985, p. 35)⁵¹.

Segundo Araújo, a crítica de Taylor à fundamentação da escolha radical é de que não há, na verdade, uma construção da identidade do agente por, justamente, não ocorrer aquela etapa avaliativa intrínseca a um processo profundo de escolha. Ele observa

⁵¹ [“This is what is impossible in the theory of radical choice. The agent of radical choice would at the moment of choice have *ex hypothesi* no horizon of evaluation. He would be utterly without identity. He would be a kind of extension less point, a pure leap into the void. But such a thing is an impossibility, or rather could only be the description of the most terrible mental alienation. The subject of radical choice is another avatar of that recurrent figure which our civilization aspires to realize, the disembodied ego, the subject who can objectify all being, including his own, and choose in radical freedom. But this promised total self-possession would in fact be the most total self-loss.

haver um descompasso entre a escolha radical e a avaliação forte, então, pelo fato de a primeira não estar inserida em um processo de elaboração qualitativa sobre as motivações morais que levam uma pessoa a agir de uma forma e não de outra. Assim, o agente escapa do enfrentamento moral com questões que são profundas em sentido e contribuem para a formação de sua identidade moral (ARAÚJO, 2004, p. 95).

Outro aspecto que compõe a antropologia filosófica em Taylor é o de que os seres humanos são animais que se autointerpretam [*self-interpreting animals*]. Ao caracterizá-los desta maneira, o autor visa reforçar a ideia de que fazemos avaliações qualitativas sobre as motivações de nossas ações. No bojo desta concepção, o conceito de *import* ocupa um lugar privilegiado. Para Taylor, esta é “uma maneira pela qual algo pode ser relevante ou importante para os desejos, propósitos, aspirações ou sentimentos de um sujeito; ou, dito de outra forma, uma propriedade de alguma coisa pela qual é uma questão de não indiferença a um sujeito” (1985, p.48)⁵².

De acordo com Araújo (2004) o conceito de *import* [significação importante] é central para a compreensão do ser humano como um animal que se autointerpreta. A relevância desta noção de importância se dá em vista de ser a partir dela que o agente articula, com apoio na linguagem, os significados de seus sentimentos. A linguagem perpassa toda a obra de Taylor como um fio condutor relevante. Exatamente por isso, o autor não poupa críticas ao reducionismo da linguagem científica que enxerga as ações humanas apenas como processos físico-químicos e de ordem neurofisiológica. De acordo com Araújo, “embora os nossos estados emocionais possam ser explicados por uma linguagem médica, que esclareça, por exemplo, os nossos medos mediante a estrutura dos nossos neurônios cerebrais, ela não consegue apreender a própria experiência emocional que o indivíduo tem qualitativamente das coisas”. Ademais, “o que se perde com a linguagem científica é a vivência ou experiência do que toca o homem. O que toca o homem em sua experiência é de fato o sentido do seu saber interno de si mesmo (2004, p. 111).

Podemos dizer que o *import*, somado ao processo de avaliação e articulação linguística, traduz para o próprio agente a motivação qualitativa de determinada ação empreendida. Além disso, neste conjunto, podemos perceber que a significação importante contribui para situar o agente em um espaço repleto de outros agentes, objetos, senti-

⁵² [“By 'import' I mean a way in which something can be relevant or of importance to the desires or purposes or aspirations or feelings of a subject; or otherwise put, a property of something whereby it is a matter of non-indifference to a subject.”]

mentos e experiências distintas. Por isso, temos aqui uma relação direta entre a significação importante e a formação da identidade do *self*. Como podemos observar,

o *import* como sujeito das referências motivadoras das ações supera qualquer estrutura narcisista do *self*, pois sua função é estimular o próprio *self* a se construir em um horizonte de possibilidades experimentais das suas emoções, no plano da expressão moral. Deste modo, os nossos desejos e sentimentos são parcialmente constituídos por um esquema de referências significativas importantes (*subject-referring imports*) que ressoam em nossa vida psíquica (ARAÚJO, 2004, p. 116).

Estamos diante, nesse ponto, do que caracteriza a crítica de Taylor à compreensão ocidental do homem como um animal racional. Ou seja, para ele os sentimentos e desejos ocupam aspecto decisivo em nossas ações morais, pois elas são articuladas entre diferentes aspectos de contraste sobre o meio em que estamos. Assim, essas avaliações que fazemos ajudam a definir as pessoas “por intermédio das suas referências significativas sentimentais (*subject-referring feelings*), as quais incorporam um senso do que é ser humano, isto é, do que importa para nós como sujeitos humanos (*human subjects*)” (ARAÚJO, 2004, p. 116). Nas palavras de Taylor, o *import* ocupa este lugar de atribuição de sentido às experiências humanas e, então, exerce o papel de estar em oposição ao reducionismo científico e seu viés de neutralidade. Nos termos do autor,

experimentar uma determinada emoção envolve experimentar nossa situação como sendo de um certo tipo ou possuindo uma certa propriedade. Mas essa propriedade não pode ser neutra, não pode ser algo a que somos indiferentes, ou então não seríamos movidos. Em vez disso, experimentar uma emoção é estar ciente de nossa situação como humilhante, ou vergonhosa, ou ultrajante, ou desanimadora, ou estimulante, ou maravilhosa; e assim por diante (TAYLOR, 1985, p. 48)⁵³.

Tal crítica ao reducionismo da vida humana às suas puras capacidades intelectuais leva Taylor à formulação de uma perspectiva hermenêutica da condição humana, com raízes no pensamento heideggeriano e gademeriano. O cerne do argumento é o de mostrar que “nossa interpretação de nós mesmos e nossa experiência é constitutiva do que somos e, portanto, não pode ser considerada meramente como uma visão da realidade, separável da realidade, nem como um epifenômeno, que pode ser contornado em

⁵³ [“experiencing a given emotion involves experiencing our situation as being of a certain kind or having a certain property. But this property cannot be neutral, cannot be something to which we are indifferent, or else we would not be moved. Rather, experiencing an emotion is to be aware of our situation as humiliating, or shameful, or outrageous, or dismaying, or exhilarating, or wonderful; and so on.”]

nossa compreensão da realidade” (TAYLOR, 1985, p. 47)⁵⁴. Diante dessa caracterização, o autor apresenta a noção de que os seres humanos são animais que se autointerpretam, pois as coisas que acontecem ao seu redor e aquelas que os afetam se somam em um conjunto de experiências que são digeridas por essa capacidade interpretativa do cotidiano e formam, então, a identidade própria desses agentes sob as avaliações e sentidos atribuídos por eles àquilo que está em seu meio. “O pano de fundo da tese do animal que se auto-interpreta é”, portanto, “a denúncia do enfoque que não leva em conta o papel constitutivo da interpretação que temos de nós mesmos e da nossa experiência para a definição daquilo que somos” (MATTOS, 2006, p. 47). Podemos ressaltar, então, que diferentemente dos animais não-humanos, nós, enquanto seres que agem no mundo e interpretam todo esse cenário ao seu redor, não escapamos de realizar avaliações daquilo que nos importa *profundamente*. Embora essas avaliações possam não operar em um primeiro plano a todo momento, elas são constituintes de nossa estrutura de animais que se autointerpretam, pois ela corresponde a uma dimensão ontológica. Por ser assim, todo este conjunto sobre o qual estamos nos debruçando, a saber, a agência humana, a interpretação e a linguagem são os pontos basilares nos quais o reconhecimento poderá se apoiar. Em outros termos, na antropologia do reconhecimento, a teoria tayloriana pode encontrar seu apoio argumentativo quando concebemos que

nós somos sempre o resultado de interpretações passadas, as quais continuam clamando por articulações ulteriores. Este é um processo que perdura potencialmente por toda a vida. Quer encaremos este desafio ou busquemos refúgio em ilusões, são as interpretações, enganosas ou não, que nos formam como pessoas e fazem quem nós somos. É nesse sentido preciso e constitutivo que somos animais que se autointerpretam (MATTOS, 2006, p. 48).

Podemos nos perguntar, então, o que aconteceria com algum indivíduo que tivesse comprometida sua capacidade interpretativa de si mesmo? Noutros termos, um agente que tem diminuída sua potencial interpretação correta de si e do mundo, ainda poderia ser um *self* completo? Ao que parece, os danos causados pelos impedimentos que atingem um agente de modo contundente ao ponto de distorcer sua interpretação quando da tentativa de responder a pergunta “quem sou eu?”, implica naquilo que Taylor discutirá a partir da política do reconhecimento – não apenas daquilo que limita o

⁵⁴ [“the claim is that our interpretation of ourselves and our experience is constitutive of what we are, and therefore cannot be considered as merely a view on reality, separable from reality, nor as an epiphenomenon, which can be by-passed in our understanding”]

desenvolvimento autêntico de uma bela identidade, mas também sobre como este agente adentra o espaço de convívio comum.

4. O reconhecimento e sua reivindicação política

A política do reconhecimento se tornou algo marcante no cenário político contemporâneo, sendo uma exigência e uma necessidade, em alguns casos. Essa afirmação é feita por Charles Taylor em seu ensaio que trata deste assunto, ao compreender tal movimento como uma demanda urgente de grupos minoritários⁵⁵. A investida de Taylor, portanto, é perseguir

a tese de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não-reconhecimento ou reconhecimento *errôneo* pode causar danos, pode ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora (1995, p. 225)⁵⁶.

Desta primeira impressão podemos destacar algumas chaves de leitura. Em um primeiro momento, algumas palavras como “redutor”, “opressão” e “desprezível”, entre alguns exemplos extraídos do excerto acima, podem figurar apenas como um arranjo do argumento de Taylor. Porém, acredito que elas podem dizer algo mais quando recordamos a reflexão que nos trouxe até aqui. Anteriormente, vimos como os conceitos de autenticidade e de liberdade (política e interior), e também a concepção de uma antropologia, se articulam na investida de Taylor. Neste sentido, ao passo que o não reconhecimento potencializa os cenários de opressão, de redução das identidades a um nível de desprezo interno e externo ao indivíduo ou grupo, acredito que estamos frente ao exemplo de como esta negativa ataca a formação holística de um *self*.

⁵⁵ Ao longo de nossa tese retornaremos a este conceito. Contudo, de antemão, cabe explicitar que ao tratarmos do conceito de minorias ou de grupos minoritários estamos entendendo que se trata de uma categoria com objetivas e subjetivas supressões de direitos individuais e coletivos, além de, sobretudo para o que nos interessa primeiramente neste trabalho, do tolhimento de sua liberdade política por parte de governos, de Estados e de Instituições.

⁵⁶ [“The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the misrecognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Non-recognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being.”]

Seguindo a perspectiva anterior, vemos que existem dois tipos de reconhecimento. Em um deles, o agente tem sua identidade formada de modo correto por ele próprio, e por seus interlocutores que o percebem como uma pessoa digna de direitos, de deveres e merecedora de um lugar respeitoso em sociedade. Entretanto, quando este reconhecimento ocorre de modo distorcido, errôneo, não só as pessoas que se relacionam com aquele agente projetarão uma imagem degradante dele, mas ele próprio assumirá uma postura na qual sua identidade se resume a uma visão redutora de suas capacidades enquanto sujeito. Outro ponto relevante a ser destacado é a saliente relação que há entre os agentes que compõem determinado grupo de pessoas e o ambiente. Isto é, os grupos que compõem uma sociedade contribuem para a formação da identidade dos cidadãos diante da resposta que lhes dão acerca do seu modo de ser. Eles podem refletir, então, de modo correto ou incorreto, suas identidades individuais e coletivas a partir da troca de experiências e do diálogo (ou de sua ausência) em sociedade e em seu espaço particular.

O reconhecimento, também podemos perceber, ocorre em dois níveis. De um lado, no âmbito privado ou na esfera íntima, no qual está associado à formação da identidade e do *self* em relação com outros significativos. De outro modo, o reconhecimento também ocorre na esfera pública, embora ainda possa estar relacionado a outros significativos, que no contexto da esfera pública são seus concidadãos dos quais se espera aprovação e respeito, como no caso anterior. Todavia, em meu entendimento, as fronteiras entre estes dois níveis de reconhecimento não são muito claras, até mesmo porque o autor não tende ao desprezo de nenhuma destas esferas das relações humanas. Seria um contrassenso, portanto, para a formação de *selves* complexos e originais, não haver um entendimento holístico que perpassasse tal atividade realçando o confronto salutar de diversos horizontes morais derivados tanto de um âmbito particular quanto de um público.

A urgência da discussão sobre esse tema é ela mesma um sinal de que o discurso acerca do reconhecimento é algo recente. Segundo Taylor, na modernidade a fusão de duas ideias contribuiu para chegarmos ao ponto em que estamos hoje no que se refere à importância do reconhecimento. A primeira delas tem estreita ligação com a queda do *Ancien Régime* europeu. Naquele contexto aristocrático, a honra era uma característica que permitia a distinção social entre as pessoas. Essa distinção, para que de fato pudesse hierarquizar os membros daquelas sociedades, baseava-se necessariamente na desigualdade. Ora, para que alguém recebesse títulos e destaques, implicitamente

seguia-se a lógica de que isso devia ser algo restrito a poucos para que de fato fosse valioso e visto como objeto de admiração. A outra ideia central para a compreensão deste desenvolvimento destacado por Taylor na modernidade é a de individualidade. Essa perspectiva surge para fomentar a ótica de que posso ser *eu* mesmo, desenvolver algo de próprio que me defina, em outros termos, de que dispomos de uma identidade individual.

Enquanto no *Ancien Régime* a condução das relações públicas se baseava na honra, a ideia moderna que substitui essa perspectiva é a de igual dignidade. Neste sentido, na modernidade passamos de uma posição estreita de valorização da vida humana para termos, cada vez mais, ênfase em uma ótica de respeito e dignidade universal. O que interessa agora, diante dessa virada, é a aceitação geral de que há um valor inegável, eu diria até mesmo apreciável, em ser um cidadão pleno, que goza de direitos em um amplo sentido. Embora mesmo neste cenário ocorram controvérsias sobre a extensão desse ideal de cidadania e dignidade, o que Taylor nos chama a atenção para que seja frisado é que mesmo aqueles que queiram restringir essa *novidade*, fazem-no realçando seu valor. Ou seja, emerge um sentido profundo de que todas as pessoas merecem um igual respeito e devem ser reconhecidas enquanto cidadãos completos e dignos. Assim,

[c]ontra essa noção de honra nós dispomos da noção moderna de dignidade, agora usada num sentido universalista e igualitário que nos permite falar da inerente “dignidade dos seres humanos” ou de dignidade do cidadão. A premissa subjacente aqui é a de que todos partilham dela. É óbvio que esse conceito de dignidade é o único compatível com uma sociedade democrática, sendo inevitável que o antigo conceito de honra fosse sobrepujado. Mas isso também significou que as formas de reconhecimento igual têm sido essenciais à cultura democrática (TAYLOR, 1995, p. 226-227)⁵⁷.

Em conjunto com o ideal de dignidade e respeito universal, desponta também uma perspectiva paralela a ele que tenta revelar a ocultação de graves problemas individuais e coletivos derivados de uma homogeneização do princípio de igualdade. Todavia, mesmo que em um sentido oposto, esta nova visão distinta não se firma na negação da anterior, mas sim trata de enriquecê-la dando maior visibilidade e atenção a

⁵⁷ [“As against this notion of honor, we have the modern notion of dignity, now used in a universalist and egalitarian sense, where we talk of the inherent “dignity of human beings” or of citizen dignity. They underlying premise here is that everyone shares in it. It is obvious that this concept of dignity is the only one compatible with a democratic society, and that it was inevitable that the old concept of honor was superseded. But it has also meant that the forms of equal recognition have been essential to democratic culture.”]

certas diferenças relevantes entre pessoas e grupos. A política da diferença, como é conhecida, também compartilha de pressupostos universais, embora sua formulação difira da política de dignidade universal. Para o pensador canadense:

Há, naturalmente, uma base universalista também para isso, o que compensa a sobreposição e a confusão entre as duas. *Todos* devem ter reconhecida sua identidade peculiar. Mas reconhecimento aqui significa algo mais. Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. A ideia é a de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado capital contra o ideal de autenticidade (TAYLOR 1995, p. 233-234)⁵⁸.

Na leitura de Taylor, Rousseau⁵⁹ é um dos marcos na virada de sentido em relação a concepção de estima e de honra experimentada no *Ancien Régime*, para o advento de um significado novo na sociedade moderna. Essa mudança de perspectiva ganha força com um discurso que promove o reconhecimento igual dos cidadãos. Assim, diante dessa guinada de sentido, visa-se a mostrar que todos os cidadãos podem e devem ser vistos e valorizados de igual modo no espaço público, não havendo lugar para concepções hierarquizadas de estima nos moldes outrora estimulados, mas sim para um movimento recíproco de reconhecimento⁶⁰. Em resumo, “o remédio é, não rejeitando a

⁵⁸ [“There is, of course, a universalist basis to this as well, making for the overlap and confusion between the two. Everyone should be recognized for his or her unique identity. But recognition here means something else. With the politics of equal dignity, what is established is meant to be universally the same, an identical basket of rights and immunities; with the politics of difference, what we are asked to recognize is the unique identity of this individual or group, its distinctness from everyone else. The idea is that it is precisely this distinctness that has been ignored, glossed over, assimilated to a dominant or majority identity. And this assimilation is the cardinal sin against the ideal of authenticity.”]

⁵⁹ Cf. Brandão (2018) e Moscateli (2019) para uma discussão sobre a leitura de Taylor acerca do pensamento de Rousseau e de sua influência.

⁶⁰ Vale ressaltar que Rousseau, em suas *Considerações sobre o governo da Polônia e a sua Projetada Reforma*, admite uma certa valorização da estima entre os cidadãos da república. Contudo, a distinção aqui pretendida se difere daquela contra a qual Taylor monta seu argumento. A diferença entre elas pode ser sutil, tendo em vista que Rousseau não raras as vezes apresenta em suas *Considerações* críticas da estima pública diante dos olhos da opinião pública. A princípio, poder-se-ia pensar que, então, o argumento de Taylor perde seu valor por basear sua crítica as hierarquias do *ancien régime* europeu a partir do pensamento rousseauiano. Todavia, não acredito que isso comprometa a reflexão de Taylor, uma vez que, embora sutil, a diferença central entre estas duas maneiras de se conceber a estima está assentada no fato de que, no caso estimulado por Rousseau, os cidadãos poderiam escolher participar ou não deste sistema de promoções relativas aos avanços em carreiras da república (2003, p. 293). Além disso, diferentemente da sociedade aristocrática do *ancien régime*, a distinção pública aqui pretendida não está baseada em pressupostos arbitrários e irrevogáveis como aqueles considerados a partir do nascimento em famílias da nobreza, pois “nenhum homem público polonês deve ter qualquer situação permanente além da de cidadão” (ROUSSEAU, 2003, p.238). Pelo contrário, o autor considera passível de revogação ou mesmo suspensão das honrarias atribuídas caso o bem comum republicano fosse deixado em segundo

importância da estima, entrar num sistema bem distinto, caracterizado pela igualdade, pela reciprocidade e pela unidade de propósitos” (TAYLOR, 1995, p. 241)⁶¹. A estima pública substitui, na leitura de Taylor, um sistema baseado na honra e na diferenciação por status que carecem de uma desigual distribuição para de fato serem algo visto com valor.

Todavia, o surgimento da política de dignidade universal tende a esconder as diferenças que atingem grupos minoritários sob o arcabouço de que *somos todos iguais*. Destaca-se, neste sentido, “um *potencial humano universal*, uma capacidade de que partilham todos os seres humanos. É esse potencial, em vez de qualquer coisa que uma pessoa possa ter feito dele, que assegura que cada pessoa merece respeito” (TAYLOR, 1995, p. 235)⁶². Embora o respeito seja central, ele é aqui um fator de homogeneização. As saliências da necessidade específica de indivíduos ou grupos são deixadas em segundo plano. Por isso, a política da diferença encarna um papel central sobre este tema e proporciona uma nova guinada no entendimento de que respeito e reconhecimento são caros a todos:

Assim, essas duas modalidades de política, ambas baseadas na noção de respeito igual, entram em conflito. Para uma delas, o princípio do respeito igual requer que tratemos as pessoas de uma maneira cega às diferenças. A intuição fundamental de que os seres humanos merecem esse respeito concentra-se naquilo que é o mesmo em todos. Para a outra, temos de reconhecer e mesmo promover a particularidade. A reprovação que a primeira faz à segunda é simplesmente que ela viola o princípio da não-discriminação. A reprovação que a segunda faz à primeira é a de que ela nega a identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea que é infiel a elas. Isso já seria ruim se a forma fosse neutra – se não fosse a forma de ninguém em particular. Mas a queixa vai de modo geral mais longe. Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica (TAYLOR, 1995, p. 236-237)⁶³.

plano (ROUSSEAU, 2003, p. 280).

⁶¹ [“The remedy is not rejecting the importance of esteem, but entering into a quite different system, characterized by equality, reciprocity, and unity of purpose. This unity makes possible the equality of esteem, but the fact that esteem is in principle equal in this system is essential to the unity of purpose itself.”]

⁶² [“a universal human potential, a capacity that all humans share. This potential, rather than anything a person may have made of it, is what ensures that each person deserves respect.”]

⁶³ [“These two of politics, then, both based on the notion of equal respect, come into conflict. For one, the principle of equal respect requires that we treat people in a difference-blind fashion. The fundamental intuition that humans command this respect focuses on what is the same in all. For the other, we have to recognize and even foster particularity. The reproach the first makes to the second is just that it violates the principle of nondiscrimination. The reproach the second makes to the first is that it negates identity by forcing people into a homogeneous mold that is untrue to them. This would be bad enough if the mold were itself neutral - nobody's mold in particular. But the complaint generally goes further. The claim is that the supposedly neutral set of difference-blind principles is in fact a reflection of one hegemonic culture.”]

Segundo Taylor, a política de igual dignidade emerge como uma forma do liberalismo político. Seu escopo consiste na concessão igualitária de direitos. No campo cultural, por exemplo, a objeção mais aparente contra essa postura cabe ao questionamento sobre se em todas as diferentes culturas os mesmos códigos de direitos podem e devem ser aplicados. Concordo com Taylor que pensar dessa maneira, ou seja, de que não promover uma distinção legal, e até mesmo de valor, em contextos diferentes, fere a formação de identidades culturais distintas.

Em diálogo com Dworkin, Taylor explora como podem ser compreendidas essas duas visões acerca de uma sociedade liberal. São dois tipos de orientações morais que pautam o debate e não irão se dissociar da política, a saber, um compromisso do tipo procedimental no qual, grosso modo, o caminho pelo qual atingimos nosso objetivo de vida boa não é importante coletivamente, no sentido de que qualquer projeto de vida boa deve ser tratado com igual respeito e abertura de direitos; e o tipo substantivo, pelo qual se consideraria o envolvimento das outras pessoas que nos cercam em questões de significância moral, como é o caso de um projeto de vida boa. De acordo com Taylor, no argumento de Dworkin, “a sociedade liberal é a que não adota nenhuma visão substantiva particular sobre os objetivos da vida. Em vez disso, une-se ela ao redor de um forte compromisso procedimental de tratar as pessoas com igual respeito” (1995, p. 245)⁶⁴.

Entretanto, a posição de Dworkin não é tão básica quanto parece. No que diz respeito exclusivamente à neutralidade do Estado, considerarei o argumento do autor sobre um liberalismo igualitário em oposição àquele de caráter meramente neutro. Para resumir, o liberalismo baseado na igualdade adota uma perspectiva moral forte. Não é o caso de uma imposição de valores aos membros de uma comunidade, ou a adoção de costumes já estabelecidos pela história, nisto os igualitários concordariam com a neutralidade, mas, sim, de compreender que a despeito da não regulação da moralidade privada, as escolhas individuais possuem um peso no tratamento que o indivíduo receberá seja pelo governo, seja por seus pares. Isto quer dizer que “as escolhas que as pessoas fazem sobre trabalho, lazer e investimento têm impacto sobre os recursos da comunidade como um todo, e esse impacto deve se refletir no cálculo que a igualdade exige”. Assim, teoricamente,

⁶⁴ [“that a liberal society is one that adopts no [particular substantive view about the ends of life. The society is, rather, united around a strong procedural commitment to treat people with equal respect.”]

se uma pessoa escolhe um trabalho que contribui menos para a vida de outras pessoas em vez de um trabalho que poderia ter escolhido, então, embora possa ter sido a escolha certa para ela, dados os seus objetivos pessoais, ela não obstante, acrescentou menos aos recursos disponíveis para os outros e isso deve ser levado em conta no cálculo igualitário (DWORKIN, 2000, p. 307).

Contudo, uma igualdade plena não considera que fatores alheios às escolhas pessoais possam interferir, e até mesmo determinar, como o agente pode contribuir com sua comunidade. De acordo com Dworkin,

[n]o mundo real, porém, as pessoas não começam suas vidas em termos iguais; alguns partem com acentuadas vantagens de riqueza de família ou educação formal e informal. Outros sofrem porque sua raça é desprezada. A sorte desempenha um papel adicional, muitas vezes devastador, na decisão de quem obtém ou mantém empregos que todos desejam. Além dessas desigualdades inequívocas, as pessoas não são iguais em habilidade, inteligência ou outras capacidades inatas; pelo contrário, divergem muito, não por escolha própria, nas várias capacidades que o mercado tende a recompensar. Assim, algumas pessoas que estão totalmente dispostas, mesmo ansiosas, a fazer exatamente as mesmas escolhas de trabalho, consumo e economia que outras pessoas fazem, acabam com menos recursos, e nenhuma teoria plausível da igualdade pode aceitar isso como justo. Esse é o defeito do ideal fraudulento chamado de 'igualdade de oportunidade': fraudulento porque, numa economia de mercado, as pessoas menos capazes de produzir o que as outras querem não têm igual oportunidade (2000, p. 308).

Embora, portanto, o liberalismo defendido aqui acate a escolha do agente, ele leva em conta que as pessoas são diferentes em desejos e capacidades. Isto significa que um liberalismo baseado na igualdade não deve, na verdade, fechar-se em relação àqueles que escolheram não se dedicar muito no trabalho e àqueles que não tiveram a chance ou capacidade para aquilo, não fiquem em uma posição muito aquém daqueles que se decidiram por atividades mais lucrativas e tiveram oportunidades mais vantajosas. O princípio de justiça que subjaz a essas afirmações, penso, é o de que as diferenças pontuais entre os indivíduos, incluindo-se aqui aquelas que advêm de suas próprias escolhas, não podem ser um fato determinante para o lugar que tal agente ocupa em sociedade. Neste sentido, um liberal não deveria sustentar teoricamente um argumento segundo o qual todas as pessoas merecem recursos iguais e nem o de que o Estado não deva interferir em tais questões, pois, como visto, pequenas diferenças podem resultar em um distanciamento grave entre as pessoas, acentuando as diferenças pontuais em desigualdade profunda.

A neutralidade de Estado, embora possa se manifestar em diferentes esferas da vida de uma comunidade, possui um padrão teórico comum. A ideia central que alimenta essa visão é a de que o governo deve tratar igualmente todos os indivíduos e grupos reservando, como frisa Abbey, um tratamento diferenciado apenas àqueles que porventura quebrem a lei⁶⁵. Esta visão, portanto, se assenta na ideia de que “as decisões sobre como viver adequadamente residem com os indivíduos, e tudo o que o governo deve fazer é criar condições que permitam aos indivíduos perseguir suas escolhas e desejos, na medida em que não prejudiquem os outros” (ABBEY, 2000, p. 142)⁶⁶. Entretanto, ressalva Abbey, seria muito ingênuo crer em uma completa neutralidade do Estado. Um governo pode orientar diferentes frentes sob as quais uma sociedade deva ser guiada, pois “assim que os governos formulam e implementam políticas públicas e se envolvem nos gastos públicos que as acompanham, alguma noção do bem está sendo aplicada, por mais implícita que seja” (ABBEY, 2000, p. 143)⁶⁷.

Considerar, do ponto de vista liberal, uma política de direitos tem de levar em conta dois aspectos principais: a autodeterminação e a liberdade pessoal. Apenas posso escolher como quero viver minha vida se sou livre o suficiente para isso. E, em contrapartida, só posso escolher como viver minha vida, ser respeitado como um agente moral e decidir o que comporá meu *self* se estou livre de impedimentos sobre isso, inclusive de medidas que valorizem algum modo de vida específico em detrimento de outro. Como questiona Kymlicka, entretanto

[s]abemos que algumas pessoas não estão bem equipadas para lidar com as decisões difíceis que a vida exige. Elas cometem erros em suas vidas, escolhendo fazer coisas triviais, degradantes e até prejudiciais. Se devemos mostrar preocupação com as pessoas, por que não devemos impedir as pessoas de cometerem tais erros? Quando as pessoas são incapazes de lidar eficazmente com a vida, respeitar sua autodeterminação pode significar, na prática, abandoná-las a um destino infeliz (2002, p. 213)⁶⁸.

⁶⁵ Interessante notar que Arendt, ao tratar do tema dos refugiados em *Origens do totalitarismo*, ensaia uma crítica ao Estado de neutralidade. Ela dirá que, em muitos casos, o refugiado só é amparado pela lei e, portanto, recupera seus direitos enquanto pessoa humana quando, ironicamente, se torna um *outlaw*.

⁶⁶ [“Decisions about how to live properly reside with individuals, and all the government should do is set up enabling conditions that allow individuals to pursue their choices and desires, in so far as these do not harm others”]

⁶⁷ [“As soon as governments formulate and implement public policy, and engage in the public spending that accompanies it, some notion of the good is being acted on, no matter how implicit.”]

⁶⁸ [“We know that some people are not well equipped to deal with the difficult decisions life requires. They make mistakes about their lives, choosing to do trivial, degrading, even harmful, things. If we are supposed to show concern for people, why should we not stop people from making such mistakes? When people are unable to deal effectively with life, respecting their self-determination may amount in practice to abandoning them to an unhappy fate.”]

A questão levantada por Kymlicka é bastante pertinente. Do ponto de vista liberal, qualquer intervenção nas suas escolhas estaria tolhendo o indivíduo de buscar seu modo próprio de ser, daí a crítica ao modo paternalista que pode advir de Estados (perfeccionistas) que adotem alguma concepção específica de bem. Contudo, levando em consideração que nós somos animais que se autointerpretam e que, para que tais interpretações ocorram, estamos constantemente realizando avaliações sobre nossas escolhas (tanto aquelas de tipo forte quanto aquelas do tipo fraco), não seria razoável algum tipo de privilegio ou discriminação positiva sobre alguma atividade? Por exemplo, poderia ser considerado o argumento de que competições esportivas com lutas violentas, para serem realizadas, tivessem de arcar com uma carga de impostos maior, ou outra medida compensatória, do que a realização de atividades culturais como danças típicas de alguma região, bem como a encenação de peças de teatro, ou outras atividades que reunissem a comunidade entorno de um evento que possuísse um valor agregador maior. Todavia, internamente, como decidir qual peça seria levada à exibição? Qual atividade possuiria um valor maior para tal comunidade? Estas questões são importantes, também, mas não nos deteremos nelas por agora. O que considero relevante a ser dito acerca do papel de intervenção de um Estado está relacionado ao bem moral que se desejaria cultivar. O governo poderia, portanto, taxar as lutas violentas a despeito do teatro usando o argumento de que não é bom para a sociedade promover e glamourizar eventos violentos. Acho que, neste caso, temos a ideia de que o bem comum – não promover uma sociedade violenta – é o objetivo.

Ainda permanece a questão sobre a autodeterminação e a liberdade no que toca a quais coisas são valiosas para uma boa vida. O Estado perfeccionista, ou seja, aquele que colocaria como objetivo comum um certo conjunto de valores a serem perseguidos por seus membros, é criticado pelos liberais, pois estes endossam a perspectiva de que apenas eu posso avaliar o que seja bom para minha vida. Este argumento, aponta Kymlicka, deriva de uma percepção de John Stuart Mill de que cada personalidade é única e, portanto, cada bem escolhido assim o será. Neste ponto, acredito que Taylor se oporia centralmente. Isto se daria porque embora seja precioso que cada *self* se desenvolva de um modo autêntico, eles não estão dispersos e descolados o suficiente da relação com outros *selves*. Taylor, todavia, também não estaria necessariamente associado aos perfeccionistas, que creem em um bem compartilhado universalmente. Em suma, Kymlicka e Taylor talvez concordem que “nosso bem não é universal nem

único, mas está ligado de maneira importante às práticas culturais que compartilhamos com outras pessoas em nossa comunidade” (KYMLICKA, 2002, p. 216)⁶⁹.

Outra oposição evidenciada por Kymlicka dos liberais em relação ao Estado paternalista, e com a qual Taylor parece concordar, é a de que ao apontar um modo de vida comum para a sociedade, ele estaria, então, estabelecendo algo de um ponto de vista externo ao indivíduo. Para que algo possua um valor moral, tal escolha deve compreender, apontam os liberais, crenças internas ao indivíduo. Esse paternalismo “[p]ode até conseguir que as pessoas busquem atividades valiosas, mas o faz sob condições nas quais as atividades deixam de ter valor para os indivíduos envolvidos” (KYMLICKA, 2002, p. 216)⁷⁰. Trata-se, portanto, de compreendermos que embora os perfeccionistas possam vislumbrar quais atividades e propósitos são mais ricos, os indivíduos, mesmo que cumprindo tais idealizações, não conseguiriam se sentir responsáveis, em um sentido profundo, com aquela comunidade, pois a origem valorativa desse empreendimento não passou por uma avaliação interna a si próprio.

A discussão levada até aqui, certamente, evoca qual tipo de Estado seria preferível a uma sociedade. De um lado, um Estado perfeccionista, no qual a direção dos valores a serem perseguidos por seus membros constituem um conjunto moral rígido frente a uma concepção comum de vida boa. E, por outra perspectiva, um Estado “neutro”, no qual todas as vias para se atingirem, de modo individual e particular, uma boa vida são válidas. Aqui, concordo com Kymlicka em que, na verdade, o termo neutralidade não seria adequado, preferindo-se usar a ideia de “Estado anti-perfeccionista”. Isto se dá pela razão de que na perspectiva liberal não há neutralidade. O que de fato encontramos é a ausência de uma política que dite a finalidade da vida daquela comunidade: “Disso, a neutralidade liberal é a neutralidade na justificação das políticas estatais, não nas suas consequências. A neutralidade do Estado é simplesmente a ideia de que não há classificação pública do valor de diferentes (respeitando a justiça) modos de vida” (KYMLICKA, 2002, p. 218)⁷¹. É por essa perspectiva que, na leitura de Kymlicka, a diferença entre os liberais e os comunitários não está, exatamente, na neutralidade de um lado ou

⁶⁹ [“our good is neither universal nor unique, but tied in important ways to the cultural practices we share with others in our community.”]

⁷⁰ [“It may succeed in getting people to pursue valuable activities, but it does so under conditions in which the activities cease to have value for the individuals involved”.]

⁷¹ [“Hence liberal neutrality is neutrality in the justification of state policies, not in their consequences. State neutrality is simply the idea that there is no public ranking of the value of different (justice-respecting) ways of life”.]

no perfeccionismo de outro, mas sim nos *meios* e nos *fins* que serão ensejados (2002, p. 219).

Este argumento pode ainda ser exemplificado desde um ponto de vista étnico-cultural. Diante de uma necessidade de ampla cobertura médica ou vacinal, por exemplo, o governo pode estabelecer critérios que privilegiem povos indígenas e originários de certas localidades sob a justificativa de que eles correm os mais variados riscos sanitários, e com sua exposição a alguma doença ou infecção eles podem até mesmo ter suas etnias dizimadas. Este tipo de tratamento, como também alguma transferência de renda para que determinados povos resgatem, protejam e promovam suas distintas culturas, pode ser visto como uma interferência estatal e, portanto, uma oposição ao princípio liberal de igualdade desejado por uma visão neutra de Estado. O mesmo pode ocorrer, nos lembra Abbey, de um lado corporativo no qual empresas são recompensadas em um sentido fiscal em vista de uma adesão a programas de ação afirmativa (2000, p. 142). Pode-se perceber, com estes argumentos, que o escopo de uma visão neutra de Estado é o de não interferir em questões que façam qualquer tipo de distinção entre indivíduos ou entre grupos, mesmo que tais ações sejam empreendidas com a finalidade de corrigir alguma distorção histórica, cultural, econômica ou mesmo de saúde coletiva. O que se espera, portanto, é uma cobertura de direitos que seja aplicada de modo uniforme, sem atentar-se para os relevos e saliências com os quais possa ter contato. Então, de acordo com Abbey, essa reflexão a partir do tópico do reconhecimento contribui para que Taylor contraste as articulações desta visão liberal de neutralidade. Nota-se que, “embora a política de reconhecimento tenha começado como um apelo ao reconhecimento das diferenças culturais, étnicas e de gênero entre os grupos, ela resultou na exposição dos particularismos mascarados de universalismo dentro do pensamento liberal” (ABBEY, p. 147-148)⁷².

O reconhecimento como exigência política confronta, a meu ver centralmente, este quadro de neutralidade ensejado por um certo tipo de liberalismo. Ao fazer referência a um “certo tipo” de liberalismo, recorro à visão de que Taylor não se afasta completamente do liberalismo político. Pelo contrário, o pensador canadense tem por objetivo buscar uma compreensão dos princípios mais ricos dessa teoria política. Concordo com Abbey ao dizer que “aquilo a que Taylor se opõe não são os valores liberais de tolerân-

⁷² [“Once again, Taylor contends that liberalism’s notions of neutrality and equal treatment are blind to their own particularity and partiality, and he calls for liberalism to become more pellucid and articulate about its own ethical bases. In effect, then, although the politics of recognition began as a call for the acknowledgement of cultural, ethnic and gender differences among groups, it has resulted in the exposure of the particularisms masquerading as universalism within liberal thought.”]

cia e a acomodação da diversidade, mas sim a autocompreensão do liberalismo; seu fracasso em reconhecer que realmente promove uma gama de bens substantivos e não é totalmente neutro entre as várias concepções da vida boa” (2000, p. 147)⁷³. Ele não pretende, portanto, abandonar completamente tal doutrina, mas sim promover uma disputa argumentativa e teórica em favor dos seus aspectos mais abrangentes. Neste sentido, um liberalismo como catalisador de uma perspectiva neutra em relação a quais bens uma comunidade deva perseguir é muito estreito e pouco interessante como uma filosofia política pública⁷⁴. Além disso, como se pode observar a partir de Abbey, “embora seja provavelmente impossível encontrar uma doutrina política que não privilegie algum modo de vida ou concepção da pessoa, a reclamação aqui é que as pretensões do liberalismo à neutralidade e sua reivindicação de não promover uma visão do bem são falsas” (2000, p. 147)⁷⁵. Ainda segundo Abbey, concordo que “desse ponto de vista, a estrutura geral dentro da qual os indivíduos perseguem suas concepções particulares do bem não está ela mesma fora do reino moral, mas antes exemplifica uma visão particular da vida boa” (2000, p. 146)⁷⁶. A discussão demandada pelas exigências de reconhecimento, então, contribui para promover um debate sobre uma questão clássica em torno da neutralidade e de um liberalismo político com foco na igualdade de direitos de um lado, e, de outro lado, sobre o que compõe uma vida boa e o autogoverno de uma comunidade. Isto é, um debate sobre a prioridade, ou não, do direito sobre o bem. Este é o foco de pensadores como Rawls, Dworkin, Nozick entre outros que, nas últimas décadas, encampam o debate liberal-comunitário, no espectro liberal e de seus *procedimentos* para uma sociedade justa. E, também, de autores como Sandel, Walzer e Taylor, que compõe o outro campo, por assim dizer, da disputa, os comunitaristas e sua perspectiva de que uma comunidade deve comungar de uma visão substantiva de bem assentada em um entendimento comum de que aquela comunidade partilha de um mesmo destino histórico⁷⁷.

⁷³ [“What Taylor opposes are not the liberal values of tolerance and the accommodation of diversity but rather liberalism’s self-understanding; its failure to acknowledge that it actually does promote a range of substantive goods and is not wholly neutral among various conceptions of the good life.”]

⁷⁴ Aqui faço referência a discussão realizada por Michael J. Sandel em *Democracy discontent* sobre qual modelo teórico político seria mais adequado para alimentar uma vida democrática mais vigorosa, o da filosofia pública do liberalismo ou a filosofia pública do republicanismo. Discutiremos estes aspectos no segundo capítulo, no que diz respeito a qual tipo de cidadania interessa uma sociedade.

⁷⁵ [“While it is probably impossible to find a political doctrine that does not privilege some way of life or conception of the person, the complaint here is that liberalism’s pretensions to neutrality and its claim not to promote a view of the good are false”]

⁷⁶ [“From this standpoint the general framework within which individuals pursue their particular conceptions of the good is not itself outside the moral realm but rather instantiates a particular vision of the good life.”]

⁷⁷ Certamente, essas distinções são esquemáticas e de teor didático. O próprio Sandel recusa o rótulo de comunitarista, enquanto Taylor, a depender da leitura, pode ser visto atuando nas duas equipes. Para uma

O ideal de autonomia oriundo do kantismo é uma fonte importante para este comportamento procedimental da sociedade. Neste sentido, a política de igual dignidade possui como núcleo orientador a concepção de que somos seres autônomos para decidir quais projetos de vida boa são mais interessantes para *nós*. “Uma sociedade liberal”, diz Taylor, “tem de permanecer neutra com relação à boa vida e restringir-se a assegurar que, qualquer que seja sua visão das coisas, os cidadãos lidem em lealdade uns com os outros e o Estado lide igualitariamente com todos” (1995, p. 246)⁷⁸, isto é, o papel das instituições de Estado em uma sociedade liberal deve ser o de garantir a não interferência danosa de alguém nos projetos de outros. Em resumo,

[h]á uma forma de política de respeito igual, tal como entronizada num liberalismo de direitos, que é inóspita à diferença, dado que (a) insiste na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos, sem exceção, e (b) suspeita de metas coletivas. Isso naturalmente não quer dizer que o modelo procure abolir as diferenças culturais; essa seria uma acusação absurda. Mas a considero inóspita à diferença porque ela não pode acomodar aquilo a que aspiram de fato os membros das sociedades distintas, a sobrevivência (TAYLOR, 1995, p. 248)⁷⁹.

Conforme Taylor, há outro modo de se pensar uma política de respeito igual que não seja tão danosa no trato com as diferenças existentes em uma sociedade. O autor busca uma alternativa dentro do próprio liberalismo, uma vez que, em sua compreensão, trata-se de uma corrente política também em disputa. Isto é, “o liberalismo não é um terreno de possível encontro para todas as culturas; ele é a expressão política de uma gama de culturas, sendo sobremodo incompatível com outras gamas” (TAYLOR, 1995, p. 249)⁸⁰. Por essa via, a defesa de uma variante branda, que não feche os olhos para questões substantivas, pode ser esboçada:

O liberalismo também é um credo em luta. A variante branda que defendo, tanto quanto as formas mais rígidas, tem de traçar esse limite. Haverá variações quando se tratar da aplicação da pauta de direitos,

leitura abrangente sobre este debate e sobre essas distinções pontuais, ver MULHALL; SWIFT (1996).

⁷⁸ [“A liberal society must remain neutral on the good life and restrict itself to ensuring that, however they see things, citizens deal fairly with one another and the state deals equally with all.”]

⁷⁹ [“There is a form of the politics of equal respect, as enshrined in a liberalism of rights, that is inhospitable to difference, because (a) it insists on uniform application of the rules defining these rights, without exception, and (b) it is suspicious of collective goals. Of course, this doesn't mean that the model seeks to abolish cultural differences. That would be an absurd accusation. But I call it inhospitable to difference because it can't accommodate what the members of distinct societies really aspire to, which is survival.”]

⁸⁰ [“Liberalism is not a possible meeting ground for all cultures; it is the political expression of one range of cultures, and quite incompatible with other ranges.”]

mas não onde o assunto for incitar ao assassinato. Não se deve ver isso como uma contradição. As distinções substantivas desse tipo são incontornáveis na política, e ao menos o liberalismo não procedimental que descrevi está plenamente pronto a aceitar isso (TAYLOR, 1995, p. 249)⁸¹.

Embora aceitar este tipo brando de liberalismo possa resgatar a política do respeito igual do encontro com sua desviante, os problemas teóricos e práticos embutidos neste debate não se dispersam tão facilmente. Uma das questões emergentes e que possuem uma fina aproximação com este diálogo é a tópica do multiculturalismo. De acordo com Taylor, em um primeiro momento até poderia ser aceitável discutir o igual respeito e a igual dignidade nos termos de que cada sociedade e cultura se empenhassem sobre o que fosse caro aos seus contornos internos no que diz respeito à sua sobrevivência. Porém, mais do que isso, a discussão se amplia, se enriquece e, claro, torna-se múltipla em sentido, quando defronte ao que *deve* ser reconhecido. A diferença aqui, em suma, parte da exigência forte do reconhecimento do valor em diferentes culturas e não simplesmente de deixá-las à própria sorte: “A exigência adicional que examinamos aqui é que todos reconheçamos o igual valor de diferentes culturas; que não apenas as deixemos sobreviver, mas reconheçamos seu *valor*” (TAYLOR, 1995, p. 250)⁸².

O reconhecimento ocupa um lugar chave no debate travado sobre o igual valor entre culturas e sociedades. A razão mais aparente disso decorre, seguindo a reflexão de Taylor, da compreensão de sua importância central para a formação dialógica da identidade. O entendimento desta questão pode ser destacado desde a compreensão de que, por exemplo, “a principal arma dos colonizadores era a imposição de sua imagem do colonizado aos povos subjugados. O colonizado, a fim de libertar-se, tem antes de tudo de se purgar dessas autoimagens depreciativas” (TAYLOR, 1995, p. 251)⁸³. Embora o método para que essa libertação ocorra divirja em diferentes correntes de interpretação, a ideia base parece ser a de que “há uma batalha para uma autoimagem modificada, luta que ocorre tanto no interior do subjugado como em oposição ao dominador”, tendo Tay-

⁸¹ [“Liberalism is also a fighting creed. The hospitable variant I espouse, as well as the most rigid forms, has to draw the line. There will be variations when it comes to applying the schedule of rights but not where incitement to assassination is concerned. This shouldn't be seen as a contradiction. Substantive distinctions of this kind are inescapable in politics, and at least the nonprocedural liberalism I was describing is fully ready to accept this.”]

⁸² [“the further demand we're looking at here is that we all recognize the equal value of different cultures; that we not only let them survive, but acknowledge their *worth*.”]

⁸³ [“the major weapon of the colonizers was the imposition of their image of the colonized on the subjugated people. The colonized, in order to be free, must first of all purge themselves of these demeaning self-images.”]

lor observado que em termos gerais as diversas formas de reivindicação por reconhecimento parecem contemplar este duplo aspecto, da luta interior e exterior ao indivíduo; “essa idéia se tornou crucial para certas tendências do feminismo, sendo também um importante elemento do debate contemporâneo sobre o multiculturalismo” (1995, p. 251)⁸⁴.

Entendo que neste ponto seja perceptível o grau elevado de importância que o reconhecimento tem adquirido. Embora isso pareça ser verdade, é igualmente digno de nota que não se trata aqui de impor uma exigência sobre a aceitação de *tudo* de *qualquer* cultura. Estaríamos diante da defesa condescendente de uma sociedade e de seus costumes, ou ainda, assumiríamos todos os valores ali dispostos sob a sombra relativista. Contra isso, recorro às palavras de Taylor que dizem não haver “razão para crer que, por exemplo, as diferentes formas de arte de uma dada cultura tenham todas o mesmo valor ou tenham mesmo valor considerável; e toda cultura pode passar por fases de decadência” (1995, p. 252)⁸⁵. O recurso a que Taylor se volta para buscar um caminho transitável de debate é a fusão de horizontes, “que opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes” (1995, p. 252-253)⁸⁶. A recuperação deste conceito gadameriano pretende estabelecer um ponto que eleve o debate entre culturas, com foco em privilegiar aquilo que as une⁸⁷. Nesta interpretação, podemos extrair que “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”. A necessidade de entendimento latente neste debate aponta para o fato de que “há outras culturas, e temos de viver juntos cada vez mais, tanto em escala mundial como na convivência no interior de cada sociedade (TAYLOR, 1995, p 253)⁸⁸.

O reconhecimento, como estamos vendo, assume um importante papel nas relações humanas. Sua necessidade política pode ser atestada, a partir do que exploramos,

⁸⁴ [“there is a struggle for a changed self-image, which takes place both within the subjugated and against the dominator, has been very widely applied. The idea has become crucial to certain stands of feminism, and is also an important element in the contemporary debate on multiculturalism.”]

⁸⁵ [“there is no reason to believe that, for instance, the different art forms of a given culture should all be of equal, or even of considerable, value; and every culture can go through phases of decadence.”]

⁸⁶ [“operates through our developing new vocabularies of comparison, for articulating these new contrasts.”]

⁸⁷ No terceiro capítulo retomaremos a discussão acerca do conceito de Fusão de horizontes.

⁸⁸ [“There must be something midway between the inauthentic and homogenizing demand for recognition of equal worth, on the one hand, and the self-immurement within ethnocentric standards, on the other. There are other cultures, and we have to live together more and more, both on a world scale and commingled in each individual society.”]

diante tanto de encontros particulares e coletivos em uma sociedade específica, como também de um modo alargado quando da ocupação em relação à formação e sobrevivência de culturas distintas. O caminho que ainda pretendo seguir nesta reflexão visa discutir de modo mais detido estas duas vertentes do reconhecimento que mencionei anteriormente. A princípio, meu objetivo estará restrito ao primeiro aspecto do reconhecimento, isto é, aquele que envolve de modo mais geral o relacionamento de *selves* em sociedade. Todavia, ainda irei me ocupar da outra necessidade de reconhecimento que observo ser também crescente, isto é aquela decorrente do confronto de perspectivas entre culturas e, porque não, na tensão entre grupos minoritários.

II. CAPÍTULO: A DEMOCRACIA E O ESPAÇO PÚBLICO

Há por certo algumas pessoas que se preocupam muito com o destino da democracia em toda parte, mas também essas são, para dizer a verdade, uma minoria relativamente pequena na maioria dos eleitorados.
(Charles Taylor – *Propósitos entrelaçados*)

O aparecimento na cena pública busca revelar a identidade de *quem* age. Neste sentido, a reflexão proposta a seguir, apoiando-se na compreensão de Hannah Arendt, visa a mostrar que é apenas no intercurso da ação humana que os predicados de algum agente podem ser colocados em um segundo plano e, então, dessa maneira, o que emerge à cena são propriamente os feitos originários da atividade de *quem* agiu. Deste modo, a identidade do agente surge ao passo em que ele age e, exatamente por isso, ela traz consigo a característica fugaz da ação. Noutros termos, quem age não se dá conta, com exatidão e para além de uma simples *versão* de si, de sua própria identidade pessoal. Assim, encontramos em Arendt uma solução política para essa tensão.

No capítulo anterior, nossa reflexão remetida ao pensamento de Charles Taylor resultou, entre outras coisas, na perspectiva segundo a qual o reconhecimento se tornou algo determinante para a formação dos sujeitos. Agora, neste capítulo, espero continuar tal abordagem mostrando, também, a relevância desta elaboração no espaço público conforme o entendimento de que os cidadãos se realizam na agência humana compartilhada, e esta atividade culmina no que podemos nomear de Felicidade pública.

1. Ação e narrativa: *quem* age?

Conforme Arendt, “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (2014, p. 220). A autora complementa seu raciocínio contrapondo este aparecimento ao simples fato da existência biológica ao dizer que “trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano” (ARENDR, 2014, p. 220). Neste sentido, ela distanciará a ação das outras atividades da

vida ativa ao dizer que estamos diante de um *segundo nascimento* quando nos articulamos e nos engajamos na ação conjunta:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como *um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples de nosso aparecimento físico original*. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa (ARENDDT, 2014, p. 221. Grifo nosso).

Ora, nos parece crível que nossa afirmação no mundo, ou seja, nossa marca enquanto seres humanos, depende efetivamente de nossa iniciativa, de nossa disposição para agir na companhia de outros seres humanos. Esse *segundo nascimento*, como chama Arendt, ratifica nossa presença ao ponto de nos desvincular do mero aspecto biológico da espécie. Ao agirmos na companhia de *outros*, e ao nos *revelarmos* a estes outros, deixamos de ser simplesmente *homo sapiens* e passamos a pertencer à Humanidade. Tal pertencimento não é trazido ao debate de forma acidental por Arendt. Como ainda discutiremos, será interessante notar “o fato de que ela radicaliza a contingência ao descrever a ação como a atualização daquilo que nós somos por nascimento, quer dizer, iniciadores” (ADVERSE, 2018, p. 136). Antes disso, porém, é interessante também ressaltarmos que esta *confirmação* de nosso aparecimento no mundo é, por conseguinte, acompanhada da revelação de *quem* está agindo e, por essa via, de sua identidade. A ação, neste cenário, não é passível de determinar um fim prático em si mesmo, isto é, a *ação* é na maior parte dos casos um elemento que ultrapassa as expectativas do agente, e isso significa tanto algo que supere positivamente suas projeções ou, mesmo, algo que lhe escape inteiramente. Por isso, Arendt dirá que:

O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias, intencionalmente ou não, com a

mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis (2014, p. 230).

Ao nascer os homens se deparam com uma teia de relações complexas, nutrida por vontades e intenções conflitantes já vividas e desenvolvidas por outras pessoas. Embora ao nascermos sejamos entregues a uma comunidade de agentes que *atuam* no mundo por intermédio do discurso e de seus atos, só conseguimos fazer parte de tal comunidade se também nos dispomos ativamente no convívio dessas relações. Neste contexto, ao agirmos e ao nos relacionarmos com aqueles que já constituem essa teia de relações, apresentamos nossa identificação. A identidade que revelamos ao mundo já constituído é fruto da ressignificação de nosso mero nascimento biológico. Deste modo, “aquele que não se decide a agir, a nascer de novo para o mundo, depois de haver nascido para a Terra, porta consigo, por seu nascimento, uma pergunta sem resposta sobre seu quem, sua identidade, sobre se tem apreço pela promessa da novidade, que é gêmea de todo indivíduo” (SILVA, 2010, p. 814). A pergunta que todo recém-chegado busca responder, para si e para o mundo, diz respeito ao “quem sou”. Não é à toa que a afirmação do *segundo nascimento* dos seres humanos e da revelação de sua identidade se dê pela busca e pela explicitação de uma resposta arraigada em seu nascimento. Responder a algo é se manifestar pelo discurso e pela ação, as atividades características e sem as quais não podemos aparecer distintivamente frente aos outros.

A revelação da identidade, como estamos percebendo, está conjugada com a atividade da ação. É possível dizer, com alguma certeza, que a categoria da ação, consoante ao que vimos até o momento, está radicada em uma concepção existencial em Arendt. De acordo com a autora, “só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é” (ARENDR, 2014, p. 224). A nosso ver, Arendt sugere que é inescapável de nossa condição nos apresentarmos ao mundo de coisas humanas e à comunidade em que vivemos. Nas palavras da pensadora, isto ocorre pois:

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exhibir ou ocultar –, está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. (ARENDR, 2014, p. 224)

Embora estejamos explicitando o teor constitutivo da ação para o desvelamento do *quem* e da formação da identidade, Arendt ressalta que, entretanto, “é quase certo que o ‘quem’, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa” (2014, p. 224). Neste sentido, o que ela nos apresenta é que ao agirmos em comunhão com outras pessoas estamos, de certo modo, apresentando nosso *eu* [self], e cada pessoa que participa conosco deste movimento acaba por ser, além de alguém que também si expõe, um receptor de nossos atos e palavras que irá depurá-los na forma pela qual nos enxergará *qua* homens. Agir verdadeiramente em conjunto é, na perspectiva de Arendt, uma entrega e uma partilha na qual os agentes se lançam conjuntamente ao desconhecido para poderem afirmar sua humanidade.

Martha Nussbaum⁸⁹ recupera a famosa lição de Píndaro – “Mas a excelência humana cresce qual videira alimentada por verde orvalho, alçada, entre os homens sábios e os justos, ao céu líquido” – de modo que o breve trecho exprime uma interessante compreensão da contingência e do viver em comunidade. Aqui, não estamos discutindo a contingência da ação nos termos de Arendt, sendo aquilo que diz respeito intrinsecamente ao agir humano – embora lhe seja constitutivo, pois perpassa a condição humana. Outrossim, entendemos que o sentido expresso por Nussbaum ao resgatar a imagem da videira em Píndaro é explicitar como a condição humana depende de coisas externas a si para o florescimento dos homens, tal qual a videira carece do orvalho para ser alimentada e assim desenvolver-se.

Diante da interpretação de Nussbaum, então, temos que a excelência humana ou o modo pelo qual nos situamos em um mundo de coisas ao nosso redor “é como uma planta jovem: algo que cresce no mundo, franzino, frágil, em constante necessidade de alimento provindo do exterior” (2009, p. 1). Essa reflexão avança sobre o recorte que propomos em nosso trabalho, entretanto, podemos reter essa perspectiva de que a agência humana está em meio a fatores exteriores que, de um lado, podem contribuir com a formação dos homens em seu dado contexto ou, em outro sentido, lhes causar prejuízos dada a fragilidade e a vulnerabilidades típicas da vida humana. Neste caso, “nossa vulnerabilidade à fortuna e nosso senso de valor, novamente aqui, nos tornam

⁸⁹ A reflexão de Nussbaum sobre a *fragilidade da bondade* certamente careceria de um maior aprofundamento. Entretanto, para nossos fins, o que gostaríamos de reter é a via comunitária da condição humana como um dos aspectos possíveis para mitigar os efeitos da contingência. Embora mesmo no viver em conjunto e em posse de certos bens afetivos estejamos, de certo modo, entregues aos riscos da ação, poderíamos dizer, a partir de Nussbaum – e ao longo de nosso texto conjuntamente com Arendt – que além de estarmos diante de uma vida mais rica e interessante, é apenas no viver em conjunto que podemos exprimir nossa atividade distintivamente humana: a ação.

dependentes do que nos é exterior: a vulnerabilidade à fortuna, porque deparamos com privações e podemos vir a precisar de algo que somente um outro pode proporcionar” (NUSSBAUM, 2009, p. 1). É interessante notarmos a percepção de que a contingência, por perpassar toda a condição humana, fragiliza a vida diante da ausência da convivência. Em outros termos, é natural que a fortuna nos falte em algum momento e que nos defrontemos com situações das quais não poderíamos, sequer, fazer alguma previsão mínima. Todavia, o viver em comunidade, ao passo em que podemos nos conectar a outros semelhantes, parece ser uma das maneiras de mitigar os efeitos colaterais da contingência e, também, enriquecer a vida humana. Nussbaum dirá que bens como a amizade e a atividade política fazem parte deste conjunto de propriedades, de certo modo, promotoras do bem viver:

Amizade, amor, atividade política, afeição a propriedade ou posses, todos os quais, sendo por si mesmos vulneráveis, torna a pessoa que aposta o seu bem neles similarmente aberta ao acaso. Esses “bens exteriores” podem adentrar a vida excelente não apenas como meios instrumentais necessários ao bem viver, mas também, se os valorizamos o suficiente, como fins em si mesmos; sua ausência contingente, pois, pode privar o agente não somente de recursos, mas do próprio valor intrínseco e do próprio bem viver (NUSSBAUM, 2009, p. 6).

Nas palavras de Arendt, podemos perceber que a ação conjunta, entretanto, está diante de uma face não soberana, pois ao movimentarem-se e agirem, as pessoas estão ativas frente a outras que dispõem das mesmas capacidades de *iniciar* algo. Nussbaum, em certa medida, parece não levar em conta essa outra face do agir em conjunto. A autora, como vimos, busca frisar um certo lado positivo do viver em conjunto como uma película protetora das contingências externas. E isso, podemos notar, dialoga com Arendt nos termos de uma série de artifícios para contrabalancear os riscos das contingências da ação, mas, por outro lado, não parece dar conta suficientemente da compreensão de que mesmo em posse de toda uma gama desses elementos *protetores*, os agentes não estão seguros das rédeas da ação. Neste sentido, torna-se patente a condição de *agente/paciente* na reflexão sobre a ação, uma vez que diante dela não só infligimos coisas novas no ambiente em que atuamos, mas também somos passíveis de sermos perpassados por ações terceiras:

Pelo fato de que se movimenta sempre entre outros seres atuantes e em relação a eles, o ator nunca é simples ‘agente’, mas sempre, e ao

mesmo tempo, paciente. Fazer e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a estória iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes. Essas consequências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir de nenhures, por assim dizer, atua em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos. Como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros. Assim, a ação e a reação entre os homens jamais se passam em um círculo fechado, e jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros (ARENDR, 2014, p. 238).

A atividade da ação, como estamos defendendo, possui a característica da ilimitabilidade [*boundlessness*]. De acordo com Arendt, essa via da ação não diz respeito apenas à ação política, mas também ao próprio agir humano em um sentido *latu*. Neste sentido, “o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto” (ARENDR, 2014, p. 238). Acreditamos que estamos diante de duas constatações depreendidas da visão da autora. A primeira delas é que as pessoas, ao agirem, podem sofrer futuramente – sem se darem conta – de consequências originárias de uma simples ação anterior. É como, grosso modo, uma avalanche que pode se formar com o aglutinar de pequenas porções de neve. A outra questão que se impõe é a de que os assuntos humanos se assentam em uma certa fragilidade, uma vez que a ação humana é ilimitada e imprevisível.

Devemos atentar para a perspectiva arendtiana de que a ação se dá apenas em um lampejo, algo impossível de ser tomado concretamente, visto seu teor ilimitado e imprevisível. Segundo a interpretação de Helton Adverse, a imprevisibilidade da ação se manifesta de modo irredutível diante dos agentes, uma vez que não se pode antecipar seus desdobramentos. De acordo com ele, “essa imprevisibilidade radical é deduzida analiticamente da própria ação, posto que ela é livre e espontânea, iniciando-se de modo totalmente não-condicionado. Trata-se, portanto, da mais radical confirmação de seu caráter contingente” (ADVERSE, 2018, p. 148).

O caso dos revolucionários analisado por Arendt em *Sobre a revolução* exprime, em amplo sentido, a tentativa de conter, minimamente, os efeitos da imprevisibilidade da ação. De acordo com a autora, aqueles agentes inicialmente acreditavam que estavam apenas recolocando certas coisas em seus lugares de pertencimento originário. Todavia, como sabemos a partir da análise de Arendt sobre as ações destes homens, os desdobramentos que se seguiram foram tão imprevisíveis que eles perceberam a

necessidade de buscar elementos que conservassem os avanços que obtiveram na forma de instituições duradouras.

A menção que Arendt faz aos acontecimentos do setecentos certamente tiveram como inspiração sua reflexão sobre a *solução grega* para a fragilidade das coisas humanas diante da ação. Este exemplo é, no interior de nosso texto, mais próximo de nossa investida, pois resgata, centralmente, a intenção de estabelecer condições mínimas para o desenrolar da ação humana. Segundo Arendt, os gregos concebiam as leis como um instrumento, um produto típico da atividade da fabricação. As leis eram, nesses termos, “uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da *pólis* e a estrutura era a sua lei” (ARENDDT, 2014, p. 243). Todavia, mais que isso, essa *solução* visava primordialmente, em nosso entendimento, a uma salvaguarda da identidade daquele povo. Em concordância com Arendt, este artifício pretendia, acreditamos, formular as condições para a construção de uma memória organizada “para que as gerações futuras não viessem a mudar a sua identidade [daquele povo] a ponto de torná-la irreconhecível” (2014, 247). Essa perspectiva:

Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes, que fora da *pólis* só podiam assistir à curta duração do desempenho e, portanto, precisavam de Homero e de ‘outros do mesmo ofício’, para apresentá-lo aos que não estavam presentes (ARENDDT, 2014, p. 247).

O que estamos notando, portanto, é que o aparecimento do *quem* se dá em meio a um emaranhado de ações que se articulam e se acumulam. Neste sentido, cabe às *estórias* [*stories*] narradas o papel de lançar luz sobre a identidade dos agentes, de modo que possa haver uma certa distinção entre eles e entre seus feitos. Tais distinções, que são realizadas ao *final* do ato, dão a dimensão do que aqueles atores imaginavam e pleiteavam empreender. Contudo, como também percebemos, por mais que se objetive prever os cursos das ações há sempre algo que escapa dessa visada e irrompe, novamente, em novas e sucessivas ações. Neste sentido, cabe a interessante articulação entre as leis e o espaço da *pólis*, entendida como “a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam” (ARENDDT, 2014, p. 248), com o ofício daqueles que produzirão o registro histórico das estórias realizadas em tais condições.

A revelação do *quem*, de acordo com Arendt, carrega, em si mesma, além da projeção ao futuro, a constante frustração de não ser possível determinar, com exatidão, este “quem”. Isso significa que nosso vocabulário está sempre propenso a buscar pela descrição das qualidades de alguém, ou seja, ele “nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamo-nos em uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou um ‘caráter’ [*character*]” (ARENDR, 2013, p. 227)⁹⁰, mas não objetivamente o si-mesmo ou o *self*. Por essa razão, como uma das formas de se sobrepor a esta frustração característica da revelação do *quem*, é que a ação e o discurso reiteram sua relevância.

A capacidade de revelar o agente [*agente-revealing*] se articula, principalmente, com o espaço-entre [*in-between*] que existe nas relações humanas. Neste sentido, há uma separação entre um espaço concreto e objetivo, *feito* de coisas que estão postas para separar e relacionar os homens, com uma outra perspectiva, a de um espaço-entre subjetivo, que surge destas e nestas relações pelo próprio processo de agir e falar. Neste sentido, queremos mostrar que, mesmo diante de objetivos mundanos, nos termos de Arendt, há o aparecimento de uma “teia de relações humanas” que, apesar de intangível, compõe e, em grande medida, sustenta tais relações. De acordo com a autora, “esse segundo espaço-entre subjetivo não é tangível, pois não há objetos tangíveis nos quais ele possa se solidificar: o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si tais resultados e produtos finais”. Todavia, completa Arendt, este “espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum” (ARENDR, 2014, p. 228-229). Concordamos com a afirmação da autora sobre a qual a ação e o discurso não deixam resultados ou produtos finais, como os objetos que podem ser fabricados por alguém. Porém, os atos e palavras empenhados no espaço-entre da teia que relaciona os homens nos assuntos do Mundo, permitem que ocorra um elo factível para que, minimamente, seja possível a vida comum entre os homens quando consideramos que, desde o nascimento até a morte, os homens *encenam* histórias [*stories*] e que, neste

⁹⁰ De acordo com o tradutor da edição brasileira de *A Condição humana* que estamos usando neste trabalho, *character* foi traduzido por “caráter”. Todavia, nos parece que se usarmos a palavra “personagem”, que é um equivalente possível na conversão da língua inglesa para a portuguesa, ganhamos na compreensão do que Arendt está refletindo. Neste sentido, o *personagem* deve ser compreendido como aquele que está se “apresentando” ao público e performando, através de seus atos e palavras, a sua *persona*, no sentido daquilo que pode ser expresso pelo agente e admitido ou reconhecido por quem lhe assiste. Para finalizar nossa sugestão de adaptação do texto, vale mencionar que, para Arendt, a arte política *per excellence* é o teatro, uma vez que ela se dá *entre* [*in-between*] os homens, diz respeito às suas relações e é expressa pelo agir e pela fala dos intérpretes (2014, p.235).

sentido, estas narrativas se somam e compõe o que poderíamos chamar de livro de estórias [*storybook*] da humanidade (ARENDDT, 2014, p. 231).

O que devemos reter, portanto, é que apesar da ação possuir uma face contingente e intangível, ela é efetivamente uma atividade que nos conecta enquanto seres humanos e forja *estórias* que, quando narradas, dão a dimensão do nosso *quem* que, no limite, nos é inalcançável no curso dessas ações. Neste sentido, “as estórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor” (ARENDDT, 2014, p. 230). Apesar de não possuímos, de acordo com Arendt, a característica do “autor” que se dispõe à criação de um início, de um meio e de um fim narrativo, só podemos conhecer seu *quem* quando nos confrontamos com sua biografia.

Estamos compreendendo que “a ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras” (ARENDDT, 2014, p. 238)⁹¹. Parece-nos, diante disso, que as únicas fronteiras não passíveis de serem transpostas são aquelas estabelecidas pelo *storyteller*, pelo contador de *estórias*: “A ação só se revela plenamente para o contador da estória [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes” (ARENDDT, 2014, p. 240). Ora, o contador de estórias parte de um momento singular, de um evento estático, para discorrer sua narrativa. Com isso, estamos supondo que ao invocar a figura do *storyteller*, Arendt lança mão de um argumento que auxiliará na compreensão da identidade narrativa. Tal questão, entretanto, não foi um objeto de estudos no qual Arendt tenha se debruçado centralmente. Contudo, é recorrente em seus textos, mesmo que de forma velada, a recuperação de elementos que visam *dizer* sobre o *quem*.

Na mesma direção de Arendt, parece-nos que MacIntyre⁹² sintetiza bem o que estamos explicitando ao longo de nosso texto. Para este autor, os homens são animais

⁹¹ É importante termos em conta que nem “as limitações legais nunca são salvaguardas absolutamente seguras contra a ação vinda do interior do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são salvaguardas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora” (ARENDDT, 2014, p. 239). Neste sentido, diferentemente da *hubris*, a autoconfiança excessiva, Arendt louva a moderação como uma virtude política por excelência (2014, p. 239), pois aqueles que exercitam tal prudência poderiam mitigar os efeitos contundentes com os quais a contingência pode atingir os assuntos humanos.

⁹² Certamente a posição de MacIntyre é mais complexa e elaborada do que este breve recorte que fazemos aqui. Em *After Virtue* o autor tece uma interessante discussão sobre *identidade e narrativa* que caminharia próximo ao que estamos compreendendo em Arendt. Pelo interesse em nos mantermos apenas no diálogo com Arendt não nos alongaremos na discussão com MacIntyre, mas temos em mente sua contribuição para o tema, bem como sua proximidade com uma raiz neoaristotélica da qual Arendt também parece fazer parte.

que contam *estórias* [stories] sobre eles mesmos ao longo de sua história [history] de vida. Outro ponto relevante que podemos buscar nessa breve passagem é de que o autor realça o caráter de diálogo acerca dos papéis que encenamos na esfera pública. Isso significa, que parece ocorrer uma concordância com a percepção que encontramos em Arendt a respeito de sermos agentes e pacientes dos processos da ação. Enquanto *contador de estórias*, é interessante também realçar, há uma busca pela extração e aproximação da *verdade* que tais estórias podem revelar acerca do agente envolvido na narrativa em questão. Nas palavras de MacIntyre,

[u]ma tese central então começa a surgir: o homem é em suas ações e prática, bem como em suas ficções, essencialmente um animal que conta estórias. Ele não é essencialmente, mas se torna através de sua história, um contador de estórias que aspira à verdade. Mas a questão-chave para os homens não é sobre sua própria autoria. Só posso responder à pergunta ‘O que devo fazer?’ se posso responder à pergunta anterior ‘De que estória ou estórias eu me considero uma parte?’. Nós entramos na sociedade humana, isto é, com um ou mais personagens imputados – papéis nos quais fomos traçados – e temos que aprender o que eles são para sermos capazes de entender como os outros nos respondem e como nossas respostas a eles são aptas a serem interpretadas (2007, p. 216)⁹³.

Podemos ter em mente que, embora o agente seja o personagem de sua própria estória ou seu herói⁹⁴, sua identidade se revela não propriamente em razão de suas obras materiais, que podem muito bem revelar que tal agente foi um artesão, um escritor ou que ele se ocupou de qualquer outra atividade prática. A identidade, em última instância, se revela e revela o agente da qual é característica apenas quando cessa a estória desse agente e sua *atuação*. Arendt expressa, de modo pedagógico, tal diferença em relação ao *que se fez* e ao *quem se é* quando diz que “embora saibamos muito menos a respeito de Sócrates, que jamais escreveu uma linha sequer nem deixou obra alguma atrás de si, que acerca de Platão ou Aristóteles, sabemos muito melhor e mais intimamente *quem foi Sócrates*, por conhecermos sua estória (2014, p, 233. Grifo nosso.).

⁹³ [“A central thesis then begins to emerge: man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a storytelling animal. He is not essentially, but becomes through his history, a teller of stories that aspire to truth. But the key question for men is not about their own authorship; I can only answer the question ‘What am I to do?’ if I can answer the prior question ‘Of what story or stories do I find myself a part?’ We enter human society, that is, with one or more imputed characters- roles into which we have been drafted - and we have to learn what they are in order to be able to understand how others respond to us and how our responses to them are apt to be construed.”]

⁹⁴ De acordo com Arendt, a figura do herói se remete aos personagens homéricos que se dispunham, simplesmente, a agir. Tal ação demanda um certo elemento de *coragem* que diz respeito ao fato de toda ação e todo discurso serem uma disposição para mostrar a si mesmo frente aos outros (2014, p. 233).

Em alguma medida, Charles Taylor também possui uma reflexão sobre o teor narrativo da identidade que pode ser lida em compasso com a perspectiva arendtiana. Para o pensador canadense, “a pergunta sobre nossa condição”, isto é, a pergunta sobre *quem sou*, “nunca pode ser esgotada para nós por aquilo que *somos*, porque estamos também mudando e *nos tornando* todo o tempo” (TAYLOR, 2013, p. 70). Enquanto que com Arendt vimos a revelação do agente dar-se por intermédio de suas ações, compreendidas entre atos e discurso, Taylor não excluirá estas categorias de sua posição, porém seu sentido de identidade narrativa pressupõe um entendimento daquilo que o agente da ação avalia como qualitativamente superior na composição de sua vida. Segundo o autor,

a fim de entender minimamente nossa vida, para ter uma identidade, precisamos de uma orientação para o bem, o que significa algum sentido de discriminação qualitativa, do incomparavelmente superior. Vemos agora que esse sentido do bem tem de ser incorporado à minha compreensão de minha vida como uma história em andamento (TAYLOR, 2013, p; 70)

Então,

isso se aplica também à interrogação crucial de minha posição relativamente ao bem. A partir do meu sentido de onde eu estou em relação a ele, e entre as diferentes possibilidades, projeto a direção de minha vida em relação a ele. Minha vida sempre tem esse grau de compreensão narrativa: compreendo minha ação presente na forma de um “e então”: havia A (o que sou), então faço B (o que projeto me tornar) (TAYLOR, 2013, p. 71).

Em conjunto com as avaliações qualitativas que o *self* realiza ao longo de sua vida, a construção de sua identidade narrativa torna-se patente em meio a uma retrospectiva realizada a fim de averiguar nossa posição em determinado espaço moral, como também diz respeito a projeções que faremos sobre nosso próprio futuro. É neste sentido de deslocamento histórico que o agente perfaz um sobrevoo sobre sua trajetória de vida e arregimenta conteúdos substantivos que compõe sua identidade: “Só podemos dar uma resposta a esse tipo de pergunta [*quem sou eu?*] verificando como esses momentos se enquadram na vida circundante, isto é, que papel desempenham numa narrativa dessa vida. Temos de fazer movimentos de avanço e recuo temporal a fim de obter uma avaliação real” (TAYLOR, 2013, p. 71). Ao passo em que estes exames são empreendidos, Taylor dirá que se trata de um movimento inescapável através do espaço moral em que o *self* está situado – embora o filósofo também leve em conta que

momentos de epifania, irrupções extraordinárias e *insights* podem ocorrer dimensionando em um estalar de dedos o papel a ser desempenhado pelo agente em toda sua narrativa de vida (TAYLOR, 2013, p. 71).

O recurso que Taylor faz ao deslocamento em um espaço moral diz respeito, entendo, como uma maleabilidade do agente em transitar pelo espaço-tempo da narrativa de sua vida e, neste sentido, realizar estas avaliações que sopesam passado, presente e futuro em direção a algum bem. Noutra sentida, também considero que este espaço moral pode dizer respeito a um espaço em sentido mais físico, propriamente o espaço público. Caso esta afirmativa possa ocupar um lugar no bojo destas reflexões, podemos arriscar a hipótese de que o não-reconhecimento das características próprias de um agente ou de um grupo, do respeito e valor que eles possuem, fere sua identidade narrativa a um ponto no qual além deste não-reconhecimento retornar de forma nociva a sociedade, também retorna de um modo pelo qual o *self* não partilhará com outros *selves* das mesmas possibilidades de transição temporal e espacial sobre sua própria vida. Em outras palavras, o agente em questão estaria limitado a um quadro demasiado redutor de sua identidade ao ponto em que seria pouco provável existir a possibilidade de projetar a si mesmo no futuro em meio a projetos de vida pessoal ou coletivos – tal agente estaria condenado à repetição mesma de um presente apequenador e claustrofóbico em relação à construção de sua identidade.

Embora possamos extrair a conclusão acima das ideias de Taylor, não é possível ignorar que o autor enseja uma espécie de resistência frente aos eventos negativos que perpassam uma trajetória de vida. Da reflexão feita pelo pensador canadense, não podemos supor que dada uma avaliação narrativa feita por algum agente, constate-se algum grau de determinismo, como se toda sua história estivesse pronta e acabada. Pelo contrário, a perspectiva de Taylor é que ao avaliarmos nossa vida façamos isto em um sentido forte e profundo, pois “queremos que nossa vida tenha sentido, peso, substância, que ela se encaminhe para alguma plenitude (...)” (TAYLOR, 2013, p. 75). Mais uma vez, podemos ver que a questão da avaliação forte está presente e direciona o exame relativo à narrativa de vida ao empreender um sentido de busca por algum bem. Neste ponto, então, poder-se-ia admitir que o autor considera haver espaço entre nossas avaliações retrospectivas e ulteriores para uma reorganização do que compreendemos como algo valioso a ser buscado: “é nesta aceção que saber quais são os limites temporais de minha condição de pessoa *não* admite determinação arbitrária” (TAYLOR, 2013, p. 75).

Vale notar, portanto, que a construção da identidade narrativa e sua relação com o reconhecimento não dizem respeito a um “tipo ideal” de ser humano. Em outras palavras, as pessoas em suas vidas cotidianas estão desenvolvendo constantemente sua própria história de vida. Quando falamos a respeito de uma narrativa de vida, todas as suas formas estão contempladas ao passo em que estamos discorrendo a respeito de seres que vivem ou viveram. Neste sentido, mesmo as minorias possuem uma construção narrativa a ser contada e a ser ouvida. Poder-se-ia crer que em razão de condições econômicas, políticas e culturais desfavoráveis, estes grupos diversos não deveriam ser levados em conta quando comparados àqueles que tiveram acesso a experiências de vida mais enriquecedoras e menos triviais. Seria um equívoco pensar desta forma, pois o reconhecimento, embora suponha que se possa avaliar o constituinte de uma vida boa, não é alheio a dignidade humana. Em outras palavras, reconhecer as narrativas de vida, mesmo aquelas que em tese sejam inferiores pelas limitações ambientais e dialógicas que se impuseram a elas, consiste em contribuir para que um novo sentido possa ser dado a estes sujeitos e à interpretação que eles e os outros possam fazer de si. Ou seja, o reconhecimento nestes casos pode dar início a uma outra narrativa que conteste as razões de até então estas pessoas terem vivido sob condições de não-reconhecimento.

Tanto Arendt quanto Taylor evocam o sentido da ação como algo presente na revelação do agente e na avaliação de sua narrativa de vida. Entender nossa vida e nossa identidade sob o aspecto narrativo é compreender que, “enquanto ser que evolui e se torna, só posso conhecer a mim mesmo por meio da história de minhas maturações e regressões, triunfos e fracassos. Minha autocompreensão tem necessariamente profundidade temporal e incorpora a narrativa” (TAYLOR, 2013, p. 74). É interessante notar, portanto, que em ambos os autores, nossa identidade é resultado de nosso empenho nos assuntos que possuem um significado forte para nós. Embora a contingência seja um fator que caminhe lado a lado com as ações humanas, sobretudo aquelas realizadas em comunhão com outros agentes no espaço público, e contribua para a formação de nosso *self* de modo a compor nossa história de vida, não estamos totalmente desprovidos de artifícios que possam comungar em uma reavaliação de nossas posições.

2. Perspectivas sobre liberdade e espaço público

Anteriormente, vimos como Charles Taylor pensa os sentidos de liberdade em uma relação mista, entre um sentido de interioridade e também em um aspecto prático. Para este autor, há uma relação entre os impedimentos internos que os indivíduos podem vivenciar desde a formação de um *self* que sofre danos durante seu processo de construção compartilhada e, também, como estas limitações podem refletir no modo mesmo de agir politicamente destes agentes. Em suma, quando o reconhecimento correto dos potenciais, dos desejos, das aspirações e da identidade de alguém sofre com uma má formação, barreiras internas minam a liberdade deste indivíduo de se portar plenamente no mundo.

Em um sentido diverso, porém não completamente oposto, Hannah Arendt considera o conceito de liberdade no mundo público sob o olhar exclusivo da política. Ou seja, para ela a liberdade é política e não envolve, por conseguinte, outros aspectos como o da interioridade ou mesmo o do livre arbítrio e da liberação. Neste item, interessa-nos refletir como o conceito de liberdade política transita na interpretação de nossos dois autores mencionados anteriormente em seus aspectos convergentes e divergentes, sobretudo como a liberdade política é própria do espaço público e, de igual modo, como tal espaço não pode ser efetivamente público sem a manifestação deste tipo de liberdade.

Segundo Arendt, “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (2013, p. 192). Percebemos, com esta afirmação, que a relação entre política e liberdade baseia-se em um arranjo singular. Por tratar-se de uma *razão de ser*, então, a política não pode existir sem liberdade. Entretanto, não nos deparamos com uma liberdade sem características muito próprias de funcionamento, isto é, como nos diz a autora, de algo que possui como domínios inerentes campos próprios de tal atividade – a *experiência* e a *ação*.

Partindo destas considerações iniciais, a reflexão de Arendt em *Que é liberdade?* chama-nos a atenção, especialmente, para sua suposição entre o divórcio dos sentidos de liberdade e política, sobretudo quando analisados pela filosofia. Desse modo, a autora argumenta que mesmo na Antiguidade e, posteriormente, na retomada do pensamento antigo por parte de filósofos cristãos como Agostinho, a liberdade passou a ser cada vez mais identificada com uma retirada proposital dos indivíduos da cena pública, para o conforto e contentamento íntimo consigo mesmos. Entretanto, considera Arendt, esta

mudança de paradigma só foi possibilitada por, justamente, ter sido precedida por uma experiência real de trânsito no mundo público. Para ela, “parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível” (ARENDT, 2013, p. 194). Certamente, nossa autora, apesar das recorrentes observações feitas sobre um suposto olhar nostálgico, ou mesmo equivocado, das experiências políticas da Antiguidade, sobretudo das greco-romanas, que ela lançaria em suas reflexões, não deixa de asseverar que os homens que podiam experimentar a liberdade por excelência, a liberdade política, só podiam fazer isso a partir de uma pré-condição muito restrita a certos grupos. Neste sentido, a ideia de liberação das necessidades básicas da vida humana, especialmente daquelas relacionadas ao *labor*, é importante naquele contexto. Sobre estas questões, dirá Arendt:

(...) para ser livre, o homem deve ter-se libertado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de liberação. A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos (2013, p. 194).

A título de exemplo, em sua obra *Sobre a revolução*, o ocaso retratado por Arendt no que diz respeito aos desdobramentos da Revolução Francesa se dá muito por conta da incapacidade daqueles revolucionários em fundar o espaço politicamente organizado do qual a autora fala acima. Isto é, no contexto francês os acontecimentos que perpassaram aquela revolução se detiveram na causa da liberação das pessoas da miséria. Assim, fincando-se o pé na chamada *questão social*, o objetivo de instaurar a liberdade política foi diluído⁹⁵. Como mostramos, para Arendt interessa o *sentido* próprio da *experiência* dos homens, em conjunto, em *atividade* entre pares ao redor de objetivos comuns à sua condição de agentes livres em um espaço público mediador. A ideia a ser retida, portanto, é a de que nossa autora opera sob a orientação de que a liberdade política é algo intrínseco dos que podem agir em conjunto e, desse modo, se expressar por meio de seus atos e palavras.

No que pauta a discussão de Arendt sobre o conceito de liberdade política, os exemplos greco-romanos possuem um destaque notório. Desta constatação mais básica,

⁹⁵ Para Arendt, o sentido da política está vinculado ao potencial humano de criação de Instituições políticas quando exercitada sua liberdade. Por isso, ela critica, como veremos mais adiante, a noção de que as coisas relacionadas a dimensão biológica da vida são necessariamente elementos de cuidado da ação política.

para nossos fins, devemos preservar a ideia de que a autora se vale destes exemplos históricos como fontes de inspiração, não só para sua reflexão da modernidade, mas também para avaliar o sentido que os protagonistas das Revoluções setecentistas foram buscar ao remeter seu olhar ao passado. Somado a isso, outra questão patente neste diálogo se dá pela afirmação feita por Arendt de que “o fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início” (2011, p. 57). Ora, isto é importante, pois, como veremos, não bastava aos atores revolucionários o exercício de sua liberdade. Na verdade, ao percorrer as trilhas da Revolução Americana, principalmente, aqueles agentes perceberam a coincidência destas duas dimensões da ação: a liberdade que lhes era própria era a liberdade política e, com ela, através dela, eles estavam iniciando algo novo na história.

Ajuda-nos nesta leitura dos eventos mencionados, tomar como relevante o par conceitual liberdade-igualdade. Como dito a respeito da inspiração arendtiana, os exemplos greco-romanos são pontos de partida em seu pensamento político. Aquilo que ela buscou nos gregos da Antiguidade para pensar as ações revolucionárias, e o que as deveria caracterizar, foram as noções de *isonomia* e *isegoria*, próprias da *pólis* grega. Mais do que pensar em uma *democracia* na Grécia Antiga, Arendt verte sua interpretação no sentido de entender essa experiência política sob a chave da isonomia-isegoria, por tratar-se efetivamente de um modo em que a liberdade era concebida e associada com esta igualdade de condições de ação em um espaço comum – a *pólis* grega. Segundo a autora, “A igualdade da *pólis* grega, sua isonomia, era um atributo da *pólis* e não dos homens, que recebiam sua igualdade em virtude da cidadania e não do nascimento. A igualdade e a liberdade não eram entendidas como qualidades inerentes à natureza humana (...)”, mas eram, na verdade, “convencionais e artificiais, frutos do esforço humano e qualidades do mundo feito pelos homens” (ARENDDT, 2011, p. 59). Para esta conjugação do par liberdade-igualdade tornar-se mais palpável, podemos perceber, era necessário, então, um espaço em que elas pudessem se manifestar e, por assim dizer, ganhar vida pelos atos e discursos dos cidadãos. Então, podemos ver que

o vínculo entre liberdade e igualdade no pensamento político grego repousava no fato de que a liberdade era entendida como um traço que se manifestava apenas em algumas atividades humanas, e não, de maneira alguma, em todas elas, e que essas atividades apareceriam e seriam reais somente quando fossem vistas, julgadas e lembradas por outros. A vida de um homem livre exigia a presença de outros. A

própria liberdade, portanto, exigia um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a ágora, a praça ou a pólis, o espaço político propriamente dito (ARENDR, 2011, p. 59).

Segundo Arendt, é importante percebermos que há uma diferença significativa entre liberdade e libertação. No caso da primeira, como estamos vendo, ela assume um sentido positivo, ao passo que a segunda pode ser lida de uma maneira negativa. Em termos gerais, esta divisão implica o modo pelo qual os cidadãos perceberão uns aos outros no espaço público. No sentido positivo, ser livre politicamente é não só poder participar dos assuntos públicos, mas de fato atuar naquilo que é de interesse ao mundo comum do qual este agente é um ator. Enquanto isso, a liberdade negativa está relacionada com aquela perspectiva já mencionada anteriormente de uma liberdade *da* política, isto é, de um afastamento do âmbito da ação pública. Há de notar-se que a libertação pode ser uma condição da liberdade, mas não é, como assevera Arendt, uma condução automática e de consequência imediata. Neste sentido, como o papel a ser desempenhado por uma revolução é a fundação da liberdade política, não basta estar livre da opressão de algum governo ou livre da miséria, pois estas liberdades são essencialmente negativas, uma vez que não garantem a participação na esfera pública (ARENDR, 2011, p. 61). Não é simples, todavia, traçar as fronteiras entre libertação e liberdade – basta lembrarmo-nos da reflexão de Arendt sobre o ocaso da Revolução Francesa que, embora tenha se originado por um clamor de liberdade, viu na *questão social* um desvio não calculado em sua rota para a busca de libertação. Por esse motivo,

frequentemente fica muito difícil dizer onde termina o simples desejo de libertação, de estar livre da opressão, e onde começa o desejo de liberdade como modo político de vida. O cerne da questão é que o primeiro, o desejo de estar livre da opressão, podia ser atendido sob um governo monárquico – mas não sob a tirania e muito menos sob o despotismo –, ao passo que o segundo demandava a instauração de uma forma de governo que fosse nova ou, pelo menos, redescoberta; ele exigia a constituição de uma república (ARENDR, 2011, p. 61).

A fundação de uma república representa a constituição de um governo que em seu núcleo contém a liberdade política. Tal constatação da relação entre liberdade política e republicanismo não é algo inédito, uma inovação do pensamento de Arendt. Pelo contrário, e sem nenhum prejuízo, olhar para esta afirmação amparada em um recurso que remonta a uma tradição que perpassa pelo pensamento de diferentes autores apenas reforça, em primeiro lugar, a relevância de ainda se pensar em conjunto com eles e, em segundo lugar, nos ajuda a identificar aquilo que é único do pensamento arendtiano e

que, então, enriquece o conjunto maior de uma teoria republicana. Todavia, o foco da pensadora na liberdade política como a experiência privilegiada do espaço público em grande medida eclipsa perspectivas potencialmente concomitantes. Na quarta seção deste capítulo mostrarei, a partir das reflexões de Michael J. Sandel (1996), que uma cidadania democrática, portanto de inspiração republicana, não se sustenta na contemporaneidade sem o diálogo entre as pessoas em lugares aparentemente circunscritos *apenas* por uma atividade social. No bojo desta reflexão, Taylor tende a uma proximidade com Sandel por valorizar a dialogicidade das relações humanas de um modo mais amplo do que provavelmente seja possível considerar posto na obra de Arendt. Ao adentrarmos por este caminho, poderemos constatar uma construção horizontal da liberdade política, algo bem caro a Arendt, pois o que transita entre estes grupos é o bem comum de uma cidadania democrática, ainda que como vetor seja mais evidente seu caráter reivindicatório e de mobilização social.

Retornando ao interesse de Arendt na questão da liberdade política, ela apresenta-se como uma perspectiva tipicamente republicana. Em termos gerais, sua obra, ao valorizar o empenho constante dos agentes nos assuntos públicos – pois estes carecem de uma constante revisitação –, faz coro com uma tradição do pensamento político avessa a um certo tipo de liberalismo que se atenta apenas para questões de ordem da mera vida (ARENDR, 2013, p. 202). Contudo, mesmo distanciando-se desta teoria política em particular, em Arendt podemos encontrar elementos que buscam, ao modo feito também por Taylor, valorizar aquilo de bom para a política que tal teoria poderia fornecer. Assim, o republicanismo de Arendt, ao partilhar de elementos do liberalismo, buscará aqueles tópicos mais abrangentes em seu seio, bem como o fará no que diz respeito a outra vertente teórica vista como oposta a ela, o comunitarismo.

Entre as tradições mais relevantes das quais o pensamento de Arendt nutriu-se, podemos citar aquelas que compõe o debate contemporâneo entre liberais e comunitários. Eu gostaria de adiantar que na tentativa de alocar a pensadora em uma forma rígida, compacta e estreita ideologicamente, podemos nos frustrar, cometer injustiças interpretativas e, talvez, o equívoco maior a ser evitado, reduzir seu pensamento ao arrepio dos riscos e alertas que a autora faz em *Origens do totalitarismo* a respeito de se seguir uma lógica cega em teoria política. Na trilha desse *pensar sem corrimão*, entretanto, consideramos que as divergências, os pontos conflitantes e aqueles a serem assegurados, contribuem para, senão uma construção original, pelo

menos uma reorganização da tradição republicana que consiga lidar com as questões emergentes da contemporaneidade.

O republicanismo de Arendt, como mostra Canovan (1992), possui particularidades que reforçam a ideia de um “novo republicanismo”. A novidade, todavia, não está em uma elaboração *inédita*, mas sim em uma leitura que tente compreender as particularidades de seu tempo usando as lentes clássicas desta tradição do pensamento político. Neste sentido, o contexto dos totalitarismos nazista e stalinista contribuíram para que Arendt refletisse sobre a fragilidade das ações humanas, bem como para que ela pensasse alguma rota de fuga possível destes eventos. A esse respeito, podemos traçar um ponto de distanciamento de uma certa visão liberal de que a liberdade política seria algo dado e inevitável na história. Com o exemplo da Revolução Americana, criou-se a mentalidade de que a liberdade e o progresso estavam em um horizonte próximo e determinado. A ascensão, no século XX, dos totalitarismos frustrou tal perspectiva e contribuiu para que Arendt pensasse a política para além dessa visão liberal de desenvolvimento inevitável (CANOVAN, 1992, p. 204). Estava evidente, para nossa pensadora, que a liberdade política não era algo natural e que, se deixada ao sabor da contingência, seu esvaziamento no espaço público poderia dar frutos indigestos como são os casos dos regimes extremos estudados por ela, pois eles são, em parte relevante, resultado de uma via pública e política enfraquecida.

Assim, pensando com Canovan, creio que duas ideias centrais podem ser atribuídas ao republicanismo de Arendt de forma ímpar: a fonte trágica, ou a perspectiva de que a política é perpassada por contingências – daí sua fragilidade; e o senso de pluralidade, que é pensado no sentido de explicitar a capacidade ilimitada de criação que homens e mulheres possuem quando atuam politicamente em um espaço público comum. Aliás, como é bem observado na leitura de Canovan, a perspectiva trágica da qual Arendt toma inspiração não é feita sem pensar criticamente, sob a luz de seu tempo, o papel de um heroísmo transcendente que irrompe contra os desígnios da *fortuna*. Este tipo de atitude, salienta a comentadora, é visto com cuidado por Arendt, pois embora a virtude heroica fosse um aspecto relevante do republicanismo clássico, o *heroísmo* de homens destinados a *guiarem* seus companheiros foi um dos artifícios usados pelos fascistas na recuperação de um antigo sentido militar de glória e sacrifício. Assim, contra essa perspectiva que repousa na ação de um *único* homem, e também contra a ideia de que a liberdade política não requer ação conjunta, o conceito

arendtiano de pluralidade apresenta-se como o contraponto mais imediato e basilar de sua teoria política. Acompanhando as palavras de Canovan:

Por sermos plurais, a ação na política não é uma questão de heróis solitários, mas de interação entre pares; porque somos plurais, mesmo o líder mais carismático não pode fazer mais do que liderar o que é essencialmente um empreendimento conjunto; porque somos plurais, os seres humanos são mais gloriosos não quando sua individualidade é perdida na camaradagem espartana no campo de batalha, mas quando estão revelando suas identidades únicas no palco público (1992, p. 205)⁹⁶.

Podemos perceber que ao se opor à ideia de que a liberdade estaria apenas aguardando para ser conquistada, Arendt contrapõe-se a um liberalismo do tipo neutro. Isto é, diante dos eventos totalitários que, entre outras condições, emergiu de um distanciamento da política, a autora rejeita este aspecto liberal que desincentiva a participação plural nos assuntos públicos. Entretanto, como mostra Canovan, este distanciamento de Arendt desta tendência moderna de ausência de participação política, não a associa imediatamente, por outro lado, a uma posição comunitária. Como veremos no capítulo três desta tese, a experiência pessoal de Arendt contribuiu muito com sua tentativa de explicitar, especialmente sob a figura dos refugiados, que os Estados-nações entendidos como uma comunidade naturalmente compartilhada por pessoas que adotavam costumes diversos comuns, era uma ilusão. De acordo com Canovan,

[o] que isso significa na prática é que o espaço público artificial compartilhado pelos cidadãos de uma república não precisa ser baseado ou coincidir com qualquer comunidade natural de raça, etnia ou religião. O republicanismo de Arendt desafia diretamente a suposição moderna de que a legitimidade política está no Estado-nação. Embora as fontes dessa disjunção entre cidadania e comunidade possam ser encontradas em sua história pessoal, ela é apoiada por sua análise do nacionalismo e conectada a muitos aspectos de seu pensamento republicano (1992, p. 244)⁹⁷.

⁹⁶ [“Because we are plural, action in politics is not a matter of lonely heroes but of interaction between peers; because we are plural, even the most charismatic leader cannot do more than lead what is essentially a joint enterprise; because we are plural, human beings are at their most glorious not when their individuality is lost in Spartan comradeship on the battlefield, but when they are revealing their unique identities on the public stage.”]

⁹⁷ [“What this means in practice is that the artificial public space shared by citizens of a republic does not have to be based on or coincide with any natural community of race, ethnicity or religion. Arendt’s republicanism directly challenges the modern assumption that political legitimacy lies with the nation-state. While the sources of this disjunction between citizenship and community may be found in her personal history, it is supported by her analysis of nationalism and connected with many aspects of her republican thinking.”]

Disto, gostaria de reter a observação de que não é profícuo buscar enquadrar Arendt, de forma rígida, em uma tradição específica. Ela empenha críticas, como podemos perceber, a aspectos liberais, comunitários e mesmo republicanos. Assim, talvez seja possível dizer que, de modo *lato sensu*, Arendt seja uma republicana por ensejar uma participação dos cidadãos na vida pública de sua comunidade e de suas instituições. Mas, ao mesmo tempo, tal comunidade não pode suprimir as singularidades de cada indivíduo, pois reside nisto seu próprio senso de pluralidade humana – imprescindível para a expansão da liberdade política. Nas palavras de Canovan,

[o] conceito de Arendt de uma república de cidadãos unidos por um mundo público compartilhado, no qual há espaço para que sua pluralidade apareça, também é muito diferente do ideal da tradição republicana clássica, que era comunitária a ponto de ser sufocante. Como Hegel, Arendt tenta articular uma compreensão da política na qual unidade e pluralidade são dialeticamente combinadas e, como em Hegel, o que sintetiza os momentos opostos da dialética é o mundo concreto das instituições políticas. Mas aí termina a semelhança, pois Arendt nunca sugere que os mundos públicos que os seres humanos podem formar, habitar e transmitir às gerações futuras sejam manifestações da Razão. Ao contrário, longe de serem racionais ou necessários, são assuntos altamente contingentes, nascidos de ações e acordos específicos de homens particulares e dependentes de apoio contínuo para sua sobrevivência (1992, p. 248)⁹⁸.

No comunitarismo, encontramos a ideia de bem comum em um sentido forte. Diferentemente de uma sociedade liberal, que encoraja os indivíduos a buscarem seus modos próprios de boa vida frente a suas concepções particulares de bens, a sociedade comunitarista antecipa quais bens estes agentes devem ter em seu horizonte de escolha. Todavia, não parece ser o caso de concluir que um Estado comunitarista necessariamente seja autoritário e decida por seus membros. Faz mais sentido a colocação de que esse tipo de Estado oferece alternativas viáveis de bens a serem compartilhados. Daí, embora não pareça haver uma postura inerentemente autoritária, uma crítica que diga respeito a seus aspectos paternalistas parece ser plausível. Ora, como vemos com Taylor, somos agentes que realizam avaliações e interpretações a todo o tempo, esta é uma capacidade de atribuir sentido profundo a nossas escolhas, que

⁹⁸ [“Arendt's concept of a republic of citizens held together by a shared public world in which there is space for their plurality to appear is also very different from the ideal of the classical republican tradition, which was communitarian to the point of being stifling. Like Hegel, Arendt tries to articulate an understanding of politics in which unity and plurality are dialectically combined, and, as with Hegel, what synthesises the opposed moments of the dialectic is the concrete world of political institutions. There the resemblance ends, however, for Arendt never suggests that the public worlds that human beings can form, inhabit and pass on to future generations are manifestations of Reason. On the contrary, far from being rational or necessary they are highly contingent affairs, born of the specific actions and agreements of particular men and dependent on continuing support for their survival.”]

define em grande parte nossa agência humana. Então, uma comunidade que ofereça mesmo que muitas opções de *modos de vida*, de avaliações do que deve ou não ser encorajado, tende a limitar o próprio agir humano caso estas opções estejam restritas ao conteúdo interno desta comunidade e não preveja abertura para o diálogo com outros modos de vida possíveis. Isto contribui para uma coação tácita, pois mesmo diante de um leque amplo de opções, os indivíduos devem se limitar ao que fora pré-definido como concepções de bem legítimas a serem perseguidas e por eles identificadas como adequadas, baseado apenas na perpetuação de uma determinada tradição. Neste sentido,

[o] modo de vida da comunidade forma a base para uma classificação pública das concepções do bem, e o peso dado às preferências de um indivíduo depende do quanto ele se conforma ou contribui para esse bem comum. A busca pública dos fins compartilhados que definem o modo de vida da comunidade não é, portanto, limitada pela exigência de neutralidade. Tem precedência sobre a reivindicação dos indivíduos aos recursos e liberdades necessários para perseguir suas próprias concepções do bem. Um Estado comunitário pode e deve encorajar as pessoas a adotarem concepções de bem que estejam de acordo com o modo de vida da comunidade, ao mesmo tempo em que desencoraja concepções de bem que conflitem com ela (KYMLICKA, 2002, p. 220)⁹⁹.

O *self* na visão liberal e na visão comunitária, estamos percebendo, ocupa lugares distintos. Grosso modo, enquanto na visão liberal o agente não é definido por nenhum papel social que exerça em sociedade, ou pelos fins que deseja alcançar em sua vida, a perspectiva do comunitarismo chama a atenção para a compreensão de que o indivíduo não está sozinho em sociedade. Em outras palavras, o comunitarismo argumenta que o *self* está sempre situado em um contexto social já existente, enquanto que do ponto de vista liberal este contexto não determina *quem* sou, uma vez que pode ser sempre revisto ao meu modo próprio de ser (KYMLICKA, 2002, p. 221). Para os comunitaristas, de acordo com Kymlicka, a “autodeterminação, portanto, é exercida dentro desses papéis sociais, e não fora deles. E assim o Estado respeita nossa autodeterminação não ao permitir que nos afastemos de nossos papéis sociais, mas

⁹⁹ [“The community's way of life forms the basis for a public ranking of conceptions of the good, and the weight given to an individual's preferences depends on how much she conforms or contributes to this common good. The public pursuit of the shared ends which define the community's way of life is not, therefore, constrained by the requirement of neutrality. It takes precedence over the claim of individuals to the resources and liberties needed to pursue their own conceptions of the good. A communitarian state can and should encourage people to adopt conceptions of the good that conform to the community's way of life, while discouraging conceptions of the good that conflict with it.”]

encorajando uma imersão e compreensão mais profunda deles, como a política do bem comum procura realizar” (2002 p. 221)¹⁰⁰.

Para Taylor, que é considerado por Kymlicka um comunitarista, o *self* deve ser situado. Um completo desprendimento de nossos papéis sociais faria emergir um agente descaracterizado, sem compreensão das implicações de suas ações. Este agente, longe de implicar um sentido profundo às suas ações, recairia no vazio de apenas realizar escolhas sem qualquer deliberação mais substantiva. Kymlicka credita a Taylor uma má compreensão de como a liberdade opera nas teorias liberais. Ele considera que “Taylor falha em mostrar que devemos tomar os valores comunitários como dados, que é vazio dizer que tais valores comunitários devem estar sujeitos à avaliação individual e possível rejeição” (KYMLICKA, 2002, p. 224)¹⁰¹.

O que ele argumenta caminha na direção de mostrar que o pensamento tayloriano esquiva-se da compreensão de que para que atinjamos nossos projetos de vida, nossa liberdade, não apenas de escolha, mas de revisão destes projetos tem de ser considerada desde nossas crenças internas. “Nossos projetos”, diz Kymlicka,

são as coisas mais importantes em nossas vidas, mas como nossas vidas têm que ser conduzidas de dentro, de acordo com nossas crenças sobre valor, devemos ser livres para formar, revisar e agir de acordo com nossos planos de vida. A liberdade de escolha não é buscada por si mesma, mas como uma pré-condição para buscar aqueles projetos que são valorizados por si mesmos (2002, p. 222)¹⁰².

A meu ver, Kymlicka comete um equívoco evitável ao ler o pensamento de Taylor por essa chave. Ao realizar tal tipo de leitura, ele ignora a perspectiva de que a liberdade pode ser limitada também interiormente e não apenas em um sentido de coerção externa. Por essa via, um agente que não tenha uma relação harmoniosa entre liberdade interna e externa dificilmente detém a capacidade de realizar escolhas substantivas como determinar, revisar e perseguir seus projetos de vida – aqui atribuo um sentido geral a tais projetos, quaisquer que sejam, para fins de argumentação apenas. Ademais, podemos compreender que Taylor, ao dizer que o *self* está situado em um contexto

¹⁰⁰ [“Self-determination, therefore, is exercised within these social roles, rather than by standing outside them. And so the state respects our self-determination not by enabling us to stand back from our social roles, but by encouraging a deeper immersion in and understanding of them, as the politics of the common good seeks to accomplish.”]

¹⁰¹ [“Taylor fails to show that we must take communal values as given, that it is empty to say that such communal values should be subject to individual evaluation and possible rejection”]

¹⁰² [“Our projects are the most important things in our lives, but since our lives have to be led from the inside, in accordance with our beliefs about value, we should be free to form, revise, and act on our plans of life. Freedom of choice is not pursued for its own sake, but as a precondition for pursuing those projects that are valued for their own sake.”]

social e participa, junto com os outros agentes, da formação do seu modo próprio de ser, tenta realizar um enriquecimento da liberdade liberal que vê a agência humana como puramente independente.

A respeito desse embate clássico entre liberais e comunitários, faz-se oportuno refletir junto a Taylor sobre os *propósitos entrelaçados* nesta questão. Taylor argumenta a partir de duas teses sobre o republicanismo. Na primeira delas, o seu objetivo é mostrar que a tradição cívico-humanista requer características próprias para seu bom funcionamento. Essa tese exige que o elo entre a república e seus cidadãos seja profundo. Assim, de acordo com essa perspectiva, interessa que os vínculos de identidade e comunidade fomentem a participação dos cidadãos nos assuntos públicos, pois, nesse caso, o autogoverno e a liberdade – a qual ultrapassa os contornos de uma simples liberdade negativa – são atributos imprescindíveis. Noutros termos, Taylor também considera uma segunda versão dessa tese. Tratando-se de uma vertente mais abrangente, o autor recorre a ela apenas como “tese republicana” e adiciona ao seu conjunto teórico o que, na argumentação anterior, não ocupava espaço, isto é, a liberdade negativa¹⁰³. Em resumo, para marcar um ponto de contato distintivo em relação ao liberalismo procedimental, Taylor suspende aquilo da teoria republicana que não contribuiria para uma visão contemporânea abrangente de uma sociedade democrática – assim como também o faz com o liberalismo –, a fim de explicitar os pontos de contato entre duas visões de mundo que aparecem em um debate, liberal-comunitário, camuflados e distorcidos em grande parte.

¹⁰³ Jonh Rawls, na Conferência V de *O liberalismo político*, ratifica a posição de Taylor acerca da distinção entre o humanismo cívico e o republicanismo. Para Rawls, o republicanismo clássico é compatível com sua interpretação do liberalismo, pois estes dois consideram que a participação política pública indica uma visão de cidadania na qual os cidadãos estão interessados em participar da política para preservarem seus direitos individuais e também para contribuírem com o aprimoramento das instituições democráticas. Ele afirma, então que “sem uma participação ampla de uma cidadania vigorosa e bem-informada na política democrática, até as instituições políticas mais bem-intencionadas cairão nas mãos daqueles que procuram dominar e impor sua vontade por meio do aparato do Estado, quer em busca de poder, quer de glória militar, ou por razões de classe e interesse econômico, para não falar do fervor religioso e do fanatismo nacionalista expansionista” (RAWLS, 2000, p. 254). Por outro lado, o humanismo cívico compreende que relevância da participação política, ou seu bem, está no próprio fato da participação. “A participação não é incentivada como algo necessário à proteção das liberdades básicas da cidadania democrática e como algo que, por si mesmo, constitui um bem entre outros, por mais importante que seja para muitas pessoas. A participação na política democrática é, em vez disso, considerada o *locus* privilegiado da vida digna de ser vivida” (RAWLS, 2000, p. 254-255). Dito isso, podemos perceber que Taylor, então, transita com facilidade entre as teorias políticas a fim de demarcar sua própria posição. Além disso, interessa ver que Rawls atribui a Arendt uma associação direta ao humanismo cívico por conta de a autora valorizar a liberdade enquanto liberdade na participação política. Como será possível ver ao longo desta tese, esta demarcação não pode ser feita de modo rígido no pensamento da autora, assim como não se pode também associar o republicanismo como sendo uma corrente de pensamento unívoca, já que ele pode apresentar aspectos tanto liberais quanto cívico-humanistas.

Outro ponto relevante a ser considerado neste debate diz respeito ao lugar do patriotismo nas sociedades contemporâneas. A princípio, tal conceito geralmente remete às experiências da Antiguidade ou mesmo à formação do humanismo cívico:

O patriotismo não apenas tem sido um importante bastião da liberdade como continuará a sê-lo insubstituivelmente. As várias fontes atomistas da lealdade não se limitaram a ser insuficientes para gerar uma reação defensiva vigorosa a crimes como Watergate; elas também nunca vão ser capazes de fazê-lo, dada a própria natureza das coisas. O puro auto-interesse esclarecido nunca moverá um número suficiente de pessoas com força o bastante para constituir uma real ameaça a déspotas e *putschistas* potenciais. Do mesmo modo, não haverá um número suficiente de pessoas movidas pelo princípio universal, não misturado com identificações particulares, cidadãos morais da cosmópolis, estóicos ou kantianos, capaz de deter os ataques desses vilões. Quanto aos que apóiam uma sociedade por causa da prosperidade e segurança, trata-se apenas de amigos dos momentos bons, que não estarão presentes na hora da necessidade. Em outras palavras, desejo alegar que a tese republicana é tão relevante e verdadeira hoje quanto o foi na idade antiga ou nos primórdios da idade moderna, quando foram articulados os paradigmas do humanismo cívico (TAYLOR, 2014c, p. 213).

O argumento de Taylor é, certamente, mais sofisticado do que nossa exposição aqui propõe. Porém, considero que dois pontos, quando realçados, são suficientemente robustos para mostrar o cerne da questão. Assim, interessa ver que (i) em certas sociedades, escândalos de corrupção conseguem despertar nos cidadãos um sentido de revolta elevado, pois eles atacam uma imagem positiva daquela comunidade que fora construída ao longo de séculos, portanto isto é algo que fere a identidade daquelas pessoas; (ii) uma sociedade liberal procedimental requer um mínimo de identificação patriótica tanto para sua sobrevivência contra governos autoritários, quanto para a promoção de princípios de justiça que não discriminem minorias. Em todo caso, como ainda veremos, trata-se também de pensar o patriotismo e a identificação que os cidadãos possuem com sua comunidade em termos que não acarretem o que Taylor chama de “nacionalismo virulento”.

Nos termos de Taylor, vimos anteriormente que há uma certa confusão entre aqueles que endossam um teor liberal de uma sociedade e os que consideram a comunidade em si algo a ser valorizado. Aqueles compreendem que nenhum bem deva ser privilegiado em detrimento de outros, mas apenas os procedimentos de direito ao acesso a *todas* as perspectivas de boa vida devem ser protegidos; estes sustentam que uma comunidade deve definir quais bens têm de ser aceitos e incentivados, enquanto

outros têm de ser rejeitados, pois podem comprometer a coesão daquela comunidade que se funda e liga-se historicamente entorno de visões compartilhadas sobre o bem comum. A questão posta, aparentemente, é a de que estamos diante de perspectivas irreconciliáveis. Contudo, Taylor diz que “o liberalismo procedimental não pode ter um bem comum no sentido estrito porque a sociedade tem de ser neutra no tocante à questão da boa vida. Mas, no sentido amplo, em que uma regra de direito também pode contar como ‘bem’, pode haver um bem partilhado extremamente importante” (2014c, p. 210). Neste lugar repousa a compreensão de patriotismo tayloriana que pode ser um elemento que entrelace posições conceituais aparentemente opostas.

Sobre a tese cívico-humanista, como dissemos, há uma consideração forte em relação ao vínculo requerido entre os cidadãos e a comunidade. De acordo com Taylor, então, exige-se um entendimento de que a ontologia desta tese passa ao largo de uma perspectiva atomista: “Ela exige que submetamos a escrutínio as relações de identidade e de comunidade, e distingamos as diferentes possibilidades, em particular o possível lugar das identidades-nós em oposição a identidades-eu meramente convergentes, bem como o conseqüente papel dos bens comuns em oposição aos convergentes” (TAYLOR, 2014c, p. 208).

Assim, “a identificação do cidadão com a república como empreendimento comum é essencialmente o reconhecimento de um bem comum” (TAYLOR, 2014c, p. 208). Para tornar essa questão mais expressiva, devemos compreender que

o vínculo de solidariedade com meus compatriotas numa república que funcione se baseia num sentido de destino partilhado em que o próprio partilhar tem valor. É isso que confere a esse vínculo sua importância especial, aquilo que confere a meus vínculos com essas pessoas e com esse empreendimento seu caráter peculiarmente obrigatório, aquilo que anima minha ‘vertu’ ou patriotismo (TAYLOR, 2014c, p. 208).

Podemos perceber que o reconhecimento de um bem comum é significativo para que uma república, como diz Taylor, funcione. Em outros termos, é preciso que os cidadãos reconheçam a si próprios como partícipes de algo que os vincule no presente em direção a um futuro comum. Certamente, embora não utilize esses mesmos termos, Arendt concordaria com essas afirmações. Conquanto não encontremos um recurso explicitamente moral no pensamento da autora que nos autorize dizer que ocorra uma defesa do reconhecimento de um sentido profundo de identificação dos cidadãos com sua república, o recurso arendtiano aos conceitos de liberdade política, de ação e,

também, dos exemplos práticos de personagens históricos que atuaram sob a perspectiva do gosto pela ação e pela distinção, são robustos o suficiente para aproximarmos o seu pensamento e o de Taylor dentro de uma tradição maior do republicanismo. Outro ponto de contato entre Arendt e Taylor é o de que os dois consideram a liberdade e a ação conjunta como um bem. Essa interpretação é realizada pelo próprio pensador canadense ao distinguir sua visão da tradição cívico-humanista daquela elaborada por Quentin Skinner que, grosso modo, considera os bens acima mencionados apenas como valores convergentes entre membros de uma mesma comunidade histórica (cf. TAYLOR, 2014c, p. 208, nota 15).

Seguindo a interpretação de José Eisenberg, que atribui a Arendt um fluxo teórico entre a tradição liberal e a tradição comunitária, concordamos que a autora, ao verter sua obra política sobre aquilo que diz respeito aos temas basilares do pensamento político, como a relação entre direitos-deveres e a comunidade, permite uma leitura inicial de elementos que frequentam ambas as perspectivas em questão. Por esse motivo, “o liberalismo pode ser republicano na atribuição de direitos políticos que precedem e condicionam o exercício da liberdade, e o comunitarismo pode ser republicano na atribuição de pertencimento à comunidade moral” (EISENBERG, 2001, p. 166). Todavia, Eisenberg salienta um certo cuidado ao tratar dessas aproximações, pois, de acordo com ele, não seria prudente sustentar que Arendt fornece, de forma robusta, estrutura para estas duas teorias se firmarem. Como dissemos, no pensamento da autora, embora encontremos subsídios para discutir as teorias das quais estamos nos ocupando, não seria adequado indicar elementos insipientes que a filiem a alguma delas. No bojo de sua teoria política, dirá Eisenberg sobre Arendt, há “uma recusa radical em reduzir a singularidade do sujeito humano ao indivíduo interessado do liberalismo ou à pessoa moral do comunitarismo, e uma recusa radical em reduzir a vida ativa do espaço público à vida ética da comunidade ou à vida associativa da sociedade” (2001, p. 167). Destes distanciamentos, nos interessa observar com maior atenção uma das quatro diferenças¹⁰⁴ que Eisenberg enxerga nessa dupla recusa, a saber, o *telos* da ação política.

A respeito do *telos* da ação política, ocupamo-nos sobretudo da reflexão que Eisenberg realiza ao colocá-la lado a lado com o papel da tradição do pensamento político. Temos, neste caso, uma compreensão da política em Arendt como a finalidade de explicitar belas ações. Isto é, o comentador entende que “enquanto que liberais e

¹⁰⁴ As outras três diferenças notadas pelo comentador dizem respeito ao objeto, forma e resultado deste tipo de ação.

comunitaristas se enfrentam na disputa da prioridade do justo sobre o bem ou do bem sobre o justo, Arendt propõe que a ação política tenha como *telos* uma concepção do belo” (EISENBERG, 2001, p. 171). A identificação desta relação entre a ação política e sua finalidade estética permitirá uma compreensão do pensamento de Arendt na esteira da tradição republicana ao valorizar as belas ações de grandes personagens da história ocidental. Este é mais um traço distintivo de nossa autora em relação ao comunitarismo e ao liberalismo. Na descrição de Eisenberg:

O comunitarismo prescreve que as tradições sejam renovadas e continuamente afirmadas pelos membros da comunidade, permitindo assim que o presente nunca perca seus laços fundamentais com o passado, e que a história sempre se imponha sobre a memória dos atores. No liberalismo, por outro lado, defende-se uma negação da tradição, buscando colocar em seu lugar um conjunto de normas racionais que resistirão ao tempo e que operarão deontologicamente na permanente construção da estabilidade das instituições políticas e da ordem social. O comunitarismo e o liberalismo divorciam, portanto, passado e presente, retirando da memória da comunidade qualquer papel politicamente relevante. A tradição ou se impõe sobre o presente ou é totalmente negada (2001, p. 172).

Podemos perceber que Arendt, ao lançar mão de exemplos históricos, seja de eventos ou explicitamente de determinados atores, o faz por uma característica própria de autores vinculados à tradição republicana, como Maquiavel e Montesquieu – apenas para citarmos dois expoentes valorizados pela autora –, que veem nesses personagens exemplos de inspiração para as ações humanas na política. Neste sentido, na distância que podemos ver do pensamento arendtiano do liberalismo e do comunitarismo, Eisenberg diz:

Diferentemente do comunitarismo, no pensamento arendtiano, a tradição tem um papel negativo. É preciso lembrar do passado para escapar dele no presente, permitindo assim uma permanente refundação da política. Mas diferentemente também do liberalismo, Arendt recusa o racionalismo anti-historicista, chegando até mesmo a definir a *polis* enquanto uma lembrança organizada (*organized remembrance*). E naquilo que ela propõe que lembremos da tradição do Ocidente, encontram-se fundamentalmente exemplos negativos dos quais devemos tentar nos libertar: o pecado original da Revolução Francesa, os descaminhos da Revolução Americana, e o totalitarismo. O tom saudoso com que Arendt fala da *polis* grega, de Roma, e dos pais da Revolução Americana, não deve ser interpretado como nostalgia ou busca por um tempo perdido. Como todo bom pensamento republicano, para Arendt, estes momentos de fundação são apenas exemplos históricos de grandes homens de grandes feitos. Arendt sabe muito bem que o passado não é recuperável; tudo que ela

quer é um eterno retorno dos homens do presente à virtude cívica e a política que periodicamente se manifesta nos feitos de grandes homens. Afinal, os homens só escapam da história se escrevem a sua própria (2001, p. 172-173).

No centro dos governos autoritários, das tiranias e dos totalitarismos, o impedimento de manifestações públicas é uma característica das mais expressivas, pois estes regimes crescem na medida em que não há organização política ativa que possa lhes fazer frente. Especificamente no caso do totalitarismo, uma das suas implementações inéditas foi, além da coerção pública, uma incisiva pressão sobre a vida privada das pessoas. Neste sentido, restava naquele contexto apenas a possibilidade de experimentar uma liberdade interior. Porém, segundo Arendt, aquilo que está restrito ao campo da intimidade, se não pode aparecer publicamente, não adquire uma forma concreta, moldada pela ação. Como resultado disso, nossa autora afirma que o totalitarismo proporcionou, com seu surgimento, uma descrença na relação entre política e liberdade. Segundo ela, com este novo fenômeno a coincidência entre liberdade e política cai por terra e passamos a crer que a separação entre estas duas categorias faz mais sentido e, na prática, haveria de conceber-se um limite entre o início de uma delas e o começo da outra (ARENDDT, 2013, p. 195).

No contexto dos regimes totalitários, pensar a realização da liberdade política como uma forma de enfrentamento desta realidade, pautada nas forças absolutas da natureza e da história, parece algo ingênuo ou mesmo contraditório se considerarmos que este tipo de liberdade é concebido por Arendt como efetivamente algo dado por agentes livres em um também livre espaço público. Para lidar com este problema, acolho da interpretação de Newton Bignotto, sobre o par totalitarismo-liberdade, dois conceitos importantes para a obra arendtiana: a fundação e, novamente, a contingência. De acordo com Bignotto, “Hannah Arendt evitou ao longo de toda sua obra uma concepção do político que pudesse se resumir na busca de um conjunto de fórmulas a partir das quais fosse possível deduzir o funcionamento de todas as instâncias da vida em comum” (2001, p. 117). Lembrar esta recusa de Arendt em indicar ou mesmo prescrever orientações para as ações humanas é importante, pois dialoga com o sentido eminentemente disruptivo que a fundação de um novo mundo político possui em si mesma. Neste sentido, “a fundação de uma nova forma política é um ato que entrelaça duas ordens temporais distintas e que expõe o fundador a todos os perigos de uma condição incerta e sem referências” (BIGNOTTO, 2001, p. 118).

A fundação de uma nova realidade política, mais precisamente neste contexto do enfrentamento de regimes totalitários, deve ser compreendida como uma ruptura no curso da história. Tal evento, longe de ser possibilitado por alguma razão calculista ou por algum manual político, só é empreendida pela ação humana em seu sentido, por excelência, de criação. Assim, fundar um corpo político é compreendido no pensamento de Arendt como expressão máxima da criatividade humana que, sem o exercício da liberdade política, não pode revelar toda a sua pujança.

Embora seja possível romper com governos do tipo totalitário em razão deste princípio *iniciador* do qual os seres humanos são dotados, é por esta mesma via criativa que os sistemas de governos inéditos, como o caso dos totalitarismos, podem emergir. Noutro sentido, a atividade da ação, apesar de possuir o necessário para a criação de realidades mais promissoras à pluralidade da vida humana, também carrega consigo o risco de criação de algo que pode levar ao seu próprio fim. Todavia, evocando o senso de indeterminação de nossas atividades e também das contingências intrínsecas do agir, podemos visualizar que sendo “seres criadores, não somos capazes de criar realidades que estejam fora do tempo e durem para sempre, e, por isso, podemos esperar que o terror poderá ser destruído, como todas as obras humanas foram e serão no futuro” (BIGNOTTO, 2001, p. 121). Também sobre isso, Bignotto diz que:

Mesmo o pior regime, ainda é um regime humano e sujeito à indeterminação de nossas ações. Nesse território aberto pode vicejar a liberdade. Assim do simples fato de que nascemos podemos esperar o novo, tanto porque somos seres condenados à liberdade quanto pelo fato de que essa condenação implica que vivemos num mundo cuja natureza é indeterminada e indeterminável para todo o sempre (2001, p. 121).

Podemos observar que as ações humanas partilham de uma dupla composição. Elas são frágeis no sentido de que a realidade criada pelos agentes, e tudo aquilo que envolve sua liberdade política, pode ser, e será, engolida pela história. Noutro sentido, são potentes, pois podem instaurar a novidade sobre um mundo combalido pelo terror. Em uma palavra, ao agir os homens explicitam em um momento fugaz as potencialidades que advêm do ato de serem livres politicamente.

Como estamos vendo, por diferentes razões a ideia de liberdade enquanto liberdade política passou por transformações que culminaram até mesmo na quase exclusão de nosso vocabulário prático. Outro aspecto relevante a ser notado é encaminhado por Arendt em sua visão da modernidade. Para ela, foi nessa época que

concepções preliminares de liberdade *da* política ganharam corpo. De acordo com sua perspectiva, entre os séculos XVII e XVIII fomentou-se uma necessidade de cuidado com a vida em seus aspectos mais básicos, isto é, uma percepção de como a sociedade poderia se firmar contra os abusos de governos absolutos. Segundo Arendt, porém, “aqui, a liberdade não é sequer o desígnio apolítico da política, mas sim um fenômeno marginal, que constitui de certa forma os limites que o governo não deve transpor sob risco de pôr em jogo a própria vida e suas necessidades e interesses imediatos” (2013, p. 196). Podemos perceber que esta visão centrada na segurança e na proteção contra abusos despóticos está limitada a um sentido negativo de liberdade, ou seja, diferentemente do entendimento da liberdade como algo ativo e propositivo vivenciado no âmbito público, esta outra liberdade teria como escopo o traçado dos limites possíveis para a ação.

Neste percurso, estamos vendo como Arendt descreve o que *não* é a liberdade política e como seria melhor, por outro lado, conceber este conceito de um modo apropriado e diverso destas experiências negativas. Para compreendermos com maior acerto a ideia da pensadora, será oportuno mobilizarmos, novamente, o conceito de ação que discutimos no item anterior. Aqueles que agem, para serem, de fato, livres não agem sozinhos. A ação, condição elementar da liberdade política, deve ser, para estes fins, concebida como resultado do concerto de grupos e nunca de pessoas isoladas.

No pensamento de Arendt, liberdade política e ação caminham juntas. Mesmo que pareça trivial insistir nesta afirmativa, ela nos direciona a uma melhor compreensão do que a autora busca desenvolver em sua teoria política. Neste sentido, para ela a liberdade política não é guiada pela vontade, pelo intelecto ou mesmo por razões que busquem produzir um certo tipo de resultado preconcebido. Arendt dirá que “o desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo” (2013, p. 198), o que revela traços de uma atividade sujeita a contingências, *mutações do mundo*, e, portanto, de algo frágil em si mesmo. A autora compreende a ação como uma atividade que pode e deve ser repetida quando necessário, pois seu significado transpõe metas particulares e de urgência. Noutro sentido, a agência humana se revela em sua própria atividade, pois “os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDR, 2013, p. 199). A liberdade é, portanto, o elemento que condensa passado e futuro. Noutros termos, a liberdade política é sempre um atributo do presente, efetivada nele e é deste período que emana sua relevância e sentido forte – mesmo que do passado e do

futuro possam ser pinçados pontos norteadores, ser livre é uma característica experimentada e criada por aqueles que agem no presente.

Nota-se um interesse pelo processo da agência. Ou seja, Arendt está, neste caso, refletindo sobre a atividade da ação em *si*. Ao colocar em paralelo um artista e sua obra de arte, de um lado, a ação e as instituições políticas, de outro lado, podemos visualizar com uma certa clareza este interesse da autora no processo de ação. Para ela, as artes de criação apresentam ao mundo público um produto acabado e finalizado, por exemplo, uma escultura. O que não vem à luz, por conseguinte, é o processo mesmo de criação que este artista empenhou. Então vejamos, no que diz respeito à ação e ao seu enlace com a liberdade política, o que temos no âmbito público é justamente o processo que realiza a edificação de instituições políticas. A escultura criada pelo artista permanecerá no mundo como um produto finito. “As instituições políticas – não importa o quão bem ou mal sejam projetadas –”, que vêm a lume pela atividade daqueles que empenham-se na ação política, dirá Arendt, “dependem, para sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência” (2013, p. 200). Percebe-se, então, que embora as ações humanas possam servir de exemplos a serem seguidos, como inspiração para o que se pretende atingir e, também, como alerta para o que se deve evitar, elas não são estáticas. O tempo da ação, mesmo que seja efetivado no presente, é dinâmico tendo em vista que os eventos que emergem à luz da contingência não, em sua grande maioria, revelam-se com antecedência e data marcada, acentuando a visada de que as instituições políticas podem ser resultados de uma bela ação, mas não duram para sempre como pode durar, em alguns casos, uma bela obra de arte.

3. A Vida boa e a Bela ação

No item anterior, discutimos como o conceito de liberdade política pode operar de formas distintas no pensamento de Arendt. As ramificações deste conceito são muitas, mesmo no interior das obras da autora. Considerando, portanto, um destes aspectos, nas linhas a seguir minha proposta é avançar na discussão sobre a liberdade política privilegiando uma perspectiva que nos ajude a compreender a *vida boa*, isto é, um tipo de vida que não seja *estreito, pouco abrangente e limitado* em suas

possibilidades meramente biológicas. Junto a isso, cabe pensarmos qual o tipo de *ação* política poderia resultar não somente neste tipo de vida, mas que expressasse a *beleza do agir*. De início, o trecho a seguir, da obra *Sobre a revolução*, oferece uma provocação que pode nos ajudar em nossos primeiros passos: “*em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo*” (ARENDDT, 2013, p. 203. Grifo nosso). A autora, obviamente, não está oferecendo uma leitura que menospreze a vida humana. Outrossim, seu objetivo é mostrar que “este nosso mundo, que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais e aos interesses a elas associados” (ARENDDT, 2013, p. 203) e isso significa uma inserção ativa no mundo público.

Seguindo a intenção de compreender a distinção entre o cuidado político da vida e o cuidado do mundo, seria intuitivo recorrer a uma interpretação *biopolítica* do pensamento de Arendt. Embora seja possível fazer tal leitura, e muitos estudiosos do pensamento arendtiano têm se debruçado sobre o assunto, não abordarei frontalmente esta via interpretativa (cf. AGUIAR, 2012). O que me interessa reter nessa abordagem é a percepção de que Arendt tem seu olhar voltado para aquilo que está associado ao interesse comum. Quando a autora diz que a ação política não está ocupada com as coisas da vida, podemos traduzir tal asserção como uma recusa de colocar no campo da liberdade política aqueles assuntos que são de ordem da *necessidade*. Em outros termos, quando a autora diz que, em política, o *mundo* está em jogo, ela está interessada em sublinhar a relevância da atividade política para a conservação e renovação dos negócios públicos.

Para aprofundar nossa investida no campo da ação política, o recurso à tipologia empregada por Arendt em sua definição das três atividades que compõe a *vita activa*, a saber, o *trabalho*, a *obra*, e a *ação* torna-se um importante ponto de partida. Neste sentido, as definições das categorias mencionadas podem ser entendidas, de forma ampla, nos termos de uma atividade voltada para os processos biológicos da vida humana e a manutenção de seus processos vitais [o trabalho]; assim como uma atividade entendida como algo não-natural, uma vez que para vir ao mundo e assumir sua condição de mundanidade [worldliness] ela deve ser *fabricada* [a obra]; por fim, a atividade da ação, que em contraste com as outras duas atividades mencionadas não possui um fim em si mesma, como no caso da *necessidade* do trabalho e, de outro lado, não é uma *coisa* fabricada e posta no mundo como um artifício mundano do qual faz-se

uso, uma obra. A atividade da ação, diz Arendt, é aquela que “corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (2014, p. 8) e, portanto, de que “ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (2014, p. 10).

Diante desse recorte, podemos visualizar que as três atividades mencionadas ocupam-se de sentidos próprios e relacionam-se entre si. As necessidades sem as quais a espécie humana não pode prescindir estão a cargo do trabalho, e a permanência duradoura da vida humana no mundo só pode encontrar algum apoio nos artifícios humanos que se apresentam como obras estabilizadoras da vida na Terra. A ação, para além das necessidades humanas e da estabilidade mundana, é a atividade que proporciona aos seres humanos transcenderem os limites intrínsecos das outras duas atividades, a biológica e a artificial, para fundar corpos políticos e expressar sua condição própria de pluralidade.

Seguindo nosso objetivo, é de nosso interesse agora compreender como Arendt vê a vida humana sob a ótica da ação política e, neste sentido, como podemos visualizar em seu pensamento o quão boa e bela ela pode ser.

O recurso imediato do qual Arendt lança mão para pensar os modos de vida possíveis é Aristóteles. Na obra aristotélica, o recorte que encontramos sobre os tipos de vida realmente significativos dizem respeito àquilo que não está necessariamente vinculado à preservação e manutenção da vida. Por essa via, são três os modos voltados para aquilo de enriquecedor na vida humana, notadamente, também, daquilo que está direcionado às coisas belas. Assim, a fruição dos prazeres, a atividade na *pólis* e a contemplação filosófica estariam em um contraste bem demarcado com outras ocupações, como a do artesão e a do mercador¹⁰⁵. Na interpretação de Arendt, estes modos de vida

têm em comum o fato de se ocuparem do ‘belo’, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida de deleite dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano (2014, p. 14-15).

¹⁰⁵ De acordo com as notas de rodapé do texto de Arendt, suas referências ao pensamento aristotélico encontram-se na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*, além de também se valer da *Política*.

Como podemos observar, há uma relação próxima, poderíamos supor até mesmo que intrínseca, entre uma boa vida que é, portanto, algo que transcende seus aspectos biológicos e uma dimensão estética da existência humana. Para nosso propósito, interessa uma reflexão acerca da vida dedicada aos assuntos da *pólis*, desde sua característica de atividade empreendida em conjunto com outros pares até a perspectiva de que nela devem ser realizadas belas ações e feitos. Uma maneira de compreender o pensamento que norteia essa compreensão acerca de belas ações se dá a partir da distinção entre *eternidade* e *imortalidade*.

O contraste entre *eternidade* e *imortalidade* possibilita uma via de entendimento sobre aquilo que estamos pontuando acerca da perspectiva arendtiana de conceder certo destaque àquela vida que não se limita ao seu sentido biológico. A *eternidade* estaria ligada a um modo experienciado, principalmente naquele contexto grego-antigo, pela figura dos filósofos. Dedicados à *contemplação*, eles duvidavam, diz Arendt, de que na *pólis* houvesse a possibilidade de se conquistar a imortalidade e que, na verdade, isso era algo trivial. A experiência da contemplação, diferentemente da atividade que deve ser empregada à luz da publicidade da cidade-Estado, não pode aparecer, pois é realizada no interior de uma pessoa (ARENDDT, 2014, p. 25).

Recorrendo ao contexto da experiência da *pólis*, Arendt busca mostrar que os cidadãos estavam lidando constantemente com seu caráter mortal frente a um mundo imortal, pautado pela natureza e pelos deuses do Olimpo. Tal pano de fundo, que contrasta os homens mortais com a percepção de entidades imortais que os cercam, pode ser centrado na sua constatação de que se se limitassem ao estado de uma vida que apenas transita do nascimento à morte estariam eles, enquanto indivíduos, condenados a um ciclo repetitivo e que é próprio de todas as espécies animais. A definição de mortalidade, então, dá-se da seguinte forma:

A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico (ARENDDT, 2014, p. 22-23).

A percepção de que os homens da *pólis* tiveram acerca de sua condição atrelada à repetição de um ciclo, o qual não lhes legava nenhuma distinção em relação a outras

espécies, é um ponto importante. Foi apenas a partir desta constatação e do desejo de participar da imortalidade, assim como os deuses participavam, que um novo tipo de vida pôde ser identificado – a “imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*” (ARENDR, 2014, p. 24). Na leitura de Arendt, “por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza ‘divina’” (2014, p. 23).

Seguindo Arendt, estas incursões em sua visão do pensamento grego revelam que a organização daquela comunidade legava grande importância a características humanas que nos distinguissem de outros animais: “A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal” (ARENDR, 2014, p. 28). Isto significa que o *bios politikos* aristotélico – e a compreensão geral do comportamento na cidade-Estado – abarcava este tipo de vida, dedicado à ação [*praxis*] e ao discurso [*lexis*], como uma vida dedicada aos assuntos realmente humanos – esta era, portanto, a oposição mais clara ao tipo de vida relegado aos assuntos da esfera familiar: “O traço distintivo da esfera do lar era que o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências” (ARENDR, 2014, p. 36). Desta oposição, o resultado mais evidente se dá na finalidade de uma vida boa. Neste sentido, o pensamento de Arendt, ao recuperar as lições de Aristóteles, indica uma teleologia da vida que realmente valha ser vivida. Em seus termos,

[a] “vida boa”, como Aristóteles nomeava a vida do cidadão, era, portanto, não apenas melhor mas livre de cuidados e mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era “boa” exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo se libertado do trabalho e da obra e superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida (ARENDR, 2014, p. 44).

O modo de vida político, aquele que apenas os seres humanos podem compartilhar, envolve, segundo Arendt, as definições de Aristóteles sobre o homem como um ser político [*zoon politikon*] e como um ser capaz de discurso [*zoon logon ekhon*]. Sabemos que, naquele contexto, tais características eram atribuídas a poucas pessoas. Assim, pessoas escravizadas, tiranos e aqueles que não partilhavam da cultura grega estavam alijados dessas significações. Todavia, o sentido que resta e que pode ser

recuperado dessas lições é o de que o modo de vida político representa uma maneira de conceber os seres humanos não apenas como membros de uma espécie, mas sim como atores responsáveis pelo mundo em que vivem. A respeito dessas considerações, Arendt vê a relação entre o homem como ser político e como dotado do discurso da seguinte maneira:

Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *pólis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *pólis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros (2014, p. 32).

De acordo com Taylor, “iniciar uma conversa é inaugurar uma ação comum” (2014c, p. 205). Essa afirmação é importante para nossos fins, pois podemos remetê-la ao contexto do que viemos discorrendo sobre a ação conjunta em Arendt. A perspectiva de Taylor abrange, certamente, um sentido mais amplo que deságua em reflexões sobre a teoria da linguagem. No entanto, não é este o percurso que interessa ao estabelecermos alguma relação com a posição arendtiana. O que pode reunir aspectos convergentes entre os dois autores, sobre a ação comum que compõe uma conversação, tem a ver com aquilo de monológico e dialógico, em termos taylorianos, na disposição dos agentes no espaço público. Em nível posterior, essa questão desemboca no que o pensador canadense nomeia de bens “mediatamente” comuns e bens “imediatamente” comuns. Como será possível observar, estas noções que articulam os modos como os agentes desempenham suas ações possui uma proximidade relevante sobre o trato que Arendt dá ao espaço entre [*in-between*] as pessoas, ou seja, aquilo que por *estar entre* vincula e separa os seres humanos ao preservar sua singularidade por um lado e, por outro, potencializar sua pluralidade em público.

Os bens “mediatamente” comuns¹⁰⁶, como o termo sugere, operam como um fator mediador entre dois interlocutores que compartilham uma música em conjunto, ou que riem juntos de uma mesma piada (TAYLOR, 2014c, p. 206). O sentido aqui empregado é o de que o bem em questão os relaciona em uma experiência, embora

¹⁰⁶ Acredito que é importante recordarmos a distinção que Taylor faz entre avaliação fraca e avaliação forte, para nos ajudar a compreender tal panorama. Os bens imediatamente comuns estão atrelados àquele sentido moral profundo que está no núcleo da avaliação forte. Ou seja, este tipo de bem, para sê-lo nos termos taylorianos, tem de encarnar algo mais que uma simples preferência ou predisposição comum entre muitas pessoas. Para ser um bem, em um sentido moral forte, a avaliação que recai sobre ele tem de ser compreendida como algo que caminhe no sentido de uma identificação compartilhada.

ainda não seja uma experiência que ultrapasse sua relação particular. Em outro sentido, os bens “imediatamente” comuns são, de acordo com Taylor, aqueles que possuem um outro tipo de direcionamento, mais rico, pois eles relacionam não apenas um conjunto maior de uma comunidade, mas também por haver nesta relação um sentido moral. Os bens imediatamente comuns, embora converjam para o bem da comunidade, não são meramente “convergentes”. A segurança proporcionada pela polícia, como lembra Taylor, é um bem convergente, pois diz respeito ao interesse da população viver em um ambiente seguro. Porém, isto não implica necessariamente em um bem que relacione toda a comunidade em um mesmo fim compartilhado – ou para dizer em outros termos, um bem convergente não incorpora, por si, um sentido teleológico que constitua a identidade daquela comunidade –, pois, seguindo este mesmo exemplo de serviços de segurança, eles podem muito bem ser contratados de forma particular, caso algum indivíduo possua os recursos necessários para tal.

Pautando nossa reflexão no contraste entre a vida na *pólis* e a vida na esfera do lar, podemos ver também que o “discurso e somente o discurso” possui lugar na cidade-Estado, pois este não é o lugar que deve abrigar a *violência* – que naquele sentido, dizia respeito também à violência com que as necessidades da vida biológica impõem-se sobre os seres humanos, além, é claro, da violência tirânica que limita a ação pública ao impor restrições à liberdade política e silencia o discurso. “Ser livre”, portanto, “significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado” (ARENDDT, 2014, p. 38).

O modo pelo qual Arendt enxerga a experiência da Antiguidade grega no que se refere à elevação da vida boa como uma recusa à mera vida biológica, acompanha sua reflexão sobre a alienação do mundo na modernidade. De modo diferente do âmbito público que abriga a pluralidade humana e promove a distinção entre seres singulares e, de outro lado, a esfera privada que confere um lugar de repouso contra a exposição pública, ganha substância na modernidade a esfera social – nas palavras de Adriano Correia, “o social é como uma espécie de fungo, que expande seu espaço na medida em que se espraia sobre o privado e o público” (2014, p. XXXVI). Em outros termos, a gravidade do surgimento de uma esfera que contém elementos tanto de ordem privada quanto de ordem pública, é a confusão de uma pela outra que rompe o abrigo do lar e projeta no espaço público aquelas necessidades que deveriam ser satisfeitas no seu lugar de origem – o privado. Resumindo: o advento do social derruba a quarta parede que nos

abriga de uma exposição constante e transfere para o espaço público a preocupação com a mera satisfação biológica que, em última instância, não corresponde à atividade pública por excelência, isto é, a liberdade política. Nas palavras de Arendt, “a sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público” (2014, p. 56). Continuando,

[d]esde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público, uma das principais características do novo domínio tem sido uma irresistível tendência a crescer, a devorar os domínios mais antigos do político e do privado, bem como a esfera da intimidade, instituída mais recentemente. Esse constante crescimento, cuja aceleração não menos constante podemos observar no decorrer de pelo menos três séculos, deriva sua força do fato de que, por meio da sociedade, o próprio processo da vida foi, de uma forma ou de outra, canalizado para o domínio público. O domínio privado do lar era a esfera na qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas. Uma das características da privatividade, antes da descoberta do íntimo, era que o homem existia nessa esfera não um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana (2014, p. 55-56).

O que é o domínio público? Para evidenciar o contraste com a hibridez do social, torna-se oportuno retornar a esta questão. De acordo com Arendt, o público possui dois sentidos que não são iguais, porém são fenômenos muito próximos. O primeiro sentido atribuído pela autora é aquele que confere ao termo seu aspecto de auferidor da realidade: “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDR, 2014, p. 61). Seu segundo sentido é aquele que diz respeito ao mundo em que vivemos e nossa relação com ele. Neste sentido, “conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (ARENDR, 2014, p. 64). Vale notar que “embora o domínio público possa ser vasto, não pode ser encantador, precisamente porque é incapaz de abrigar o irrelevante” (ARENDR, 2014, p. 64). Isto significa que há a necessidade de se avaliar o que possui mais relevância para permanecer no mundo e ganhar sua publicidade. Arendt não chega a dizer explicitamente o que poderia ser isso ou mesmo atenta para essa necessidade de avaliar. Porém, quando recordamos o percurso de sua argumentação sobre a dignidade da ação

política e o quanto os homens e as mulheres que adentram ao espaço público estão buscando destacar-se da multidão, podemos inferir que estamos lidando com a permanência do mundo e das futuras gerações sob a vanguarda da política. Assim, “se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais” (ARENDT, 2014, p. 67).

A exaltação de homens virtuosos, que buscaram transcender sua mera aparição biológica no mundo, ocupa um lugar importante no bojo da tradição republicana. Arendt afasta-se com cautela desse ponto da referida tradição, como observa Canovan (2002)¹⁰⁷, muito em razão das experiências de seu tempo que viram no discurso de líderes autoritários a propagação de uma visão distorcida de um *escolhido* para guiar seu povo. Todavia, estes traços são relevantes para pensarmos a própria dignidade das ações humanas e, como Arendt parece compreendê-las, sendo algo que contribua para a existência do mundo. Em relação ao *homem virtuoso* e o lugar da virtude nas ações humanas, o *Discurso sobre a virtude heroica*, de Rousseau, pode nos fornecer uma distinção interessante que visa a mostrar que o herói não é necessariamente alguém virtuoso em termos de infalibilidade, mas sim, alguém que articula suas boas e más qualidades em direção ao bem comum e à busca de glória – algo mais próximo da reflexão de Maquiavel.

No *Discurso* de Rousseau, uma das primeiras observações feitas pelo autor compreende diferenciar o campo de atuação dos sábios e filósofos, daquele próprio do herói. Em termos gerais, o autor busca mostrar que a diferença reside, primeiramente, na visão de uma glória futura, por parte do herói, e um gozo pela abstração que concerne a objetivos individuais, por parte dos sábios e filósofos. Eis uma consideração relevante: nota-se um viés dedicado à ação prática e não à contemplação. Assim, como fica evidenciado na passagem a seguir, o herói é aquele que pode usar até meios violentos para que seus objetivos possam lograr êxito. Diz Rousseau:

Os homens não se governam por vias abstratas; somente são tornados felizes se forem constrangidos a sê-lo, e é preciso fazê-los experimentar a felicidade para que eles a amem: eis a ocupação e os talentos do herói. É frequentemente com a força da mão que ele se coloca em condição de receber as bênçãos dos homens, os mesmos que ele constrange a carregar o jugo das leis para, enfim, lhes submeter à autoridade da razão (2015, p. 187).

¹⁰⁷ Na próxima seção refletiremos sobre algumas aproximações e distanciamentos de Arendt acerca da tradição republicana sob esta mesma perspectiva.

Este tipo de afirmação feita por Rousseau, dando vazão ao recurso do constrangimento, da força e, enfim, da possibilidade da violência, pode alarmar aqueles que já o acusam de ser um pensador com pretensões de formar uma comunidade totalitária. Não há espaço para avançarmos de modo satisfatório neste debate, contudo acredito que Arendt possui seus receios com relação a Rousseau e um republicanismo que considere como ponto de sustentações tais constrangimentos em vista das experiências totalitárias de seu tempo. Retornando à questão do heroísmo, ela tem muito a ver com o equilíbrio da tensão entre boas e más virtudes. O pensador genebrino é assertivo em mostrar que existe uma distância considerável entre o homem que se julga virtuoso e aquele que possui virtudes. O herói não é necessariamente um *cidadão de bem*.

De modo indireto, ao buscar a glória e a imortalidade de seu nome e de seus feitos, o herói pode encontrar a felicidade pública, mesmo não sendo seu fim último. Assim, “a felicidade pública é bem menos o fim das ações do herói do que um meio para alcançar aquilo a que ele se propôs, e esse fim é quase sempre a sua glória pessoal” (ROUSSEAU, 2015 p. 188). Podemos visualizar um certo paralelo com a visão de Arendt sobre os Pais Fundadores. Naquele contexto da Revolução Americana, a autora viu homens que gostavam de debater, fazer acordos e aparecer em público por meios destes atos e palavras. Eles não eram, como bem observa Arendt, homens virtuosos e de moral ilibada. Pelo contrário, ao passo em que defendiam, publicamente, igualdade e liberdade, a escravidão e a pobreza não eram colocadas sempre ao centro de suas discussões. Apesar disso, estes revolucionários pareciam, como vemos aqui em Rousseau, equilibrar seus vícios e virtudes em busca de deixar sua marca no mundo na forma da fundação de uma nova república:

Não é necessário representar o heroísmo, portanto, pela ideia de uma perfeição moral que não lhe convém de modo algum, mas como um composto de qualidades boas e más, benéficas ou nocivas segundo as circunstâncias, combinadas em uma proporção que o resultado é frequentemente mais fortuna e glória para aquele que as possui e, em alguns casos, traz até mesmo mais felicidade para os povos do que uma virtude que fosse mais perfeita (ROUSSEAU, 2015, p. 188-189).

As inúmeras divergências que encontramos na leitura de Arendt em relação a Rousseau, talvez aqui encontrem uma trégua. A pensadora alemã parece compartilhar da ideia de que uma *virtuosidade* sobre-humana não é compatível com o que se espera daqueles que agem na política. A este respeito, a menção de Arendt a Maquiavel sobre o

enlace entre a *virtù* e a liberdade se apresenta como ponto relevante. Para seu propósito, ela afirma que a *virtù* no pensamento do filósofo florentino representa “a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo lhe abre sob a forma de fortuna”. E disso se segue, em sua compreensão, que

[s]eu significado é melhor expresso por “virtuosismo”, isto é, uma excelência que atribuímos às artes cênicas (diferente das artes criativas de fazer), onde a realização está na própria performance e não em um produto final que dura mais que a atividade. que o trouxe à existência e se torna independente dele. O virtuosismo da *virtù* de Maquiavel de alguma forma nos lembra o fato, embora Maquiavel mal soubesse disso, que os gregos sempre usaram metáforas como tocar flauta, dançar, curar e navegar para distinguir atividades políticas de outras, ou seja, que eles extraíram suas analogias daquelas artes nas quais o virtuosismo da performance é decisivo (ARENDDT, 1968, p. 153)¹⁰⁸.

Faz-se notar, assinala Arendt, que mesmo pensando a política como uma arte na qual a performance é importante, assim como naqueles exemplos mencionados acima, não se deve incorrer no erro de considerá-la uma obra prima coletiva [*collective masterpiece*] (1968, p. 153). Certamente, esta é uma ressalva feita com a intenção, novamente, de afastar sua ideia de república, e de como por ela é visto, um Estado no qual a pluralidade humana possa florescer, o que difere de uma comunidade fechada em si mesma cuja edificação dependa de uma visão na qual o corpo político seja uma entidade meramente coletiva empenhada em um único propósito. A política, portanto, embora possa ser expressa em termos de criação e performance, não possui um produto como as outras artes. Isto é, enquanto as outras artes, como mostra Arendt, deixam algo no mundo e este fruto da performance artística incorpora vida própria em razão de sua tangibilidade, a política e as instituições por seu meio erigidas dependem, para sua existência, de que os agentes continuem atuando em vista de sua conservação. Em síntese, “a existência independente marca a obra de arte como um produto do fazer; a dependência total de outros atos para mantê-la em existência marca o Estado como um produto da ação” (ARENDDT, 1968, p. 153)¹⁰⁹.

¹⁰⁸ [“the excellence with which man answers the opportunities the world opens up before him in the guise of fortuna. Its meaning is best rendered by “virtuosity,” that is, an excellence we attribute to the performing arts (as distinguished from the creative arts of making), where the accomplishment lies in the performance itself and not in an end product which outlasts the activity that brought it into existence and becomes independent of it. The virtuoso-ship of Machiavelli’s *virtu* somehow reminds us of the fact, although Machiavelli hardly knew it, that the Greeks always used such metaphors as flute-playing, dancing, healing, and seafaring to distinguish political from other activities, that is, that they drew their analogies from those arts in which virtuosity of performance is decisive.”]

¹⁰⁹ [“Independent existence marks the work of art as a product of making; utter dependence upon further acts to keep it in existence marks the state as a product of action.”]

A beleza de agir, expressada como uma arte performática – e não meramente criativa, posto que seu produto, apesar de substantivo, não é concreto – encontra paralelo na *polis* grega que, na visão de Arendt, era uma espécie de grande palco no qual os homens podiam atuar e sua liberdade aparecer (1968, p. 154). Este recurso à *polis*, como ponto basilar do qual a autora remete as primeiras experiências que deram lugar para que o “político” aparecesse, não é trivial. Ela afirma que,

de fato, é difícil e até enganoso falar sobre política e seus princípios mais íntimos sem recorrer, em certa medida, às experiências da Antiguidade grega e romana, e isso apenas porque os homens nunca, antes ou depois, pensaram tanto em atividade política e conferiram tanta dignidade ao seu reino (ARENDR, 1968, p. 154)¹¹⁰.

A dignidade da política, em retrospecto às cidades antigas, pode soar um tanto contraditório aos nossos contemporâneos, pois é sabido que a liberdade naquele contexto era restrita a poucos. Isto, porém, não escapa à reflexão de Arendt. O que ela retém, e o que é recorrentemente sublinhado em sua obra, é que destes exemplos podemos recordar que a razão de ser da política “seria estabelecer e manter um espaço onde a liberdade como virtuosismo possa aparecer” (1968, p. 154)¹¹¹.

4. Felicidade pública e cidadania democrática

Façamos um movimento de retorno às reflexões de Arendt em *Sobre a revolução*. Neste sentido, ocupar-me-ei de desenvolver a argumentação da autora acerca da *felicidade pública* e da cidadania. Entendo que estas duas ideias estão entrelaçadas no bojo das experiências revolucionárias na América e na França. Faz-se importante avançar nessa discussão, pois será mais um elemento para corroborar a perspectiva de que a autora está interessada, quando volta seu olhar para estes eventos históricos, não exatamente nos detalhes que interessam à historiografia, mas sim naquelas experiências e sentidos próprios de acontecimentos singulares do pensamento político.

¹¹⁰ [“It is indeed difficult and even misleading to talk about politics and its innermost principles without drawing to some extent upon the experiences of Greek and Roman antiquity, and this for no other reason than that men have never, either before or after, thought so highly of political activity and bestowed so much dignity upon its realm.”]

¹¹¹ [“its end or *raison d'être* would be to establish and keep in existence a space where freedom as virtuosity can appear.”]

Entre os dois continentes, há mais do que uma separação pelo Atlântico. Embora dos dois lados do oceano as suas respectivas revoluções tivessem, em seu início, um horizonte de liberdade política a ser trilhado, os revolucionários daquela época compreendiam de forma peculiar o que significavam suas ações políticas. No caso dos homens da Revolução Americana, que “gostavam de discutir, de deliberar e de tomar decisões” (ARENDR, 2011, p. 163), sua atividade representava para eles próprios um modo de si destacar. Eles partiam de uma experiência concreta, de prática constante naquilo que diz respeito aos assuntos públicos. Nesse sentido,

a questão é que os americanos sabiam que *a liberdade pública consistia em participar de assuntos públicos* e que as atividades ligadas a esses assuntos não constituíam de maneira alguma um fardo; ao contrário, *proporcionavam aos que se encarregavam delas um sentimento de felicidade que não encontrariam em nenhum outro lugar* (ARENDR, 2011, p. 163. Grifo nosso.).

Podemos perceber que tal felicidade pública é o resultado direto da atividade política. Mas, é importante ressaltar, que não se trata de qualquer atividade. Isto é, não basta atuar sob a luz do espaço público, é necessário, ademais, que tal ação distinga o agente de seus semelhantes – a distinção, aqui, é uma condição possível dada àquelas ações que possuem algo de significativo, ou seja, que pelo modo como revelam aquilo de singular que o agente possui em relação a seus semelhantes, são belas e únicas.

Enquanto temos, do lado americano, uma experiência acumulada pelos anos que antecedem a revolução, na França daquele século o cenário era um tanto diferenciado. Eles, os *hommes de lettres*¹¹², dirá Arendt, “não dispunham de experiências a que pudessem recorrer, inspirando-se e guiando-se apenas por ideias e princípios não testados pela realidade, que tinham sido concebidos, formulados e discutidos antes da revolução” (2011, p. 164). Os homens de letras, diferentemente dos colonos americanos, não possuíam a prática dos assuntos públicos, embora seu desejo de aparecer fosse evidente. Dos dois lados do Atlântico, o recurso à Antiguidade greco-romana perpassou pelas revoluções como um fio de inspiração, mas no caso dos franceses mais do que um artifício que balizasse seus ideais, eles viam naqueles exemplos um recurso para preencher as lacunas de sua formação política que foram criadas em razão de sua não experiência: “O que os levou de volta à Antiguidade não foi a busca da verdade, e sim a

¹¹² A distinção conceitual entre *homme de lettres* e *philosophes* é pouco frutífera. Consideramos essa afirmação a partir do que diz Darnton: “Como definir um “homem de letras”? Alguém com reputação literária? Alguém que tenha publicado um livro? Alguém que vive de escrever? A confusão de categorias sociais na França pré-revolucionária, e a falta de estatísticas, fazem dessas hipóteses coisas refratárias a verificações” (1987, p. 30).

procura da liberdade política, e suas leituras serviam para lhes fornecer os elementos concretos para pensar e sonhar com tal liberdade” (ARENDR, 2011, p. 168).

A leitura de Arendt acerca dos *philosophes* e seu papel nos anos que antecederam a Revolução francesa é questionável. Embora aqui estejamos considerando a interpretação que a pensadora realiza a respeito destes eventos, sobretudo no que diz respeito a seus efeitos políticos, um certo reparo de suas ideias faz-se necessário. De acordo com a autora, o perfil destes pensadores, tanto dos *philosophes* quanto também dos *hommes de lettres* – distinções salpicadas pelo texto de *Sobre a revolução* –, correspondia a um perfil homogêneo, sobretudo em uma questão: todos estes intelectuais eram homens de alta conta na sociedade francesa, embora não possuíssem condições de agir publicamente, de exercer sua liberdade política. Entretanto, quando recorremos a um exame mais direcionado, do ponto de vista da historiografia, vemos que a *república das letras* poderia ser mais um espaço de reprodução social das práticas já conhecidas de distinção social impostas pelo *Ancièn Régime*. “Vista da perspectiva do submundo boêmio, a república das letras era uma mentira” (DARNTON, 1987, p. 33). Isto é, podemos perceber que muitos dos membros deste círculo de intelectuais necessitava de ajuda financeira até mesmo para sobreviver¹¹³, o que destoava da interpretação de um quadro majoritariamente de intelectuais aristocratas visto por Arendt.

Os diferentes estratos de intelectuais que engrossavam o caldo pré-revolucionário podem ser vistos na obra de Robert Darnton. De acordo com ele, “mesmo empregando linguagem um tanto forte para defender uma república das letras ‘democrática’ em oposição às práticas humilhantes do mecenato, d’Alembert”, reconhecido por seu papel central na editoração da *Encyclopédie*, “sublinhava que a sociedade era e deveria ser hierárquica, e que o lugar mais alto estava reservado aos *grands*” (1987, p. 24). Aos jovens escritores, que não tinham acesso privilegiado aos *salons* e chegavam a Paris audaciosos e inspirados por mestres como Voltaire, restava a clandestinidade (DARNTON, p. 28). Sobre isso,

[à] exceção de Diderot, que nunca rompeu inteiramente os laços com a boemia literária, nenhum dos grandes *philosophes* de meados do século contava muito com o produto da venda de seus livros. (...) O

¹¹³ Ver Robert Darnton (1987), *Boemia literária e revolução: o submundo das letras no antigo regime*, especialmente o primeiro capítulo. Arendt também ignora o fato de havia *hommes de lettres* de diferentes estratos sociais (plebeus como Diderot e aristocratas como Montesquieu) e econômicos (muito ricos como Voltaire e muito pobres como Rousseau), e até mesmo com presença no governo (como Turgot).

mercado aberto, ‘democrático’, capaz de alimentar um grande número de autores ativos, não apareceria na França senão quando o século XIX já estivesse adiantado. Antes dos tempos da prensa a vapor e do público leitor de massa, os escritores viviam ao longo da estrada, recolhendo esmolas dos ricos (...) e, se fracassassem, deixavam-se tombar na sarjeta (DARNTON, 1987, p. 30).

Como já discutimos antes, a liberdade política é diversa do livre arbítrio e da liberdade interior. Essa visada de Arendt é respaldada, se acompanharmos sua reflexão, na própria condição dos *hommes de lettres* e sua curiosa aproximação com os miseráveis na França e os desdobramentos da questão social no curso da revolução. Considerando a visão de Arendt que, como vimos, comete um equívoco em alocar na mesma condição um grupo tão heterogêneo nas suas estratificações sociais, econômicas e mesmo políticas, ela insiste em dizer que eles não possuíam, no seio do *Ancien Régime*, mais do que a possibilidade de cultivar aquelas liberdades privadas e pessoais. Nesse sentido, segundo ela, eles assemelhavam-se aos revolucionários americanos, pois queriam distinguir-se e aparecer em público para exercitar sua liberdade política. E, em relação à semelhança com a condição dos pobres, “a obscuridade, ou seja, o fato de que a esfera pública lhes era invisível e de que não tinham acesso ao espaço público onde pudessem se fazer visíveis e adquirir a significação” era o que os definia. Em contrapartida, “o que os diferenciava dos pobres era que, em virtude do nascimento e das circunstâncias, lhes havia sido oferecida a consideração, substituto social da significação política [...] (ARENDR, 2011, p. 169).

Os miseráveis, na França, padeciam de uma condição na qual estavam entregues à esfera das necessidades de um modo extremo. Assim, em um primeiro momento, parece um certo preciosismo indicar uma condição de semelhança entre eles e os homens de letras em relação à sua não aparição no espaço público. Porém, mais adiante, mesmo acolhendo alguma crítica nesse sentido, vale notar que dentro da argumentação da autora é compreensível fazer tal alusão quando levado em conta os desdobramentos da Revolução Francesa por ela narrados. Considerando tanto a visão historiográfica de Darnton e a perspectiva equivocada de Arendt podemos, com algum esforço hermenêutico, indicar que a autora talvez tenha alguma razão em sua avaliação deste quadro da revolução na França mesmo que por uma via tortuosa.

A hipótese aqui a ser considerada é a de que os *hommes de lettres*, tão diversos entre si, guardavam entre eles uma expressão própria do seu tempo. Com isso quero dizer que, quando Arendt elucida uma aproximação entre os intelectuais e os miseráveis,

não em razão de sua condição financeira, mas do fato de eles não *aparecerem* para a política, eis o ponto de imbricação da confusão. A título de exemplo, o caso Calas mostra como não era tão simples pensar que aqueles homens não se envolviam em questões de ordem pública ou não exerciam influência sobre a sociedade. Certamente, neste caso o personagem principal, Voltaire, detinha os recursos necessários para tentar “ocupar a maior parte possível do espaço público” e “provocar a indignação da opinião pública” (LEPAPE, 1995, p. 228-229). De todo modo, o exemplo citado pode ocupar um lugar de crítica à reflexão de Arendt, pois mostra como a articulação de Voltaire mobilizou, pela força de suas ideias e pela sua rede de influências, a opinião pública e o círculo de intelectuais de sua época mostrando, com o impacto de seu *Tratado sobre a tolerância*, o destaque possível a que um pensador daquela época poderia ascender. Caso Arendt, então, tivesse levado em conta a estratificação dos jovens autores que não viviam o glamour de um Voltaire, ou não eram bem abastados como um Montesquieu, ela teria obtido mais sucesso. O pano de fundo mais próximo da realidade daqueles eventos indicava, na reflexão de Darnton, um mundo dividido, e não seria um absurdo dizer isso mesmo ao tratar-se do período do Iluminismo, pois ele poderia ser mais fechado em si mesmo. Neste sentido, “um meio de trazer o Iluminismo de volta à terra é encará-lo do ponto de vista dos autores da época. Afinal, eram homens de carne e osso, desejosos de encher a barriga, cuidar da família e vencer na vida” (DARNTON, 1987, p. 14). Portanto,

[a] experiência concreta ensinou-lhes que o mundo real das letras funcionava como tudo o mais no *Ancien Régime*: os indivíduos avançavam como podiam por um labirinto de instituições barrocas. Para conseguir publicar um artigo no *Mercure*, ter uma peça aceita pela Comédie Française, encaminhar um livro nos meandros da Direction de la Librairie, ganhar assento numa academia, frequentar um *salon* ou abiscoitar uma sinecura na burocracia, era preciso recorrer aos velhos expedientes do privilégio e da proteção. Talento, por si só, não bastava (DARNTON, 1987, p. 32).

Assim como explicitado por Darnton, Tocqueville também revela um cenário dessemelhante da perspectiva arendtiana. Vale notar que Arendt foi uma admiradora da obra tocquevilliana, o que nos causa um certo estranhamento pelo fato de a pensadora ter cometido estes deslizes quando de sua interpretação caricata dos homens de letras, pois, certamente, era de seu conhecimento o escrito sobre *O Antigo Regime e a Revolução*. Diferentemente do visto a respeito da influência de Voltaire sobre o caso Calas, que exerceu uma intervenção sobre os movimentos da opinião pública,

Tocqueville é enfático ao afirmar que havia, de início, uma total ausência de liberdade política por parte dos intelectuais do Antigo Regime (1997, p. 144), ou seja, a livre participação no governo da coisa pública não ser sentido. “Faltava-lhes, portanto, este conhecimento superficial que a visão de uma sociedade livre e o eco de tudo que nela se comenta dão até àqueles que menos se preocupam com o governo. Tornaram-se”, continua Tocqueville a respeito dos efeitos da ausência daquela participação, “mais ousados em suas novidades, mais apaixonados por idéias gerais e sistemas, mais contendedores da sabedoria antiga e mais confiantes ainda em sua razão individual que os autores de livros sobre a política” (1997, p.144). Há um giro na posição ocupada pelos intelectuais, na interpretação de Tocqueville, que fornece novos elementos para esta intrincada leitura do papel dos *hommens de lettres*. De acordo com a leitura tocquevilleana, o afastamento da vida política concreta, ou de modo mais enfático, a ausência daquela liberdade política e dos assuntos públicos mais diretos provocou, por consequência, a abertura de um espaço que fosse propício à atividade intelectual destes homens, proporcionando-lhes a oportunidade de filosofar sobre a origem das sociedades, sobre os governos e sobre os direitos do gênero humano (TOCQUEVILLE, 1997, p. 145). Nas palavras de Tocqueville:

Todos aqueles que a prática cotidiana da legislação estorvava, apaixonaram-se rapidamente por essa política literária. Seu gosto chegou até a penetrar naqueles que sua natureza ou condição mais afastava naturalmente das especulações abstratas. Não houve um contribuinte lesado pela desigual repartição das talhas que não se animasse com a idéia de que todos os homens devem ser iguais; não houve um pequeno proprietário devastado pelos coelhos do gentil-homem seu vizinho que não gostasse de ouvir dizer que a razão condenava indistintamente todos os privilégios. E assim cada paixão pública fantasiou-se de filosofia: a vida política foi violentamente rechaçada na literatura e os escritores, ao tomarem em suas mãos a direção da opinião, preencheram, num momento dado, o lugar geralmente ocupado pelos dirigentes de partidos nos países livres (1997, p. 145).

Podemos supor que advenha deste tipo de constatação da leitura tocquevilleana de Arendt o desentendimento não apenas do papel dos intelectuais franceses do século XVIII, mas da relação entre liberdade-igualdade. Os escritores do Século das Luzes ocuparam um lugar privilegiado no debate público. Por sua vez, o lugar privilegiado destes intelectuais ao qual me refiro foi forjado ao longo de transformações e tensões importantes, não sem um processo de desfiação do embaraço em torno da igualdade social e da liberdade política. Conforme Habermas, as reuniões nos salões, nos espaços

de discussões literárias, nas associações secretas eram marcadas por uma suspensão momentânea da hierarquia social. Isto significa que, nestes espaços, a nobreza e a burguesia franqueavam a palavra e o entendimento entre si reconhecendo uma dimensão de igualdade entre os participantes. Todavia, isso não resultava, por conseguinte, no aparecimento e na igualdade política. Neste sentido, há a marca do “segredo” como determinante nestes antecedentes ao fim do absolutismo, e como algo contrário ao esperado em uma república. “A esfera pública ainda é obrigada a observar a prática do segredo: o seu público, mesmo enquanto público, ainda continua obrigado a ser interno. A luz da razão que se esconde para se proteger, desvela-se passo a passo” (HABERMAS, 2003, p. 51). De acordo com Habermas, “inicialmente a igualdade social só era possível como uma igualdade fora do Estado. Por isso, a reunião das pessoas privadas em público é antecipada em segredo, uma esfera pública antecipada ainda grandemente com exclusão da publicidade” (2003, p. 50). De modo gradativo, cristalizou-se o sentido daquela igualdade social secreta “ela foi institucionalizada enquanto idéia e, com isso, colocada como reivindicação objetiva e, nessa medida, ainda que não tenha se tornado realidade, foi, no entanto eficaz” (HABERMAS, 2003, p. 52). Esta ideia de igualdade social naqueles espaços públicos secretos aos quais as hierarquias do *Ancien Régime* entravam em suspensão provocou, ainda que não imediatamente, a formação das brechas necessárias pelas quais a liberdade pública pudesse penetrar no desejo dos homens e na nova realidade nascente. Compreendo, na esteira de Tocqueville, que eles se tornaram um poder político relevante (1997, p. 147), pois ao ocuparem o espaço público debatendo a ausência de condições iguais entre os mais abastados e os miseráveis, acabaram por inscrever, na literatura política que acompanhou a Revolução de 1789 e na influência por ela exercida nos séculos posteriores, a incontornável questão da igualdade.

Considerando o que foi dito a respeito da atuação dos intelectuais na França daquela época, podemos perceber que havia um evidente interesse pela liberdade, bem como por um certo tipo de destaque social. Contudo, a ressalva de que não necessariamente o interesse pelas questões políticas dominassem as discussões, parece não ser de todo equivocado. Ao passo que na Revolução Americana a prática política expandia-se tendo como horizonte a fundação de um novo corpo político, na Revolução Francesa este interesse era alimentado, tudo leva a crer, por um ressentimento e uma violência destinados à instituição absolutista em toda a sua estrutura hierárquica – e não exatamente pelo desejo de liberdade-igualdade. Todavia, o ponto a ser destacado é o de

que os revolucionários, dos dois lados do Atlântico, compreenderam que era pouco legarem sua liberdade apenas aos assuntos privados e aqueles nos quais a vontade do governante lhes permitisse participar¹¹⁴. Assim, entenderam que era necessário ser livre para agir politicamente e alcançar o êxtase da felicidade pública: “Em outras palavras, a tirania impedia a felicidade pública, embora não necessariamente o bem-estar privado, ao passo que uma república concedia a todos os cidadãos o direito de se tornarem ‘participantes na condução dos assuntos’, o direito de serem vistos em ação” (ARENDT, 2011, p. 176).

Nesse sentido, assim como os miseráveis buscaram libertar-se das necessidades que irrompiam da fome e de suas condições precárias de existência, os homens de letras acabaram transformando sua paixão por liberdade política em desejo de libertação da opressão absolutista no tocante a suas expressões públicas. Sobre essa transformação e suas consequências, Arendt diz:

E o problema é que essa paixão pela liberdade pública ou política pode ser facilmente confundida com o profundo ódio aos senhores, talvez muito mais veemente, mas essencialmente estéril em termos políticos, e com o anseio dos oprimidos pela libertação. Esse ódio, sem dúvida, é tão antigo quanto a história documentada, e provavelmente até anterior; mesmo assim, ele nunca resultou em revolução, porque é incapaz sequer de captar, e quanto mais entender, *a ideia central da revolução, que é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer* (2011, p. 169-170. Grifo nosso).

A perspectiva de Arendt, certamente, é polêmica. Entre os já destacados equívocos historiográficos da autora, aquilo que toca diretamente a relação entre pobreza, miséria e a não participação no espaço público por aqueles agentes da burguesia francesa e pelos miseráveis, que em sua interpretação poderiam equivaler-se em termos da ausência de liberdade política, subjaz o imbróglio ainda persistente acerca de sua visão sobre a *questão social* e a tensão que nela reside em relação à política.

¹¹⁴ Segundo Arendt, “a tirania, como veio a ser entendida pelas revoluções, era uma forma de governo em que o governante, *mesmo que governasse de acordo com as leis do reino, monopolizara para si o direito de ação, banira os cidadãos da esfera pública, relegando-os à privacidade dos lares, e lhes impusera que se ocupassem apenas de seus assuntos privados*” (2011, p. 175-176. Grifo nosso). Eu gostaria de destacar que essa ideia visualizada pela pensadora assemelha-se ao que Tocqueville compreende como *despotismo suave*. O destaque que gostaria de dar diz respeito à perspectiva de que mesmo um governo que “respeite” as leis e as instituições pode ser um governo que não contribua para que os cidadãos possam participar, de fato, dos assuntos públicos. Em nosso último capítulo, retomarei essa discussão a fim de explicitar o que entendo ser uma questão de nosso tempo e que encontra lastro nas reflexões de Arendt, Tocqueville e outros, a respeito de como uma democracia (ou uma república) pode ter seus pressupostos de igualdade perante a lei, de participação nos processos formais do Estado e, ainda assim, não ser um ambiente pautado na pluralidade de ações e discursos públicos.

Conforme Odílio Aguiar, “como Arendt abordou criticamente a questão social, isso implica confrontar-se com um certo tabu, com uma sacralização que ainda prevalece entre os que ‘ontologizam o social’” (2004, p. 7). O *tabu* notado por Aguiar elucida a dificuldade em se tratar deste tema e, por outro lado, sua relevância perene: “Se não era animosidade para com os pobres, como entender a posição arendtiana?” (AGUIAR, 2004, p. 8).

Apostar em uma única resposta à questão acima suscitada seria temerário. O mais prudente seria, então, adotar uma postura *com Arendt*, mas também *contra Arendt* (cf. SILVA, 2016). Além da complexidade do tema, Arendt não desenvolveu qualquer argumentação mais diretamente detida na resolução da imbricação entre o surgimento, na modernidade, da esfera social, em confronto com a esfera privada e a esfera pública, a fim de esclarecer os paradoxos que poderiam advir da questão social internamente ligada àquela esfera nascente. Isto é, em suas obras podemos encontrar diversos traços que tratam da questão em sentidos complementares. Entretanto, apenas em *Sobre a revolução* a autora dedicou-se mais abertamente à questão da pobreza e da miséria, mas, mesmo assim, ainda com um olhar voltado exclusivamente para o sentido político que poderia ali, em sua perspectiva, desempenhar um papel de maior importância.

Já consideramos, anteriormente, qual é a concepção de liberdade que está no horizonte teórico de Arendt. Suas reflexões sobre este conceito giram entorno, entre muitos outros significados, de mostrar como os seres humanos possuem consigo a potencialidade de criar realidades políticas quando experimentam o gosto pela ação. Assim, quando levado em conta que os descaminhos da Revolução Francesa propiciaram não mais a busca por esta liberdade, mas sim a liberação das massas de miseráveis das necessidades impostas pelas condições de pobreza extrema em que estavam imersos, a autora enxerga aí o principal ocaso desta revolução e daquelas subsequentes que se basearam em seu exemplo. Entrementes, Arendt é considerada uma autora que vê as revoluções, *latu sensu*, com entusiasmo. Em que pesa, então, o problema entorno do social que emergiu do jacobinismo francês? Conforme Aguiar,

[o] problema de Arendt não é com a questão social, mas com o fato de sua absolutização e de sua resolução como objetivo político acarretar a própria eliminação da política. Transformada em necessidade histórica, a questão social recebeu legitimidade para questionar qualquer lei ou instituição que não reconhecesse e se guiasse pela sua urgência. Essa urgência não se adapta aos demorados e argumentativos processos de persuasão e negociação próprios da esfera política. A necessidade se impõe, não exige argumentação. O

desafio para Arendt era construir uma *novus ordo saeculorum* capaz de dar um sentido à vida para além da sua determinação biológica (2004, p. 15).

O objetivo elencado acima soa razoável dentro do que se pode esperar de uma ideia da política que seja abrangente e transmita um sentido de dignidade à ação dos atores envolvidos nos seus processos criativos. Destoa, portanto, reconhecer a luta por liberação das necessidades da vida como uma causa superior, quando o que está posto no campo teórico da autora é a fundação de um corpo político pujante, criativo e plural. Seguindo este raciocínio, se quisermos compreender o pensamento de Arendt dentro de uma linha republicana, sua crítica não deve se dar simplesmente à questão social. Isto é, o consumo e a abundância dos meios de sobrevivência da população podem ser objetivos de discussão em sociedade. Neste sentido, complementa Aguiar, “a luta de Arendt não é contra o empenho da sociedade para resolver a questão social, mas com a repercussão desse empenho na política”, ou seja, com a *exclusividade* de atenção a esta causa. Aliás, concordando com a interpretação do comentador, a questão social pode até mesmo encontrar soluções em regimes autoritários, tirânicos, ditatoriais e totalitários. O que não ocorre nestes regimes, entretanto, é a formação de cidadãos e o empenho em um bem comum. Por essa via,

a absolutização da questão social ocasionou enorme estreitamento do conceito de Bem Comum. O Bem Comum transformou-se nos elementos necessários ao bem-estar da população. Bem Comum passou a ser coisas e não o mundo comum que nasce da convivência livre dos cidadãos, campo da memória e imortalização (AGUIAR, 2004, p. 17).

Certamente, mesmo considerando todos os aspectos que podem ser mobilizados em favor de Arendt e de sua vertente republicana, não seria apropriado isentá-la de certas críticas. Talvez a mais evidente delas seja a de que ela não se ocupou de oferecer maiores detalhes sobre como manejar esta problemática, pois a considerava algo não atrelado em um sentido forte com seu projeto de recuperação da dignidade da política. Em vista disso, “o desenvolvimento tecnológico”, pensava ela, “é a chave para superar a escassez. Arendt concebia a tecnologia como uma esfera neutra e coisa de especialista; uma visão talvez ingênua, pelo menos para os nossos tempos” (AGUIAR, 2004, p. 18) em que bilionários fazem *tour* pela órbita da Terra ao experimentar os últimos avanços da tecnologia espacial. Retendo estas considerações, cabe ponderar que o uso das tecnologias não está a salvo de interesses de grupos privados, e também de políticos, e,

portanto, se torna uma questão própria de nossos tempos. Evidentemente, é uma questão política, pois “o desenvolvimento tecnológico provoca, em muitos países, não a resolução da questão social, mas o seu acirramento em função da descartabilidade de um contingente enorme de mão-de-obra do mercado de trabalho” (AGUIAR, 2004, p. 19), como pode ser exemplificado no caso daqueles que dependem de *aplicativos* para trabalharem como entregadores, motoristas, etc.

Pensando nesta trilha, uma questão relevante emerge: o que garante, de fato, a fundação desse espaço no qual a liberdade torna-se algo concreto? O corpo político recém-fundado carece de um instrumento que formalize as diversas assembleias, os discursos e as ações que os levaram até aquele momento fundacional, ao mesmo tempo em que dê condições para as novas gerações também reivindicarem sua participação nas atividades públicas. A mentalidade da época atestava que

[...] era evidente que precisavam de uma Constituição para estabelecer os limites da nova esfera pública e definir as regras em seu interior, e que deviam fundar e construir um novo espaço político onde “a paixão pela liberdade pública” ou “a busca da felicidade” pudessem ser exercidas pelas gerações futuras, de forma que o espírito “revolucionário” deles sobreviveria ao fim efetivo da revolução (ARENDRT, 2011, p. 171).

De acordo com Arendt, a não redação de uma Constituição estabilizadora pelos revolucionários franceses, consolidando a República e condensando as ações que os levaram até ali na forma de um documento fundacional, é um dos pontos que atestam o ocaso dos eventos que se desenrolaram no final do século XVIII na França. A crítica da autora se dá, portanto, em relação aos diversos textos constitucionais redigidos no contexto da Revolução, e que compreenderam inclusive o seu período republicano, pois a multiplicidade de documentos produzidos não foi suficiente para imprimir uma atmosfera de estabilidade como, em sua perspectiva, ocorreu com a Revolução Americana. Além disso, segundo a autora, mesmo os *Pais Fundadores* que anos antes fundaram os Estados Unidos, não conseguiram perpetuar o espírito revolucionário que os guiara, o que atesta a dificuldade que paira sob os meios de articular estabilidade constitucional, mesmo com um documento formal em mãos, e continuidade da ação política.

O gosto pela liberdade política, no exemplo dos revolucionários americanos que experienciavam as atividades de discussão conjunta e de deliberações, tornou-se

bastante ilustrativo para a compreensão de como a tomada de decisões no espaço público fomentava um sentimento único, a felicidade pública, e que poderia ser degustado apenas ali, naquele ambiente que reunia todos os interessados em objetivos comuns. Como indicamos, na leitura de Arendt, interessa mostrar que para a perpetuação e o êxito da fundação de um corpo político novo, a Constituição desempenha um papel central. Por conta desse lugar privilegiado, geralmente é realizada uma leitura da ideia de cidadania em Arendt elencando esse pano de fundo das Revoluções e a célebre expressão do *direito a ter direitos* como pontos fixos de seu pensamento. A leitura mencionada é, certamente, ainda muito rica. Todavia, eu gostaria de verter dela uma discussão ainda não muito explorada a partir da obra da autora, a saber, aquela que envolve centralmente uma reflexão sobre como as correntes políticas do liberalismo e do republicanismo visualizam o conceito de cidadania em seu bojo.

Como mencionado no segundo item deste capítulo, Arendt, em sua engenhosa organização de conceitos, opera em uma chave de leitura múltipla. Ora sua leitura oferece elementos liberais típicos aos seus leitores, ora evoca, com uma substância robusta, a tradição republicana. O debate entre liberais e republicanos é de longa data e ainda incorpora discussões vigorosas, nas quais Arendt não teve oportunidade de aprofundar-se, embora, como espero mostrar, seu pensamento ofereça ferramentas para esse embate contemporâneo. O ponto que tomarei por foco é o da cidadania, em relação à atribuição de direitos e deveres, bem como na recuperação de tópicos já enunciados, como os da liberdade negativa e da liberdade positiva.

O cidadão de uma sociedade respaldada pela visão liberal é aquele “designado pelo seu status de pertencimento ao Estado como indivíduo portador de direitos, anteriores à esfera política”. Disso decorre que, “concebida de forma instrumental, a cidadania é um meio pelo qual o indivíduo faz valer esses bens jurídicos e a sua condição de titular dos mesmos, sobretudo, frente ao Estado” (RAMOS, 2006, p. 79). Por outro lado, no republicanismo, a cidadania adquire uma roupagem de virtudes cívicas, o que a torna “condição indispensável para a afirmação dos direitos e liberdades individuais e para o viver bem da comunidade, e não pode ser vista como instrumento ou meio para alcançar determinados fins, mesmo que politicamente legítimos, como o reconhecimento dos direitos individuais” (RAMOS, 2006, p. 79). Este recorte compreende uma visão de longo alcance sobre a concepção de cidadania liberal e a cidadania republicana. Mas estas teorias seriam tão distantes entre si? Penso haver, em

certa medida, pontos que se tocam e, certamente, aqueles que são determinantes na caracterização única de cada uma delas.

Neste entrave entre uma cidadania liberal e uma cidadania republicana, as ideias de Michael J. Sandel podem nos fornecer um guia para nossa reflexão e que, em alguma medida, está próximo daquilo pensado por Arendt. De antemão, Sandel está claramente posicionado ao lado republicano do debate e sua preocupação com o *descontentamento com a democracia*, notadamente a norte-americana, visa a mostrar como é importante discutir os termos de uma filosofia pública que dê conta das demandas políticas contemporâneas (1996, p. 4). Nas reflexões precedentes sobre as diversas perspectivas que envolvem o conceito de liberdade, Sandel endossaria aquela visão de que a liberdade no bojo do pensamento republicano não pode prescindir de uma substantiva participação dos cidadãos nas atividades públicas de sua comunidade¹¹⁵. Para ele:

Central à teoria política republicana é a ideia de que a liberdade depende de participar no autogoverno. Essa ideia não é, em si mesma, inconsistente com a liberdade liberal. Participar na política pode ser

¹¹⁵ Sandel atribui a Aristóteles e, contemporaneamente, a Arendt tal concepção forte de republicanismo. Ver Sandel (1996, p. 355, nota 1). De acordo com o filósofo, “[a] versão forte do ideal republicano, que remonta a Aristóteles, vê a virtude cívica e a participação política como *intrínsecas* à liberdade; dada a nossa natureza como seres políticos, somos livres apenas na medida em que exercemos a nossa capacidade de deliberar sobre o bem comum e de participar na vida pública de uma cidade ou república livre” (SANDEL, 1996, p. 26). Tomando esta passagem do texto de Sandel, podemos remetê-la à ideia arendtiana comumente explorada segundo a qual a *razão de ser da política, é a liberdade*. Por outro lado, “[v]ersões mais modestas do ideal republicano consideram a virtude cívica e o serviço público como instrumentos para a liberdade; mesmo a liberdade de perseguir os nossos próprios fins depende da preservação da liberdade da nossa comunidade política, que por sua vez depende da vontade de colocar o bem comum acima dos nossos interesses privados” (SANDEL, 1996, p. 26). Aqui, penso ocorrer uma imbricação destas duas concepções enunciadas por Sandel e sua referência a Arendt. O filósofo está correto em associá-la a uma ideia de república cujo sentido de liberdade política e participação lhe são intrínsecos. Todavia, como reflito ao longo da tese, a vertente republicana de Arendt não pode ser tão estática neste ponto, ou mesmo na concepção mais modesta de republicanismo definida por Sandel. Acredito que o republicanismo de Arendt se mostra idiossincrático por transitar entre estas duas definições apresentadas, incorporando o elemento forte da participação cívica, mas, ao mesmo tempo, reconhecendo o aspecto mais particular atribuído a outra vertente. Assim, o republicanismo de Arendt possui como característica relevante para nossa reflexão o atributo de ser dinâmico e, assim como no vocabulário de Taylor, poder ser compreendido como um propósito entrelaçado entre liberais e comunitaristas. Outras perspectivas republicanas em contraste com os modelos aristotélico e arendtiano podem ser mencionadas, e Rousseau parece ser um bom representante desta outra vertente. Neste sentido, ao interpretar a obra do filósofo genebrino Taylor diz: “[a] boa comunidade política mantém-se ligada por meio de um sentimento que é uma extensão da alegria que os seres humanos sentem na companhia uns dos outros mesmo nos contextos mais corriqueiros e íntimos. Não existe para Rousseau qualquer hiato aristotélico ou arendtiano entre a vida do cidadão e a busca dos meios de vida. É por isso que, para ele, ao contrário de Aristóteles e Arendt, a atividade de deliberação em si não é muito importante; o que importa é a unidade. No melhor tipo de condições simples, *‘le bien commun se montre partout avec évidence’* (‘o bem comum é evidente em toda parte’) e não precisa de debates e deliberações elaborados” (2001, p. 360). Precisariamos de mais elementos para explicitar a pluralidade de concepções republicanas de uma comunidade política no bojo dos contrastes suscitados. Todavia, de posse destas observações, podemos ver a indicação de um confronto teórico entre as reflexões que demarcam o alcance da vida pública e da vida privada sobre os interesses dos cidadãos, e aquelas cuja perspectiva política objetiva um vínculo forte entre indivíduo e coletividade.

uma dentre as várias maneiras pelas quais as pessoas escolhem buscar seus fins. De acordo com a política republicana, contudo, participar no autogoverno envolve algo mais. Significa deliberar com seus concidadãos sobre o bem comum e ajudar a moldar o destino da comunidade política. Mas deliberar corretamente sobre o bem comum requer mais do que a capacidade de escolher seus próprios fins e respeitar o direito dos outros de fazer o mesmo. Isto requer um conhecimento dos assuntos públicos e também um senso de pertencimento, uma preocupação pelo todo, um vínculo moral com a comunidade cujo destino está em jogo. Participar no autogoverno, portanto, requer que os cidadãos possuam, ou venham a adquirir, certas qualidades de caráter, ou virtudes cívicas (SANDEL, 1996, p. 5-6)¹¹⁶.

Nota-se que Sandel não exclui do pensamento liberal a escolha em participar do autogoverno de uma comunidade. Entretanto, é exatamente este o ponto: a liberdade republicana e sua cidadania não é mero ato de escolha dos agentes, ela é, e isto faz a total diferença, um dos aspectos formativos tanto dos cidadãos da comunidade em um sentido individual, como também da própria imagem pela qual esta comunidade vê a si mesma e deseja ser reconhecida. Além disso, outro traço distintivo da política republicana diz respeito à participação no autogoverno em relação ao pertencimento à comunidade e seu vínculo moral que nutre uma preocupação com o todo. Como crítica ao modelo liberal, podemos dizer que falta a esta ideia de cidadania uma defesa mais forte de cultivo dos vínculos que permitirão aos cidadãos reconhecerem-se como membros de uma mesma comunidade. A escolha individual em participar ou não participar dos assuntos públicos, na visão da teoria republicana, enfraquece os laços entre os cidadãos e não constitui instituições fortes, moldadas pelas virtudes cívicas. Neste sentido, “na concepção liberal, em contrapartida, a liberdade não é internamente, mas apenas incidentalmente relacionada ao autogoverno. Onde a liberdade consiste na oportunidade de perseguir meus próprios interesses e fins, ela pode ou não coincidir com o governo democrático” (SANDEL, 1996, p. 26)¹¹⁷.

¹¹⁶ [“Central to republican theory is the idea that liberty depends on sharing in self-government. This idea is not by itself inconsistent with liberal freedom. Participating in politics can be one among the ways in which people choose to pursue their ends. According to republican political theory, however, sharing in self-rule involves something more. It means deliberating with fellow citizens about the common good and helping to shape the destiny of the political community. But to deliberate well about the common good requires more than the capacity to choose one’s ends and to respect other’s rights to do the same. It requires a knowledge of public affairs and also a sense of belonging, a concern for the whole, a moral bond with the community whose fate is at stake. To share in self-rule therefore requires that citizens possess, or come to acquire, certain qualities of character, or civic virtues.”]

¹¹⁷ [“On the liberal conception, by contrast, liberty is not internally but only incidentally related to self-government. Where liberty consists in the opportunity to pursue my own interests and ends, it may or may not coincide with democratic government.”]

A crítica liberal mais comum ao autogoverno e à liberdade republicana se dá pela ideia de que na formação de um sentido coletivo de bem comum, uma sociedade democrática poderia correr o risco de se tornar uma tirania da maioria. Esta visão considera que, “do ponto de vista liberal, a ênfase republicana no autogoverno deixa os direitos individuais vulneráveis à tirania da maioria. Além disso, a afirmação republicana de que a liberdade depende de virtudes cívicas dá ao Estado um interesse no caráter de seus cidadãos, o que pode abrir o caminho à coerção e à opressão” (SANDEL, 1996, p. 27)¹¹⁸. Assim como Taylor, na discussão sobre os propósitos comuns do debate liberal-comunitário, defende uma busca pelos sentidos adequados dos termos, Sandel, neste outro caso de modo análogo, realiza esta tarefa em alguma medida ao dizer que

a preocupação liberal, de fato, contém uma intuição que não pode ser desprezada: a política republicana é uma política arriscada, uma política sem garantias. E o risco que ela implica é inerente ao projeto formativo. Conceder à comunidade política uma participação no caráter de seus cidadãos é aceitar a possibilidade de que más comunidades possam formar maus caracteres. Poder disperso e múltiplos locais de formação cívica podem reduzir esses perigos, mas não podem eliminá-los. Essa é a verdade na queixa liberal sobre a política republicana (SANDEL, 1996, p. 321)¹¹⁹.

Como modo de mitigar as contingências na formação do caráter dos cidadãos na república, a educação cívica teria que se dar em um amplo leque de possibilidades. De um lado, a amplitude requerida visa a combater os riscos de uma formação única e, de outro lado, oferecer o contato com diversos ambientes enriquece ainda mais este tipo de cidadania por confrontar discursos e ações morais conflitantes. Eis mais um elemento de crítica à formação liberal, pois, de acordo com Sandel, há neste tipo de formação um recuo no enfrentamento ao debate moral acerca de nossas escolhas. Assim, “o fundamentalismo avança onde os liberais temem pisar” (1996, p. 322)¹²⁰. As virtudes cívicas são caras ao modelo republicano, então, pois ao contrário da visão de cidadania

¹¹⁸ [“From the liberal standpoint, the republican emphasis on self-government leaves individual rights vulnerable to the tyranny of the majority. Moreover, the republican claim that freedom depends on civic virtue gives the state a stake in the character of its citizens that may open way to coercion and oppression.”]

¹¹⁹ [“the liberal worry does contain an insight that cannot be dismissed: Republican politics is risky politics, a politics without guarantees. And the risks it entails inhere in the formative project. To accord the political community a stake in the character of its citizens is to concede the possibility that bad communities may form bad character. Dispersed power and multiple sites of civic formation may reduce these dangers but cannot remove them. This is the truth in the liberal’s complaint about republican politics.”]

¹²⁰ [“Fundamentalists rush in where liberals fear to tread.”]

liberal que é voluntarista, isto é, uma na qual minhas vontades são tidas como anteriores ao senso de pertencimento a uma comunidade, na perspectiva republicana existe a necessidade de incorporar questões morais no debate público, como, por exemplo, acerca do que é uma boa vida, pois isto faz parte do projeto formativo de cidadãos que se importam com o todo da sociedade. Assim, “na falta de uma agenda política que aborda a dimensão moral das questões públicas”, esta dimensão moral existe mesmo que a vertente liberal não a considere com maior força em sua visão de cidadania, de modo que “a atenção se fixa nos vícios privados dos ocupantes de cargos públicos” (...). “Ela”, a filosofia pública do liberalismo contemporâneo, “cria um vazio moral que abre o caminho para a intolerância e outros moralismos equivocados” (SANDEL, 1996, p. 323)¹²¹.

As discussões acerca da moralidade da vida dos cidadãos, seja na perspectiva das virtudes cívicas ou da cidadania liberal, são ponto pacífico no aspecto que diz respeito à sua existência. Ou seja, em ambas as teorias é notadamente reconhecido que questões morais compõem a vida de uma sociedade. Entretanto, enquanto do lado dos liberais, segundo a visão apresentada por Sandel, não há um confronto público dos temas que giram em torno deste eixo moral, a cidadania republicana não pode se eximir da discussão daquilo que é melhor para sua comunidade. A crítica mais comum a este ponto, feita aos que endossam a versão das virtudes cívicas, é a de que esta comunidade poderia ser totalizante no sentido de estar fundada em uma única dimensão de valores e de um consenso absoluto sobre o destino que todos os seus membros devem compartilhar. Contra isto, Sandel argumenta que

[t]al como a agenda política reinante convida ao desacordo sobre o significado de neutralidade, direitos e escolha verdadeiramente voluntária, uma agenda política informada por preocupações cívicas convidaria ao desacordo sobre o significado da virtude e das formas de autogoverno que são possíveis em nossa época. (...) Uma renovação bem-sucedida da política republicana não resolveria nossas disputas políticas; no melhor dos casos, ela revigoraria o debate político ao enfrentar, mais diretamente, os obstáculos ao autogoverno em nossa época (SANDEL, 1996, p. 338)¹²².

¹²¹ [“Absent a political agenda that addresses the moral dimension of public questions, attention becomes riveted on the private vices of public officials. (...) It creates a moral void that opens the way for intolerance and other misguided moralisms”.]

¹²² [“As the reigning political agenda invites disagreement about the meaning of neutrality, rights, and truly voluntary choice, a political agenda informed by civic concerns would invite disagreement about the meaning of virtue and the forms of self-government that are possible in our time. (...) A successful revival of republican politics would not resolve our political disputes; at best it invigorate political debate by grappling more directly with the obstacles to self-government in our time.”]

Concordo com o filósofo no sentido de que os desacordos que são intrínsecos ao debate liberal-comunitário também poderiam operar, em outra chave de leitura, dentro da própria atribuição de significado às virtudes cívicas e formas de autogoverno possíveis. Neste ponto, penso que é o caso de considerar que os desacordos que são impressos sobre o significado da neutralidade e da visão voluntarista, podem expressar a riqueza de perspectivas que encampam o terreno do liberalismo político. Ou seja, não podemos apenas descartar alguma destas perspectivas, a liberal ou a comunitária, a pretexto de que são insuficientes desde sua origem quando, na verdade, ainda são teorias em disputa por uma melhor apreensão de seus significados e aplicações práticas. Pensar desta forma afasta tanto as críticas caricaturais sobre a forma liberal, em um sentido de que nela os indivíduos não podem cultivar vínculos fortes e demandas coletivas, quanto aquelas feitas à forma comunitária que tendem a retratá-la como um local altamente fechado em si e insensível às singularidades de seus cidadãos.

Ainda dentro do argumento de Sandel em defesa das virtudes cívicas, há de se considerar como, efetivamente, seria possível fortalecer os vínculos entre os cidadãos dentro de um estágio atual que, em sua visão, é marcado pela via do procedimentalismo e do voluntarismo. A esfera pública carece, seguindo a visão do autor, de espaços físicos que possibilitem o encontro das pessoas. Esta formulação aparentemente simples, na verdade é bem sofisticada, pois mostra que a educação cívica e a formação dos cidadãos não se dá apenas em um único espaço. Pelo contrário, tal projeto formativo compreende o domínio público como todos os locais que permitam que as pessoas de diferentes estratos sociais possam não apenas transitar por eles, mas sim desfrutá-los em conjunto. Por isso, o alerta feito por Sandel traz consigo mesmo o caminho para a superação possível do problema:

A secessão dos prósperos em relação à esfera pública não apenas enfraquece o tecido social que sustenta o Estado do Bem-Estar; ela também erode a virtude cívica concebida de modo mais amplo. A tradição republicana viu por muito tempo o domínio público não apenas como um lugar de provisão comum, mas também como um cenário para a educação cívica. O caráter público da escola comum, por exemplo, consistia não apenas em seu financiamento, mas também em seu ensino; pelo menos idealmente, era um local onde crianças de todas as classes se misturariam e aprenderiam os hábitos da cidadania democrática. Mesmo os parques municipais e parques infantis eram outrora vistos não somente como lugares de recreação, mas também

como locais para a promoção de identidade cívica, vizinhança e comunidade (SANDEL, 1996, p. 332)¹²³.

Seguindo este raciocínio, o investimento em educação, por exemplo, assume o papel de tentar diminuir a desigualdade entre ricos e pobres através do aprimoramento profissional de quem não pode ter acesso a uma boa educação formal. E além disso, quando tal financiamento educacional ocorre por parte dos ricos, na forma de impostos e taxas progressivas, isto contribui para fomentar um “senso nacional de responsabilidade mútua” (SANDEL, 1996, p. 331)¹²⁴. Outro lado que pode ser observado no âmbito educacional indicado acima por Sandel, mesmo que idealmente lembrado, seria o de que nas escolas pudessem conviver crianças de todas as classes sociais, a fim de que desde este espaço os vínculos caros a uma república bem-ordenada pudessem começar a ser cultivados pelo encontro de visões de mundo diferentes. Outro exemplo pertinente elencado é o da construção de ambientes comuns, como parques municipais, que se tornam lugares nos quais as pessoas podem se encontrar. Neste movimento, “os novos urbanistas constroem comunidades que oferecem algumas virtudes das cidades tradicionais. Eles colocam moradias, parques e escolas dentro de curtas distâncias de lojas, serviços cívicos, empregos e transporte público, não apenas por conveniências, mas também para encorajar os encontros que promovem a vida em comum” (SANDEL, 1996, p. 336)¹²⁵.

Estes recursos espaciais e arquitetônicos, além de contribuírem para a mobilidade urbana e para facilitar o encontro das pessoas pelas cidades, implica outra consequência relevante. Os vínculos estabelecidos por uma comunidade dependem, como já mencionado, destes encontros e da aproximação entre diferentes classes sociais e de um senso de responsabilidade compartilhado. Todavia, estes vínculos só podem perdurar no tempo se lhes é atribuído um sentido narrativo. A narrativa, ou seja, a história que uma comunidade conta sobre si mesma contribui para que seja perpetuado no tempo a identidade compartilhada por aqueles cidadãos que vivem no presente os

¹²³ [“The secession of the affluent from the public sphere not only weakens the social fabric that supports the welfare state; it also erodes civic virtue more broadly conceived. The republican tradition long viewed the public realm not only as a place of common provision but also as a setting for civic education. The public character of the common school, for example, consisted not only in its financing but also in its teaching; ideally at least, it was a place where children of all classes would mix and learn the habits of democratic citizenship. Even municipal parks and playgrounds were once seen not only as places of recreation but also as sites for the promotion of civic identity, neighborliness, and community.”]

¹²⁴ [“national sense of mutual responsibility”].

¹²⁵ [“The New Urbanists build communities that offer some of the virtues of traditional towns. They place housing, parks, and schools within walking distance of shops, civic services, jobs, and public transportation, not only for convenience but also to encourage the encounters that promote a common life.”]

vínculos cultivados muito antes de seu nascimento, e que serão transmitidos muito depois de suas mortes. Neste sentido,

[a] comunidade política depende das narrativas pelas quais as pessoas dão sentido à sua condição e interpretam a vida comum que elas compartilham; em seu melhor, a deliberação política não é apenas sobre políticas concorrentes, mas também sobre interpretações concorrentes do caráter de uma comunidade, de seus propósitos e finalidades. Uma política que multiplica as fontes e os locais de cidadania complica o projeto interpretativo. Em uma época na qual os recursos narrativos da vida cívica já estão tensionados – como atestam as frases de efeito, os factoides e as imagens desconectadas de nossa cultura saturada de mídias –, torna-se cada vez mais difícil contar as histórias que ordenam nossas vidas. Há um perigo crescente de que, individual e coletivamente, nós nos encontremos caindo em uma condição fragmentada e sem história. A perda da capacidade para a narrativa equivaleria ao desempoderamento completo do sujeito humano, pois sem narrativa não há continuidade entre passado e presente, e, portanto, nenhuma responsabilidade, e, portanto, nenhuma possibilidade de agirem juntos para governarem a si mesmos (SANDEL, 1996, p. 350-351)¹²⁶.

A narrativa da vida de uma comunidade, como visto, é um elemento que reforça o elo entre os seus membros. Todo este conjunto explorado na argumentação de Sandel nos oferece uma visão de que a cidadania republicana é dinâmica e nunca está inerte. A paralisia das atividades nos assuntos públicos reflete o ocaso das virtudes cívicas. Para lembrarmos o que foi dito a partir de Arendt, vale a penas mencionarmos que a ação pública numa comunidade política reúne os agentes para além de um objetivo instrumental. Esta ação requerida à república é aquela cujo liame promove a felicidade entre todos aqueles que agem por, justamente, agirem em conjunto e com objetivos alcançados sob a comunhão de suas ações.

¹²⁶ [“Political community depends on the narratives by which people make sense of their condition and interpret the common life they share; at its best, political deliberation is not only about competing policies but also about competing interpretations of the character of a community, of its purposes and ends. A politics that proliferates the sources and sites of citizenship complicates the interpretive project. At a time when the narrative resources of civic life already strained – as the soundbites, factoids, and disconnected images of our media-saturated culture attest – it becomes increasingly difficult to tell the tales that order our lives. There is a growing danger that, individually and collectively, we find ourselves slipping into a fragmented, storyless condition. The loss of the capacity for narrative would amount to the ultimate disempowering of the human subject, for without narrative there is no continuity between present and past, and therefore no responsibility, and therefore no possibility of acting together to govern ourselves.”]

III. CAPÍTULO: OUTROS HORIZONTES DO RECONHECIMENTO

Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos
(Hannah Arendt – *A condição humana*).

No primeiro capítulo, iniciamos um percurso que se concentrava em discutir a importância do reconhecimento e, além disso, o que o tornou objeto de reivindicação política. Cabe agora voltarmos nosso olhar novamente para esta matéria ampliando nossa perspectiva, a fim de averiguar as implicações desta categoria em um contexto cultural e, também, de grupos minoritários. Para seus propósitos, Charles Taylor assume, e seguiremos aqui o filósofo canadense, que “‘identidade’ designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos” (2014a, p. 241). Isto é, nossa identidade é o meio pelo qual nos revelamos e nos portamos no mundo. A questão que subjaz a estas afirmações é a de que quando nossa identidade, isto é, o modo como compreendemos a nós mesmos enquanto seres humanos, não é reconhecida pelos *outros*, há uma ruptura em nosso senso de pertencimento à sociedade. A relação entre identidade e reconhecimento é pautada pela imagem que cremos possuir e pelo retorno que temos ao apresentá-la em público.

Neste capítulo, também discutiremos como as fronteiras desempenham um papel significativo, não sendo limitadas apenas à imposição de barreiras físicas na limitação de movimento dos migrantes, mas também marcando quem são os sujeitos aos quais o compartilhamento cultural e a afiliação na comunidade podem ser destinados. Ainda neste mesmo sentido, pautaremos uma reflexão acerca do alcance potencial, bem como dos limites, de um ideal cosmopolita e de uma perspectiva circunscrita pelo patriotismo. Ao final, será apreciada uma leitura a partir de Taylor e de Arendt, cuja intenção será a de refletir sobre como compreender as razões do *outro* pode ser, além do reconhecimento de sua dignidade humana, um modo de enriquecimento cultural.

1. Identidades e o horizonte do *Outro*

É intrínseco à formação identitária o processo dialógico – seja entre indivíduos, seja de maneira ampliada entre culturas. Este processo realizado tanto no âmbito da interioridade, quanto no espaço da coletividade, caminha na direção de sublinhar as diferenças existentes entre o “eu” e os “outros”. Podemos pensar, então, alguns problemas que derivam desta abordagem, entre os quais indicamos: (i) existe uma margem segura para se realçar as diferentes expressões individuais e culturais? (ii) se há um *locus* que assegure e reconheça o valor da diferença, como promovê-lo em aspectos globais? (iii) nossas atuais categorias conceituais, desde o campo econômico ao campo do direito, dão conta destas novas questões?

De acordo com Taylor, minorias como as mulheres, os negros, povos indígenas e colonizados compartilham características comuns no que diz respeito à violação de suas identidades, do não-reconhecimento e, portanto, da autoimagem que estes grupos possuem de si próprios. Segundo o pensador:

Assim é que alegam algumas feministas que as mulheres foram induzidas nas sociedades patriarcais a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas. Elas internalizaram um quadro de sua própria inferioridade, razão por que, ainda quando alguns dos obstáculos objetivos a seu avanço caem por terra, elas podem ser incapazes de aproveitar as novas oportunidades. Além disso, estão elas condenadas a sofrer as dores da pouca auto-estima. Uma afirmação análoga tem sido feita no tocante aos negros: a de que a sociedade branca projetou por gerações uma imagem depreciativa a cuja adoção alguns negros se mostraram incapazes de resistir. Nesse modo de ver as coisas, sua autodepreciação vem a ser um dos mais fortes instrumentos de sua opressão. Sua primeira tarefa teria de ser purgar a si mesmos dessa identidade imposta e destrutiva (TAYLOR, 2014a, p. 241-242).

A dominação exercida sobre um determinado grupo de minorias revela-se em um artifício de “colonização” de identidades. É nesse sentido que palavras como “incivilizados”, “selvagens”, “incultos”, entre outras, foram e são utilizadas para imprimir uma imagem distorcida de povos que não comungam das mesmas estruturas culturais que aqueles “civilizados”, “urbanos” e “cultos”. Assim, “tem-se sustentado que, a partir de 1492, os europeus passaram a projetar desses povos [indígenas e colonizados] a imagem de que são um tanto inferiores, “incivilizados” e, pela força da

conquista, foram muitas vezes capazes de impor aos conquistados essa imagem” (TAYLOR, 2014a, p. 242).

A imagem que uma minoria possui de si mesma, podemos perceber, pode ser forjada de modo distorcido por outros. O não-reconhecimento, então, está diretamente relacionado ao modo como algum grupo se vê. De acordo com Taylor, Frantz Fanon é um dos autores que sublinha a ideia de que “a principal arma dos colonizadores era a imposição de sua imagem do colonizado aos povos subjugados” e que, então, como mencionei no primeiro capítulo e vale a pena reproduzir esta passagem aqui novamente, “o colonizado, a fim de libertar-se, tem antes de tudo de se purgar dessas auto-imagens depreciativas” (1994, p. 268). Essa discussão nos remete, em alguma medida, ao ponto no qual discutimos, no segundo capítulo, algumas perspectivas sobre o conceito de liberdade. Vale recordar que para uma certa tradição do republicanismo, a liberdade do cidadão não se resume naquele tipo negativo, isto é, em uma ausência de impedimentos externos. Mais que isso, uma liberdade plena diz respeito, além do livre exercício no espaço público, à não-dominação. Neste sentido, ser livre constitui uma dimensão da vida humana na qual posso participar politicamente da vida pública de minha comunidade e compartilhar com meus concidadãos minha identidade que, reconhecida corretamente, não pode prescindir deste diálogo com outros. Retornando à questão da libertação dessa autoimagem depreciativa, Taylor mostra que

Fanon recomendou a violência como o caminho para essa liberdade, em correspondência à violência original da imposição estrangeira. Nem todos os que se basearam em Fanon o seguiram nisso, mas a noção de que há uma batalha para uma auto-imagem modificada, luta que ocorre tanto no interior do subjugado como em oposição ao dominador, tem sido amplamente aplicada. Essa idéia se tornou crucial para certas tendências do feminismo, sendo também um importante elemento do debate contemporâneo sobre o multiculturalismo (2014a, p. 268-269).

Ainda empenharemos mais atenção no que diz respeito ao multiculturalismo, porém, acerca da autoimagem que grupos de minorias podem ter interiorizado e sobre sua luta por libertação dessa redução, a leitura de Taylor sobre a revisão do cânone acadêmico em universidades é um bom parâmetro de reflexão. A ideia central levantada pelo autor é a de que se busca ampliar a oferta nos currículos de autores marginalizados e fora da cultura europeia. Neste sentido, a intenção é abrir espaço para mulheres e pessoas de diferentes raças e culturas, em vez de “brancos machos mortos” (TAYLOR, 2014a,

269). O argumento expresso em razão de uma maior abrangência ou, em casos extremos, da exclusão do “cânone” curricular, é o seguinte: (i) ao longo dos séculos, seja por questões de gênero, raça ou cultura, alguns autores não obtiveram proeminência em serem lidos em cursos universitários e até mesmo no ensino secundário, e assim (ii) aqueles alunos que pertencem a algum destes grupos ou gêneros tornam-se carentes de referências positivas que colaborem com suas construções identitárias individuais e coletivas, relegando a eles apenas um papel autodepreciativo e fragmentado de suas próprias imagens. Estas reivindicações, de um ponto de vista fanonista endossado por Taylor, não são as de somente ampliar a bagagem cultural dos alunos ou suas visões de mundo. Ele diz que, mais do que isso,

[a] razão dessas mudanças propostas não é a de que, ou não é principalmente a de que, todos os alunos possam estar perdendo alguma coisa importante com a exclusão de um certo gênero ou de certas raças ou culturas, mas a de que as mulheres e os alunos dos grupos excluídos estão recebendo, diretamente ou por omissão, um quadro desfavorável de si mesmos, como se toda a criatividade e todo o valor fossem inerentes aos homens de origem europeia. Aumentar e modificar o currículo é essencial não tanto em nome de uma cultura mais ampla para todos quanto para dar o devido reconhecimento aos até agora excluídos. A premissa de base dessas exigências é a de que o reconhecimento forja a identidade, em particular na aplicação fanonista: os grupos dominantes tendem a consolidar sua hegemonia ao inculcar no subjugado uma imagem de inferioridade. A luta pela liberdade e pela igualdade tem, portanto, de passar por uma revisão dessas imagens. Os currículos multiculturais pretendem ajudar nesse processo de revisão (TAYLOR, 2014a, p. 269).

É importante, ainda, ressaltar que neste exemplo dos currículos educacionais se revela claramente a necessidade de um “espelho” pelo qual os agentes inseridos no processo possam se reconhecer e formar uma imagem positiva de si próprios. Ademais, deve-se notar que Taylor aponta para o problema de, no que se trata dos currículos tradicionais, validar-se o “homem europeu” como detentor dos saberes e posições corretas.

No que diz respeito ao feminismo, Susan Wolf ressalta questões importantes para o debate sobre o reconhecimento, que assim como a via elucidada por Taylor a partir de Fanon, mostra características singulares. A abordagem central de Wolf é a de que Taylor, ao discutir a importância do reconhecimento e seus riscos quando formulado erroneamente, abre mão de explicitar que não há uma homogeneidade frente aos diferentes grupos que lutam por reconhecimento. Dizendo em outros termos, a questão para a qual Wolf se dirige é a de que a política do reconhecimento possui um grave

problema interno se, em sua lógica de abordagem, não realçar as diferenças nos graus de reivindicações que cabem a diferentes grupos de *minorias*. Assim, Wolf se utiliza especialmente da experiência feminista para tratar do tema do reconhecimento, onde concordamos com ela no sentido de que “seria uma vergonha se, ao reconhecer a importância do reconhecimento, e especialmente a importância do reconhecimento da diferença, falhássemos em reconhecer as diferenças entre os diferentes erros do reconhecimento e entre as injustiças que daí advêm” (1998, p. 95).

Conforme a argumentação de Wolf, a questão das mulheres diverge em alguns aspectos, por exemplo, da abordagem dos problemas culturais que Taylor faz. A busca por reconhecimento das diferenças culturais incluiria, grosso modo, a explicitação e publicidade destas culturas, mostrando amplamente seu valor cultural de tradição a ser preservada. Embora Wolf tenha razão ao insistir em um trato específico no que tange às reivindicações de cada grupo e cada contexto, nos parece muito simplista resumir a busca pelo reconhecimento cultural à uma sistemática exposição de determinada cultura. Por outro lado, nos alinhamos novamente à argumentação de Wolf quando, segundo ela, “ao contrário dos canadenses franceses, ou a um nível mais baixo, os mórmons, os amish, ou, os judeus ortodoxos que vivem nos EUA, as mulheres enquanto grupo não estão remotamente ameaçadas com o risco de aniquilação enquanto grupo sexual distinto” (1998, p. 96). Ora, o risco latente para o qual Wolf desloca sua reflexão é o de que as mulheres não sejam reconhecidas mediante seus próprios desejos e aspirações, e a partir deste reconhecimento incorreto seja dada uma nova significação à opressão e à exploração por, justamente, delegar às mulheres papéis que seriam excludentes a partir do gênero.

De acordo com Ruth Abbey, no pensamento de Taylor o reconhecimento exige cuidado com a formação da identidade de grupos no espaço público. Assim, por exemplo, um indivíduo se reconhece como pertencente a uma etnia tanto no que diz respeito à sua identidade individual quanto coletiva, ou seja, a formação da identidade, como estamos apontando, é fruto de um processo dialógico no qual eu me reconheço como um agente dotado de características particulares, mas que por outro lado faz parte de determinada coletividade ou cultura que compõe a diversidade do espaço público. Em um sentido complementar ao posicionamento de Wolf, Abbey pretende reforçar a dimensão dialogada da formação da identidade. Neste sentido, ela chama atenção para os movimentos que demandam reconhecimento a partir da sexualidade, do gênero, da religião e que são essencialmente grupos que atuam no espaço público. Nos termos de

Abbey, “os membros desses grupos estão preocupados com o aspecto coletivo da identidade individual; com quem eu sou como mulher, gay, muçulmano ou cidadão americano de origem hispânica”; assim, para a autora, “isso oferece uma boa ilustração do ponto geral comunitário de que muitas das forças que moldam a identidade individual são coletivas” (ABBEY, 2000, p. 137)¹²⁷.

Estamos percebendo que as discussões a partir do pensamento tayloriano não são unívocas. Mesmo partindo apenas do contraste inicial entre Wolf e Abbey, podemos perceber as nuances da reflexão sobre o reconhecimento colocadas em foco em cada abordagem. Para Wolf, parece ser o caso de se reforçar as diferenças na busca de reconhecimento em relação às particularidades de cada grupo, enquanto que, para Abbey, o que aparenta ser o ponto reforçado por ela é o de que há de se pensar como as identidades individuais são formadas no enredo de um diálogo comunitário. O espaço público, neste sentido, assume uma posição importante para se pensar questões relacionadas ao reconhecimento e à identidade, uma vez que são tópicos característicos da vivência humana no Mundo – que para Hannah Arendt, em seus muitos sentidos, diz respeito exatamente às relações conjuntas das pessoas no espaço público.

A maneira que escolhemos, neste momento, para tratar da questão acima levantada em Arendt é a dos refugiados. Os precedentes históricos desta questão, como analisados pela autora, estão ancorados no período entreguerras. Do fim da Primeira Guerra Mundial ao início da Segunda Guerra, uma série de conflitos internos à Europa resultou na formação de uma nova categoria política: os apátridas. A condição de apatridia refletia a instabilidade daquele contexto e a fragilidade do sistema político, uma fragilidade expressada pelo fato de que “uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas” (...). Eles representavam um “número cada vez maior de grupos de pessoas às quais, subitamente, já não se aplicavam as regras do mundo que as rodeava (ARENDDT, 1989, p. 300-1). A questão dos apátridas e refugiados tornou-se um sintoma de nossa época. O deslocamento de pessoas, por motivos diversos, sempre existiu. Porém, a partir da Segunda Guerra Mundial tal questão adquiriu uma nova conotação que permite inscrevê-la na ordem de um problema político contemporâneo. A distinção entre apátridas e refugiados é, em alguns casos, mera formalidade, o que leva Arendt a não

¹²⁷ [“Members of these groups are concerned with the collective aspect of individual identity; with who I am as a woman, or a gay man, or a Muslim, or a US citizen of Hispanic origin. This offers a good illustration of the general communitarian point that many of the forces shaping individual identity are collective ones.”]

demarcar rigorosamente um distanciamento entre eles. Contudo, há de se notar que no caso do primeiro grupo, dos apátridas, eles são caracterizados por não terem mais um país ou um Estado para o qual retornar. Isto não acontece necessariamente com os refugiados, que podem retornar aos seus países caso as condições que os levaram a buscar refúgio sejam sanadas.

Na reflexão empreendida em *Origens do Totalitarismo*, a novidade que subjaz à formação deste novo tipo de refugiado, o apátrida, diz respeito ao crescimento de uma massa de pessoas que não tinham nenhum lugar de retorno e, assim, eram *não-deportáveis*. Outra característica presente neste contexto de ascensão do totalitarismo, era o emprego do artifício da *desnacionalização* com o objetivo de desestabilizar socialmente todas as regiões europeias quando de suas incapacidades de absorver um enorme contingente de pessoas nunca antes visto e que não pertenciam a lugar algum. Na obra de Arendt, que foi uma refugiada, este problema não é, a princípio, algo central e que ocupa um lugar privilegiado em suas reflexões examinadas pelos estudiosos de seu pensamento. Mas, mesmo não ocupando um lugar de destaque como as discussões acerca da *banalidade do mal* e da *vita activa*, ela faz parte de um exemplo prático que está inserido no bojo de uma preocupação maior da pensadora, isto é, a dignidade da política. Neste sentido, o texto escrito por Arendt na década de 1940, *Nós, Refugiados*, revela-nos pistas do quão grave é a exclusão política, cultural, legal e econômica de grupos de pessoas forçados a deixarem seus lares.

A singularidade da experiência vivida pelos refugiados na Segunda Guerra leva Arendt a dizer que “a história contemporânea criou um novo tipo de seres humanos – o tipo que é colocado em campos de concentração por seus inimigos e em campos de internamento por seus amigos” (2016, p. 479). Esta afirmativa da autora, carregada por um fino sarcasmo, é um primeiro passo na direção de compreender a novidade da condição dos refugiados naquele contexto. Embora aquela condição dos campos de concentração possa não ser hoje mais uma realidade enfrentada pelos refugiados do século XXI¹²⁸, não se pode dizer o mesmo da condição de internamento que não

¹²⁸ Gostaria de remeter à reflexão de Giorgio Agamben (2010) sobre como o conceito de *campo* continua presente atualmente e torna-se o *nómos* de nossa época, segundo seu crivo. Sabemos que o pensador italiano compartilha das reflexões de Arendt sobre a questão dos refugiados e da precária suposição revelada a partir desta categoria acerca do vínculo entre sua proteção legal e a soberania secular residente no Estado-nação, mesmo em que pese a falta de “qualquer perspectiva biopolítica” por parte de Arendt, segundo o autor (2010, p. 125). De acordo com Donatella Di Cesare, “[q]uando Arendt escrevia, não estava ainda bem clara a diferença entre campo de concentração e campo de extermínio” (2020, p. 295). “Para Arendt”, de todo modo, “já estava claro que os campos não constituíam ‘uma invenção totalitária’: surgidos antes do totalitarismo, teriam permanecido nas democracias para oferecer uma solução rápida ao problema da superpopulação e à superfluidade econômica. Essa profécia se mostrou verdadeira. O campo

raramente é um recurso empregado com a ideia de ser uma solução provisória para o acolhimento de vítimas de guerra, de desastres naturais, entre outras situações que fazem-no necessário como recurso mitigador, porém acaba tornando-se, em muitas situações, uma realidade duradoura para muitas destas pessoas. Todavia, em termos gerais, uma condição compartilhada entre os refugiados de todas as épocas, que os afeta no âmbito subjetivo e também no campo prático, perpassa pela perda do lar e da fragmentação de sua cultura. No relato de Arendt:

Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidades dos gestos e expressão espontânea dos sentimentos. Deixamos nossos parentes nos guetos poloneses, e nossos melhores amigos foram mortos em campos de concentração, e isso significa a ruptura de nossa vida privada (2016, p. 478).

Podemos perceber que na condição compartilhada entre os refugiados, as rupturas nas diferentes esferas de suas vidas é algo sentido com gravidade. As implicações da perda do lar, do trabalho, da língua e dos laços de intimidade os colocam em uma situação extrema da experiência humana no mundo. Assim, como tentativa de construir uma nova realidade e de serem reconhecidos por ela, buscam adequar-se ao país de destino ao qual são levados. Eis um ponto chave a ser visto nestes deslocamentos, para o qual nos é chamada a atenção e que diz respeito à identidade destas pessoas. “Nossa identidade é mudada tão frequentemente que ninguém pode descobrir quem realmente somos” (ARENDR, 2016, p. 486), inclusive responder à questão “quem sou eu?” torna-se um obstáculo para o próprio refugiado que se empenhou na assimilação dos costumes de um ou mais países pelos quais foi deslocado. Aqui devemos ter em mente que Arendt faz uma descrição da situação específica pela qual os judeus passavam durante a

não é um fantasma do passado; é mais um fenômeno que, como explicou Agamben, representa a ‘matriz escondida’, o ‘*nomos* do espaço político em que vivemos’” (DI CESARE, 2020, p. 297). Outrossim, o que nos interessa aqui é a perspectiva de Agamben sobre como o *campo* é a materialização do estado de exceção (2010, p. 181). De acordo com seu pensamento, “o sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d’attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades” (AGAMBEN, 2010, p. 182). Ou seja, segundo a perspectiva de Agamben, a exceção das normas jurídicas e morais experienciada nos campos de concentração no século XX persistiu em nossa sociedade ainda que de modo simbólico. Ela agora se desloca de modo fluído pela vida cotidiana assumindo formas rígidas em momentos pontuais. De todo modo, a exceção da lei tornou-se o modo político da modernidade após os eventos dos campos de concentração do século passado, de acordo com Agamben.

Segunda Guerra, mas se pode supor que seja uma condição geral dos refugiados, variando a intensidade, certamente, de afiliação à nova comunidade em que estejam.

Entre os muitos desdobramentos da questão da assimilação, Arendt evoca dois direcionamentos pelos quais também nos guiaremos. O primeiro deles diz respeito ao patriotismo e ao nacionalismo. Já o segundo manifesta-se, ainda, sobre a questão da identidade. Em relação ao primeiro ponto, que discutiremos mais amplamente na próxima seção deste capítulo, gostaria de reter a ideia de que na tentativa de se adequarem ao país de chegada, os refugiados, relata Arendt, *esforçavam-se* para serem um “inglês”, um “francês” e, novamente, empenhavam-se para demonstrar que podiam ser leais à *nova* pátria como haviam sido por toda a vida na Alemanha, no caso dos judeus alemães (2016, p. 488-489). Na busca consciente pela assimilação, eles recusavam a si próprios enquanto judeus:

No que quer que façamos, o que quer que finjamos ser, não revelamos nada além de nosso desejo insano de sermos transformados, de não sermos judeus. Todas as nossas atividades são direcionadas para atingir essa finalidade: não queremos ser refugiados, visto que não queremos ser judeus; fingimos ser pessoas de língua inglesa, uma vez que os imigrantes de língua alemã dos últimos anos são marcados como judeus; não nos denominamos apátridas, uma vez que a maioria dos apátridas do mundo são judeus; estamos dispostos a nos tornarmos hotentotes leais, somente para esconder o fato de que somos judeus. Não conseguimos e não podemos conseguir; sob o disfarce de nosso “otimismo” pode-se detectar facilmente a tristeza inconsolável dos nossos assimilacionistas (ARENDR, 2016, p. 488).

Destarte a crueldade que significa tal autoimposição que a assimilação requeria, este sacrifício de si próprio não poderia sequer ser reconhecido pelos habitantes nativos de onde estivessem. “Os nativos, confrontados com seres tão estranhos como nós, ficam desconfiados; de seu ponto de vista, via de regra, somente uma lealdade aos nossos antigos países é compreensível” (ARENDR, 2016, p. 489). Ainda exploraremos tal questão, mas já emerge uma disputa nos termos do debate entre liberais e comunitaristas, uma vez que ocorre no posicionamento denunciado por Arendt um forte senso de comunidade que vê com apreensão tudo aquilo que lhe é externo e que pode, portanto, ameaçar a tranquilidade dos costumes historicamente formados por tal comunidade. Retornando, entretanto, à questão da identidade, podemos notar que há uma atmosfera de desespero na qual os refugiados, aqui diretamente sob o exemplo dos judeus durante a guerra, negam sua narrativa de vida em direção a outra que seja *nova* –

e por isto, algo a que valha a pena adequar-se. Diante destes exemplos testemunhados, a pensadora Arendt, em sua condição de refugiada, diz:

Somos como pessoas com uma ideia fixa que não podem deixar de tentar continuamente disfarçar um estigma imaginário. Desse modo, apreciamos entusiasticamente toda nova possibilidade que, sendo nova, parece capaz de operar milagres. Somos fascinados por cada nova nacionalidade da mesma forma que uma mulher de um tamanho considerável fica encantada com cada novo vestido que promete dar-lhe a cintura desejada. Mas ela gosta do novo vestido somente porque acredita em suas qualidades miraculosas, e ela o jogará fora assim que descobrir que ele não muda seu tamanho – ou, com efeito, seu status (2016, p. 490).

No excerto a seguir, o não-reconhecimento social e seus efeitos tornam-se ainda mais evidentes. Vimos o quão drástica é a tentativa de buscar um novo lar e os processos que estão implicados na autorrecusa. Além, todavia, dos efeitos psíquicos relacionados à identidade pessoal de cada agente, o não-reconhecimento adquire aqui uma forma de opressão substantiva:

Se começássemos a falar a verdade de que não somos nada além de judeus, isso significaria que nos expomos ao destino dos seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos. Eu dificilmente posso imaginar uma atitude mais perigosa, visto que realmente vivemos em um mundo no qual os seres humanos como tais deixaram de existir há algum tempo; tendo em vista que a sociedade descobriu a discriminação como a grande arma social pela qual se pode matar homens sem qualquer derramamento de sangue; visto que passaportes e certidões de nascimento, e às vezes até recibos de imposto de renda, não são mais documentos formais, mas fatos de distinção social. É verdade que a maioria de nós depende inteiramente de padrões sociais; perdemos a confiança em nós mesmos se a sociedade não nos aprova; estamos – e sempre estivemos – preparados para pagar qualquer preço para sermos aceitos na sociedade. Mas é igualmente verdade que os poucos dentre nós que tentaram se relacionar sem todos esses truques e piadas de adaptação e assimilação pagaram um preço muito mais alto do que podiam dispor: eles comprometeram as poucas chances que são dadas até aos criminosos em um mundo às avessas (ARENDR, 2016, p. 490-491).

A passagem acima revela, de modo cru e direto, situações análogas entre os refugiados daquela época e os de hoje. Arendt é assertiva em mostrar que a burocracia dos Estados, engessada em seus diversos procedimentos administrativos, é mais uma agressão àqueles que perderam seus lares. Assim, ao perderem a proteção de seus países de origem, eles são “nada além de seres humanos”, ou como em *Origens do Totalitarismo*

a autora dirá, “o refugio da terra” (cf. ARENDT, 1989, p. 300). Ainda no que diz respeito às leis e à burocracia, a pensadora já indica o paradoxo no qual os *outlaws*¹²⁹ vivem, explicitado com maior rigor em *Origens*, de que em muitos casos, para que pudessem se beneficiar das garantias legais de um país, seria mais produtivo a eles cometer algum crime do que se apresentar como um cidadão de outra nacionalidade, visto que seus documentos que outrora atestavam sua cidadania, não possuíam mais relevância¹³⁰. Como observado pela autora, a discriminação social operada pela negativa do status não está restrita aos dispositivos legais que são suprimidos diante da invalidação de documentos antes legais. Neste ponto, podemos inferir que este não reconhecimento legal anda lado a lado com o não reconhecimento das identidades daquelas pessoas enquanto seres humanos e enquanto indivíduos. Embora as tentativas de se adaptarem aos costumes das comunidades às quais eram direcionados fossem empregadas a todo custo, como vimos, suas identidades enquanto judeus acabavam por serem fracionadas e diluídas em uma composição sempre hostil a eles, pois embora houvesse exceções que dispunham de maior mobilidade nos círculos sociais a que chegavam, a regra vigente era a de desamparo e de não pertencimento em outras fronteiras¹³¹.

A experiência do desamparo assume, pelo menos, dois caminhos interpretativos. Pode-se compreender tal condição de um ponto de vista jurídico e também de um ponto de vista existencial. Para avançar nesta reflexão, é importante dizer que o termo “desamparo”, como o utilizo aqui, decorre de uma das possíveis traduções de “solidão” [*loneliness*] realizadas pelos comentaristas de Arendt¹³². Notar tal distinção será

¹²⁹ Na segunda seção do capítulo IV desenvolverei o conceito de *outlaw* a fim de explicitar as dificuldades que esta categoria revela, a partir do pensamento de Arendt, acerca do modo como as democracias liberais tendem a lidar com a aplicação e com a implicação das leis em grupos de minorias, no caso os refugiados.

¹³⁰ Certamente, os tratados internacionais e as convenções de Direitos humanos promoveram melhorias substanciais nas condições de vida dos refugiados. O Alto-comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR – ONU), por exemplo, desempenha um papel vigilante no que diz respeito ao reconhecimento das garantias legais de que este grupo carece.

¹³¹ O contato com um *outro* que reconheça o migrante é imprescindível. A *qualidade* deste reconhecimento, se assim podemos dizer, também é relevante. O “espectador” pode atuar de modo a buscar compreender a narrativa de vida deste sujeito diverso de si que ali chega, ou, de outro modo, fixar pontos intransponíveis a não ser que condições de assimilação e descaracterização da trajetória pregressa de vida deste *outro* sejam postas. Como podemos perceber: “O migrante precisa de um outro na costa, que não apenas lhe estenda a mão, mas a partir da costa olhe, considere, testemunhe, antes que tudo vá pelo ralo, caia no abismo ou no esquecimento de uma história não escrita. Em seu drama, o migrante confia em um ‘espectador’. Mas qual espectador? Certamente não aquele que hasteia na fronteira a bandeira do pertencimento, desfralda o estandarte da própria comunidade, ostenta a posição de força derivada desse estar dentro dos limites, que ele reafirma sublinhando o dentro e o fora. É a dicotomia metafísica entre interno e externo, fundamento da separação política, que deve ser posta em questão” (DI CESARE, 2020, p. 47). A condição mesma de existência do migrante carece do testemunho e da narração de sua vida.

¹³² Benefício-me da distinção realizada por Helton Adverse, na qual ele apresenta os possíveis usos do termo tanto no idioma original, no qual Arendt escreve *Origens do totalitarismo*, isto é, o inglês, como

importante, pois “solidão”, em seu uso recorrente na obra da pensadora, possui uma conotação que implicará, em última instância, na ausência de pensamento daqueles que padecem dessa condição. Penso que este não é o caso dos refugiados, embora eles compartilhem de atravessamentos comuns que indicam uma condição de “desamparo”, como com todos aqueles que não estabelecem vínculos consigo mesmo e com os outros que estão em “solidão”.

Os temas do desamparo [*solidão, loneliness*] e do isolamento [*isolation*] advêm das análises que Arendt faz sobre o funcionamento inédito que os totalitarismos empreenderam. À moda de Montesquieu, a autora também recorre à ideia de um princípio que opera no seio de terminado regime político e o coloca em movimento¹³³. No caso do totalitarismo, ele só pode vir a ganhar corpo no compasso diatônico entre Ideologia e Terror, que são, respectivamente, a sua lógica de movimento e a sua essência inspiradora. Anterior a elas, todavia, as condições pré-totalitárias a serem lançadas buscam assentamento no isolamento dos homens e mulheres das suas ações conjuntas, isto quer dizer que “o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros e que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento” (ARENDR, 1989, p. 526). A novidade atestada por Arendt é a de que o totalitarismo, diferentemente de um governo tirânico, ou mesmo de uma ditadura, não está limitado ao isolamento que impede os agentes de atuarem juntos no espaço público. O que radicaliza a condição totalitária, como podemos ver a seguir, é a quebra dos limites entre o privado e o político. Nas palavras de Arendt,

também de sua posterior utilização na língua materna da autora, o alemão. Outros termos correlatos, como “isolamento” [*isolation*] e “estar só” [*solitude*], serão tomados seguindo as traduções convencionais, pois creio não haver nestes termos uma implicação mais direta na correlação que pretendo realizar com a experiência dos refugiados como há na diferença entre “desamparo” e “solidão”. De acordo com Adverse, “[...] as possibilidades de tradução são inúmeras, sobretudo para o termo *loneliness*, que poderia ser traduzido por “desolamento”, “desamparo” ou ainda “abandono”. Convém lembrar que o termo alemão utilizado por Arendt é *Verlassenheit*, que poderia ser literalmente vertido por “abandono”, no sentido de “ser deixado ou abandonado por alguém” (em sua raiz está *lassen*, deixar, que, com o prefixo *ver* significa “abandonar” ou “deixar alguém”). Quanto a *solitude*, Arendt prefere *Eisamkeit*, ao passo que *isolation* não consta no texto alemão, apenas o particípio passado substantivado *Isolierten (...)*” (2020, p.15). Certamente, apenas a escolha entre as traduções não é garantia de uma nova interpretação do termo, por isso mais do que uma outra visada semântica, uma outra perspectiva hermenêutica ganhará evidência.

¹³³ A influência de Montesquieu na reflexão de Arendt acerca dos princípios que alimentam um governo é relevante. No totalitarismo, por exemplo, sabemos que a pensadora elege o *terror* como seu princípio de ação. O autor d’*O Espírito das leis* mostra em sua obra, por sua vez, que “existe a diferença seguinte entre a natureza do governo e seu princípio: sua natureza é o que o faz ser como é, e seu princípio o que o faz agir. Uma é a sua estrutura particular; o outro, as paixões humanas que o fazem mover-se” (MONTESQUIEU, 1996, p. 31).

[o] isolamento e a impotência, isto é, a incapacidade básica de agir, sempre foram típicos das tiranias. Os contatos políticos entre os homens são cortados no governo tirânico, e as capacidades humanas de ação e poder são frustradas. Mas nem todos os contatos entre os homens são interrompidos, e nem todas as capacidades humanas são destruídas. Toda a esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta. Sabemos que o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a autocoerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir (1989, p. 526-7).

Eis que a novidade perpetrada pelo totalitarismo, este isolamento com um teor público, assume o nome de solidão [desamparo]. A disparidade entre o isolamento e a solidão dá-se, nos termos de Arendt, pelo fato de que enquanto isolado ainda posso desenvolver certas atividades produtivas que requerem, em grande medida, este afastamento do convívio momentâneo com os outros como algo próprio de seu caráter criativo. Embora este isolamento dos outros ocorra, ele é, em primeiro lugar, passageiro e apenas um meio para a *poiesis* e, fazendo uma alusão ao que vimos na reflexão de Taylor no primeiro capítulo, o artista, ou o *homo faber*, manterá um diálogo com sua criação em andamento, com o processo criativo que usa e, em grande medida, com aqueles que poderão vir a conhecer sua obra. “No isolamento, o homem permanece em contato”, portanto, “com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável” (ARENDDT, 1989, p. 527). Em contrapartida, a solidão torna-se uma experiência ao mesmo tempo nova, no campo da política, e também limítrofe da condição humana, ela é “uma das mais radicais e desesperadoras experiências que o homem pode ter” (ARENDDT, 1989, p. 527). Por conta disso, passo agora a me referir de modo mais contundente à experiência da “solidão” em termos de “desamparo”, pois indicarei como observo que ela pode operar no caso dos refugiados.

O desamparo [solidão], esta extrema experiência da vida humana comporta, e é sustentada, pelo desarraigamento e pela superfluidade. Estas duas categorias são vistas por Arendt como originárias da transformação desencadeada pela Revolução Industrial no tocante à fermentação de um contingente de massas humanas que é típico da modernidade. Parece, portanto, ser adequado compreender o fenômeno dos refugiados sob a ótica do desamparo já desde o ponto em que este é hoje caracterizado pelo deslocamento dessas grandes massas. A experiência do desarraigamento e da

superfluidade, basilares ao desamparo, parece-me algo tangível tanto na condição específica dos refugiados quanto de modo geral, como aponta Arendt, a respeito das massas no totalitarismo. Neste sentido, compreendemos junto da autora que “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão [desamparo]” (ARENDDT, 1989, p. 528).

Penso que o principal extrato que pode ser observado na conjunção entre o desarraigamento e a superfluidade é, exatamente, o não pertencimento ao mundo. A experiência de ter de abandonar seu lar, sua língua e seus vínculos mais estreitos evocam este sentido grave de isolamento onde quer que o refugiado esteja. O desamparo é uma condição extrema, pois provoca a redução criativa da condição humana radicada no agir entre iguais – igualdade que não significa que todos são o *mesmo*, mas sim que *todos* dispõem das faculdades necessárias para atuar no palco do mundo revelando a singularidade de cada um, e que esta alimenta, por sua vez, a pluralidade humana. Distancio-me, em certo grau, da reflexão de Arendt quando de sua afirmativa acerca de como a solidão provoca uma descontinuidade na própria capacidade de pensar do espírito humano. Penso que isto possa vir a ser algo que incida sobre os refugiados, entretanto, não podemos dizer que é algo necessariamente determinante de sua condição. De acordo com a autora,

quando estou só, estou “comigo mesmo”, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros. A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo dos dois-em-um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu, com o qual estabeleço o diálogo do pensamento. O problema de estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um – um indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro (ARENDDT, 1989, p. 528-9).

Concordo com Arendt no que diz respeito ao ato de ser dois-em-um, isto é, de que podemos nutrir um diálogo com nós mesmos e também com outros significantes (como vimos em Taylor) que permanecem em uma constante tensão na formação de *quem* somos durante nossa vida. Contudo, a expressão usada pela pensadora para se referir a este *quem sou* durante uma trajetória de vida, um indivíduo imutável [unchangeable

individual] soa ambígua. Penso que Arendt pretende, com isso, sublinhar a ideia de que somos seres singulares e únicos, portanto, compomos a pluralidade humana a partir deste caráter distintivo. Neste sentido, então, somos realmente “imutáveis”, não podemos ser tomados como um *outro* [de fato, *unchangeable*], pois nosso *quem* tem a ver com nossa identidade única e nossa história [estória; story] pessoal de vida inserida entre outras histórias¹³⁴. Em *A condição humana*, no capítulo V, Arendt afirma que “a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo”, também “um ser distinto e único entre iguais” (2014, p. 223). De fato, ao remeter sua reflexão à identidade do agente, ela compreende que isto diz respeito a algo inalterável tal como a “essência viva da pessoa”, sua “essência humana” (ARENDR, 2014, p. 227; 242)¹³⁵. Entretanto, a meu ver, a pensadora não supõe uma caracterização do sujeito como um “indivíduo imutável” no sentido em que tomaria sua identidade como algo fixo, independente e, sobretudo, alheio aos outros. No conjunto de seu pensamento, esta posição não pode ser rastreada, na verdade, seria contraditória com sua visão do espaço público como o lugar no qual os agentes aparecem, revelando-se e agindo uns com os outros na construção de realidades políticas plurais. Assim, em um primeiro sentido, no indivíduo residem características em torno de sua singularidade expressas, com efeito, ao longo de sua vida por meio de suas ações que são reveladoras da essência, entendida como identidade, do indivíduo. Mas como o indivíduo não possui um controle total do que está revelando, torna-se dependente da interpretação posterior à sua vida, de como ele

¹³⁴ Algumas destas considerações foram mais desenvolvidas no segundo capítulo desta tese. Ver, especialmente, a seção “Ação e narrativa: *quem age?*”.

¹³⁵ No primeiro capítulo de *A condição humana*, Arendt afirma que “nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm” (2014, p. 12). Neste sentido, a autora equiva natureza humana e essência. Uma hipótese interpretativa a ser perseguida considera tal equivalência no sentido de explorar uma apreciação natural ou biológica da vida e das coisas. Ou seja, os seres humanos não possuem uma “natureza” ou uma “essência”, pois não são como outras formas de vida condicionadas a uma cadeia de repetições atreladas à sua espécie. Isto nos leva à afirmativa segundo a qual “as condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra – jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto” (ARENDR, 2014, p. 13). Por essa via, a condição humana é alimentada por todas estas categorias listadas, embora não seja de modo absoluto um fator explicativo de sua operação. Como nos mostra Arendt, por outro lado, podemos entender a categoria de essência como algo aproximado da identidade do indivíduo enquanto elemento revelado por suas ações, e por seu caráter contingente em meio à sua história de vida. Esta outra compreensão do termo diz respeito a um aspecto para além de qualquer entendimento restrito, então, à compreensão de natureza humana como dito anteriormente em seu sentido natural, pois frustra uma abordagem que seja totalizante e que vise a enquadrar o humano em um tipo de “natureza”, de “essência” ou mesmo de “condição” definitiva sem considerar os desdobramentos imprevisíveis da ação. Para concluir, pensar em uma essência humana não seria apropriado, pois isto reduziria a complexidade de todas as coisas que alimentam nossa condição mundana. Noutro sentido, pode-se compreender uma “essência individual” que tem a ver com a identidade única de um ser humano revelada a outros, e pouco acessível a si mesmo durante o curso de sua vida, sendo mais discernível após sua morte e pelo relato de outros.

próprio foi visto pela perspectiva dos outros. Assim, “nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem alguém é – só pode passar a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada além de uma estória” (ARENDDT, 2014, p. 242). Por outro lado, no conjunto das relações humanas, sobretudo na ação política, este agente dialoga com outros, expõe seus pontos de vista e é exposto a opiniões divergentes que tensionam em novos entendimentos sobre sua própria realidade, o que não pode ser acessado por um indivíduo isolado do contato com outros, como no caso de um líder autoritário.

A realidade do mundo, com efeito, é o *locus* privilegiado no qual estes pensamentos e experiências psíquicas podem ganhar luz. Então, quando se suprime este aparecimento e pertencimento, o vácuo deixado será preenchido pela sensação de superfluidade. Em que pese a condição de desarraigamento dos refugiados, creio que a particularidade de sua condição esteja no fato da ruptura da comunicação com seus iguais do ponto de vista cultural. Neste sentido, o desamparo que os acomete não atinge, como indica Arendt no caso das massas no totalitarismo, o aspecto da solidão marcado pela incapacidade de pensar e agir em conjunto, mas sim no fato de que as expressões culturais que encorpam sua identidade não são, geralmente, bem recebidas pelo olhar dos *outros*, senão da sua própria comunidade. Uma aposta pela qual talvez o exemplo da solidão seja compreendido pela autora de modo tão radical se dê pela experiência dos campos de concentração. Pois, como laboratórios do horror humano, sua precisão estava justamente em erradicar aquilo de mais humano que podemos ter: nossa capacidade criativa. Pensando por essa via,

[o] que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo (ARENDDT, 1989, p. 529).

Pensando por esta perspectiva da identidade cultural, o desamparo pelo qual os refugiados podem vir a passar também possui uma via que vai de encontro ao modo pelo qual uma comunidade é recebida por outra e, de certo modo, tem seus costumes avaliados por uma ótica na maior parte das vezes com lentes díspares e com focos direcionados a questões idiossincráticas a seu ponto de vista. O comunitarismo, mas

também o liberalismo, ganha aqui uma relevância substancial como modo de compreender de que maneira determinada comunidade pode justificar o fechamento, ou a abertura, de suas fronteiras a grupos ou indivíduos distintos.

2. Refúgio: comunidades e fronteiras

Em *Esferas da Justiça*, a argumentação comunitarista erigida por Michael Walzer é direcionada em favor de uma teoria da justiça que visa a mostrar que “os princípios da justiça são pluralistas na forma; que os diversos bens sociais devem ser distribuídos por motivos, segundo normas e por agentes diversos; e que toda essa diversidade provém das interpretações variadas dos próprios bens sociais – o inevitável produto do particularismo histórico e cultural” (2003, p. 5). Esta é a tese central do autor, da qual podemos sublinhar alguns pontos-chave para nossa investigação, tendo em mente que não poderemos, e nem pretendemos, esgotar a discussão encabeçada por Walzer em *Esferas*. O que penso ser possível apreender desta breve apresentação da hipótese do filósofo vai ao encontro de outras discussões que já empreendi ao longo de minha tese, e às quais retorno ao longo de todo o trabalho. Neste sentido, penso que é possível indicar que Walzer empenha um sentido forte ao que uma comunidade política atribui a si mesma como sendo aquilo que a define em termos culturais. Esta autodeterminação, certamente, possui um lastro também histórico e particular, pois o acúmulo das experiências passadas e o direcionamento ao futuro são o que permite a uma comunidade lançar mão de seus códigos de valores implícitos e explícitos que a orientam no presente. Por este caminho, Walzer chegará à conclusão, que nos diz respeito em nossa reflexão, de que a própria comunidade política é um bem. Antes, porém, de perseguirmos este caminho, convém uma breve apropriação do que caracteriza a teoria dos bens elaborada por ele.

Os pontos que definem uma teoria dos bens, e já indicam o percurso de Walzer, começam por tratar que todos os bens são sociais. Isto significa que os sentidos que algum bem possa incorporar possuem valor de acordo com a visão que tal comunidade atribui a ele. “Um belo pôr-do-sol, o cheiro do feno recém ceifado, a empolgação de uma paisagem urbana: esses talvez sejam bens de valor particular”, ou seja, dependem de uma avaliação de cada pessoa, “embora também sejam, mais obviamente, objetos de

avaliação cultural. Nem as novas invenções são avaliadas segundo as ideias de seus inventores; estão sujeitas a um processo mais amplo de concepção e criação” (WALZER, 2003, p. 6-7), pois fazem sentido ao serem apreciados ou depreciados no bojo de uma comunidade específica. Neste sentido, a criação, o bem criado e o valor atribuído a um bem tornam-se partes do que conceitua um bem social. Estes bens, como se pode observar, podem ser apreciados de forma individual, mas é importante ter-se em mente que, mesmo deste ponto de vista particular, eles só são considerados valiosos por conta de uma espécie de juízo coletivo. Também por isso, os bens possuem estreita relação com a identidade individual e da comunidade. “Homens e mulheres assumem identidades concretas devido ao modo como concebem e criam, e depois possuem e empregam os bens sociais” (WALZER, 2003, p. 7). Nota-se que Walzer faz questão de realçar um teor dialógico entre as pessoas, os bens e a comunidade. Por isso, diz o autor, “já existe uma relação entre as pessoas e um conjunto de bens; elas têm um histórico de transações, e não só entre si, mas também com o mundo moral e material onde vivem. Sem esse histórico, que começa no nascimento, não seriam seres homens e mulheres em sentido reconhecível, e não teriam a menor noção de como proceder para dar, distribuir e trocar bens” (WALZER, 2003, p. 7-8). Não é o caso aqui de forçar uma aproximação entre Walzer e Arendt, mas de forma análoga poderíamos dizer que o sentido da política indicado pela pensadora alemã a partir de um “segundo nascimento”, aquele que atesta a Humanidade de um *quem*, poderia ser encarado como um bem, isto é, pelas trocas que se dão no mundo, políticas e culturais, é que estes são reconhecidos como homens e mulheres, nos termos de Walzer.

Outro aspecto relevante a ser visto na teoria dos bens é o de que eles não são universais. Um mesmo bem, para usar o exemplo do pão, pode assumir sentidos diversos em cada cultura. “O pão é o esteio da vida, o corpo de Cristo, o símbolo do Sabá, o meio de hospitalidade etc.” (WALZER, 2003, p. 8). Uma crítica à argumentação de Walzer começa a ganhar forma, isto é, a de que é possível depreender da obra do autor um sentido relativista a partir do qual o que importa e o que é relevante em termos de bens sociais deva ser avaliado apenas no contexto de uma cultura¹³⁶. Já vimos que

¹³⁶ Will Kymlicka é mais assertivo do que eu sugiro e afirma haver, de fato, uma forma de relativismo cultural nas reflexões de Walzer a respeito da relação entre as diferentes esferas de justiça no interior de uma comunidade. Na leitura de Kymlicka, a teoria walzeriana permite “[d]esigualdades involuntárias”, por exemplo, “na capacidade das pessoas de ganhar dinheiro e comprar mercadorias privadas, como barcos ou aparelhos de som sofisticados, são permissíveis, mas essas desigualdades de mercado não devem permitir que as pessoas comprem influência política, serviços públicos básicos ou reconhecimento público e, assim, minem a igualdade na esfera pública” (2002, p. 196). Aprofundando este raciocínio a um contexto cultural, Kymlicka mostra ser possível, inclusive, a legitimação de uma sociedade de castas na

Taylor seria contra este tipo de afirmação pois, como podemos recordar, nada garante que uma cultura não passe por períodos de decadência e não apenas por períodos de elevação. Não estou supondo que seja possível criticar Walzer apenas levando em conta o que diz esta perspectiva tayloriana, com a qual concordo, mas indico apenas que há de se ter certo cuidado com este terreno. Mais uma vez, também é digno de cuidado refletir sobre se algum bem pode ser adquirido, comprado ou negociado à revelia do sentido moral forte que possui. Logo, assim como alguns bens possuem sentidos diferentes em determinadas culturas, como vimos no exemplo do pão, outros bens parecem indicar que seria um ultraje barganhar por eles. Estes bens que aparentemente não podem ser vendidos ou serem objetos de troca são aqueles que possuem um valor moral forte. Assim, em muitos casos, “prostituição” e “suborno” podem indicar, “dadas certas interpretações de seu significado”, a distorção de bens que “jamais deveriam ser vendidos ou comprados” (WALZER, 2003, p. 9).

Por fim, Walzer mostra que “os significados sociais são históricos em caráter; portanto, as distribuições, e as distribuições justas e injustas, mudam com o tempo. Decerto alguns bens essenciais têm o que podemos imaginar como estruturas normativas características, reiteradas além dos limites (mas nem todos os limites) do tempo e do espaço” (2003, p. 9). Esta afirmação visa a dizer que a distribuição opera de formas distintas, e por isso se torna dificultoso avaliar quem possui as competências necessárias para aplicá-las. Isto indica que em cada distribuição de bens à sua respectiva esfera existem termos que se sobrepõe. Dizendo de outra forma, as esferas distributivas, ao mesmo tempo que possuem certa autonomia, também podem influir umas nas outras. No exemplo de Walzer, ele mostra que é típico do mercado o dinheiro, enquanto que é típico da igreja a devoção dos fiéis. A inserção da primeira esfera sobre a segunda, isto é, do dinheiro no culto religioso, geralmente é visto como uma profanação da fé. Enquanto que, de modo contrário, a esfera do mercado não faz distinção a quem quer que seja, por sua orientação religiosa, que deseje fazer negócios ou comprar algum

qual a desigualdade entre as esferas seja de algum modo justa, desde que não se sobreponha uma esfera a outra. Em outras palavras, a interpretação de Kymlicka visa a mostrar, a partir da leitura de Walzer, que este entendimento das dinâmicas internas a uma comunidade pode ser perigoso, pois acaba por justificar desigualdades severas, e outros tipos de discriminação danosas, desde que em acordo com o entendimento geral dos membros de uma comunidade específica. Assim, mostra Kymlicka, a escravidão poderia ser justificada caso a maior parte das pessoas entendessem ser isto algo benéfico (2002, p. 211). Neste sentido, “[p]ara resolver essas divergências”, isto é, questões morais, econômicas, políticas e culturais graves, “precisamos avaliar os entendimentos conflitantes à luz de uma concepção mais geral de justiça. Portanto, mesmo que partamos de entendimentos locais, como sugere Walzer, somos levados pela existência de desacordo e por nossa própria reflexão crítica a um ponto de vista mais geral e menos paroual” (KYMICKA, 2002, p. 211-212).

produto (WALZER, 2003, p. 10). Estes pontos que, na perspectiva walzeriana, sustentam uma ideia padrão de teoria dos bens, implica-nos nas seguintes perguntas: como distribuir bens sociais de modo igual? Todos os bens *devem* ser distribuídos? As questões levantadas nos aproximam da possibilidade de ver com maior proximidade a situação dos refugiados. Penso que isto seja possível, pois veremos a seguir como uma comunidade e a afiliação a ela podem ser encaradas como um bem a ser ou não ser distribuído.

Como Walzer, entenderei aqui a comunidade política como um bem. “O principal bem que distribuímos uns aos outros é a afiliação em alguma comunidade. E o que fazemos com relação à afiliação estrutura todas as nossas outras escolhas distributivas: define com quem fazemos essas escolhas, de quem exigimos obediência e recolhemos impostos, para quem reservamos bens e serviços” (WALZER, 2003, p. 39). Entendida desta forma, determinada comunidade reúne seus membros em torno de sua língua, de sua história e de sua cultura. Este conjunto de bens atesta um meio pelo qual os cidadãos dessa comunidade reconhecem a si próprios como iguais e aqueles que não compartilham destes mesmos bens como “diferentes”, sejam eles membros internos à comunidade ou estrangeiros. Assim como Arendt, Walzer também identifica na figura dos apátridas uma condição marginal: “São excluídos da provisão comunitária de segurança e de bem-estar social. Nem os aspectos da segurança e do bem-estar social que são distribuídos coletivamente, como a saúde pública, estão garantidos aos que não são membros: pois não têm lugar garantido na coletividade e estão sempre sujeitos a expulsão. A condição de apátrida proporciona riscos infinitos” (2003, p. 40). Mas quem distribui a afiliação? Ela pode ser concedida de modo trivial ou carece de elementos mais robustos? A dificuldade desta distribuição se dá pelo fato de que

[...] nós, que já somos membros, fazemos as escolhas, segundo nossa própria interpretação do que significa a afiliação na nossa comunidade e de que tipo de comunidade queremos ter. O bem social da afiliação consiste na nossa interpretação; seu valor é fixado pelo nosso trabalho e pelas nossas conversas; e ficamos, então, encarregados (quem mais poderia encarregar-se?) de sua distribuição. Mas não o distribuímos entre nós mesmos; já é nosso. Nós os fornecemos a estrangeiros. Por conseguinte, a escolha também é governada pelas nossas relações com estrangeiros – não só pela nossa interpretação desses relacionamentos, mas também por contatos, conhecimentos, alianças que fazemos e pelas consequências que surgiram além das fronteiras (WALZER, 2003, p. 40-41).

A inquietação de Walzer acerca da afiliação, ou seja, deste bem comunitário que pode ou não ser distribuído, ganha substância a partir de questionamentos levantados por ele próprio e que, realmente, são indispensáveis quando se pretende refletir sobre esta questão. Neste sentido, perguntar se as fronteiras devem estar sempre abertas, independentemente de quem deseje por elas passar; quais os critérios que podem, de modo justo, subsidiar a inclusão ou a exclusão de um indivíduo – ou mesmo de um grupo; são pontos que devem ser levantados e já indicam, como quer Walzer, que em termos gerais estas decisões partem já desde o interior da comunidade política. Ele é assertivo no que diz respeito ao modo como uma comunidade lida com a afiliação: distribuí-la não é algo simples e perpassa questões complexas como a interpretação que esta comunidade faz de si mesma e como se projeta além de suas fronteiras, bem como percebe aqueles que elegem seu território como um potencial novo lar.

No sentido da argumentação acima, “a própria expressão ‘riquezas comunitárias’ perderia o significado se todos os recursos e todos os produtos fossem globalmente comuns. Ou, pelo contrário, haveria só uma comunidade, um Estado mundial, cujos processos de redistribuição com o tempo acabariam anulando a particularidade histórica [...]” (WALZER, 2003, p. 62). Assim, o exemplo dos refugiados evoca uma discussão pertinente sobre os limites fronteiriços a que estão sujeitos. De acordo com Walzer,

as comunidades também precisam de fronteiras, sejam como forem definidas com relação ao território e aos recursos, elas dependem, com relação à população, de um conceito de parentesco e reciprocidade. Os refugiados precisam gerar esse tipo de afinidade. Desejamos-lhes êxito; mas em casos especiais, com relação a determinado Estado, podem muito bem não ter direito ao êxito (2003, p. 65).

À primeira vista estas palavras soam ásperas. Contudo, é razoável assentir acerca da dificuldade da questão. Ora, “quando o número [de refugiados] aumenta, e somos obrigados a selecionar as vítimas, procuramos, de maneira legítima, algum vínculo mais direto com nosso próprio modo de vida”. A Humanidade não seria um vínculo legítimo? Não temos, ainda, condições de responder a isso. Walzer prossegue sua argumentação dizendo que, “se por outro lado, não há vínculo nenhum com determinadas vítimas, quando há antipatia em vez de afinidade, não pode haver exigência de escolhê-los em detrimento de outras pessoas igualmente necessitadas” (2003, p. 64-65). Parece-me ocorrer um paralelo sobre este último ponto em relação aos Tratados de Minorias no contexto do período entre as duas Guerras Mundiais do século XX, pois havia em certos

Estados a incorporação de minorias étnicas e nacionais que não compartilhavam de nenhum vínculo forte e, em razão desta afiliação forçada, um grande número de conflitos emergiu.

Percorrer essa argumentação de Walzer é relevante para visualizarmos a complexidade do tema da afiliação. Existe uma tensão neste debate, a qual o autor apresenta sem retoques: “por um lado, todos precisam de um lugar para morar, e um lugar onde seja possível levar uma vida razoavelmente segura. Por outro lado, não é um direito que se possa impor a determinados Estados anfitriões” (WALZER, 2003, p. 65). A dificuldade de uma tomada clara de partido cresce na medida em que os pretendentes a atravessar alguma fronteira são muitos. De modo individual a questão parece ser maleável, por exemplo, quando o refugiado é encarado assim, no singular. Daí, o princípio de asilo parece apresentar uma resolução de conflito interessante. Walzer diz, a respeito do impasse entre a necessidade de um lugar para morar e o direito legítimo de uma comunidade em recusar algum grupo:

A crueldade desse dilema é atenuada, até certo ponto, pelo princípio do asilo. Qualquer refugiado que conseguiu de fato escapar, que não está à procura mas encontrou refúgio pelo menos temporário, pode pedir asilo – direito hoje reconhecido, por exemplo, no direito britânico; e não pode ser deportado se o único país disponível para o qual poderia ser enviado “for um país para o qual não está disposto a ir devido a receio bem-fundado de ser perseguido por motivos de raça, religião, nacionalidade... ou opinião política. Embora seja estrangeiro, e recém-chegado, a lei contra expulsões se aplica a ele como se já tivesse construído a vida onde está: pois não existe nenhum outro lugar onde possa construir sua vida (2003, p. 65-66).

Há um sentido moral forte ao qual Walzer recorre na explicação do dispositivo de asilo, qual seja, a defesa de pessoas que estão, em sua maioria, desesperadas quando batem à porta de um novo país. Todavia, este princípio moral conflita com a moralidade da comunidade como um todo quando são sucessivas e massivas as tentativas de afiliação à comunidade:

Parece que somos obrigados a oferecer asilo por dois motivos: porque negá-lo nos obrigaria a usar a força contra pessoas indefesas e desesperadas, e porque o número de pessoas envolvidas, a não ser em casos raros, é pequeno e as pessoas são absorvidas com facilidade (e, assim, recorreríamos à força por “coisas supérfluas”). Mas, se oferecêssemos refúgio a todas as pessoas do mundo que viessem a declarar que dele precisam, talvez isso nos sobrecarregasse. [...] de fato, é moralmente necessário acolher grandes números de refugiados;

mas o direito de restringir o fluxo continua sendo uma característica da autodeterminação comunitária. O princípio do auxílio mútuo só pode modificar, e não transformar, as políticas de admissão arraigadas na interpretação que determinada comunidade faz de si mesma (WALZER, 2003, p. 67).

Observa-se que não existe uma solução fácil para a questão, pelo menos não no âmbito desta argumentação comunitarista. O próprio Walzer é reticente ao assumir uma posição categórica em se recusar a afiliação. Ele, penso, tem por intuição algo bastante razoável, que é a defesa da comunidade como um bem em si mesma. E, neste sentido, para a defesa deste bem, os critérios de justiça que possam definir aqueles que devem ou não integrar uma comunidade pela afiliação devem ser considerados com rigor. Contudo, na argumentação de Walzer e também do meu próprio ponto de vista, creio que este é um debate aberto. A urgência das necessidades que levam ao refúgio não pode passar despercebida e ficar paralisada à espera de uma resolução teórica. Talvez um caminho a ser trilhado seja reforçar o incentivo da cooperação internacional, mediada por instituições como a ONU, para que mais países se proponham na acolhida de refugiados e, por outro lado, que as condições internas dos Estados sejam aprimoradas, desde a economia a questões sociais e políticas, para que não seja necessário que mais pessoas tenham de abandonar seus lares. Em que pese estas considerações, concordo com Walzer nos seguintes termos:

Recusar afiliação é sempre a primeira de uma longa sequência de abusos. Não há como interromper a sequência, portanto devemos negar a legitimidade da recusa. A teoria da justiça distributiva começa, então, com a explanação dos direitos de afiliação. Deve justificar simultaneamente o direito (limitado) de clausura, sem o qual não haveria comunidade nenhuma, e a abrangência política das comunidades existentes. Pois é somente como membros de algo que se pode esperar compartilhar todos os outros bens sociais – segurança, prosperidade, honra, cargos e poder – que a vida comunitária torna possível (2003, p. 82-83).

Concordando com Walzer, vemos que a comunidade é um bem pelo qual todos os outros fruem. Uma vida boa e rica em sentido, nesta visão comunitarista, é aquela na qual a comunidade é o local onde os cidadãos cultivam suas particularidades, enquanto aquilo que define tal comunidade, e que oferece um horizonte a partir do qual seus membros compartilham entre si outros bens sociais. Mas esta comunidade pode ser hostil com aqueles considerados estranhos aos seus costumes e modo de vida. Daí a dificuldade instaurada em equilibrar a afiliação com a proteção que a autodeterminação de uma comunidade requer. Neste sentido, uma perspectiva liberal, como a adotada por

John Rawls, pode contribuir substancialmente para este debate, pois ela tende a pensar uma convivência mais ampliada entre os povos, o que, como veremos, não exclui a importância de alguns princípios orientadores para a ação destes povos a respeito de suas fronteiras.

Pensar a respeito das fronteiras entre Estados e do modo pelo qual um povo, um grupo ou um indivíduo pode ser admitido ou barrado em sua tentativa de ingresso em determinado país requer, acredito, um exercício filosófico político criativo. Digo criativo em um aspecto próximo ao que Rawls nomeia de *utopia realista*¹³⁷, em sua obra *O Direito dos Povos*. Contudo, uma distinção entre o liberalismo de Rawls e o pensamento comunitarista de Walzer deve ser retida. Diferentemente da abordagem comunitarista que compreende a formação da comunidade tendo por base um bem constitutivo, na perspectiva rawlsiana ocorre o oposto. Neste sentido, se usamos o termo “comunidade” em Rawls, ele deve ser feito com parcimônia, sendo sempre preferível recorrer à expressão “sociedade democrática bem-ordenada”. A razão disto se dá pelo fato de que, no liberalismo político de Rawls, a sociedade não é erigida por um único bem, seja ele uma doutrina religiosa, moral ou filosófica (RAWLS, 200, p. 86). Ao contrário, a sociedade democrática rawlsiana é o local no qual se compreende a acomodação de diferentes perspectivas acerca do que constitui uma vida boa, desde que respeitadas as condições constitucionais que ordenam tal sociedade. Seguindo esta via,

[os] fins constitucionalmente especificados da sociedade, como aqueles apresentados no preâmbulo de uma constituição – uma justiça mais perfeita, os benefícios da liberdade, a defesa comum –, devem, ao contrário, submeter-se à concepção política de justiça e sua razão pública. Isto significa que os cidadãos não supõem que haja fins sociais anteriores que justifiquem considerar que algumas pessoas têm mais ou menos valor para a sociedade do que outras e, em função

¹³⁷ A *utopia realista* de Rawls é inspirada pela famosa passagem d’*O Contrato Social* na qual Rousseau diz que tomará “os homens como são e as leis como poderiam ser”. Nas palavras de Rawls: “(...) suporei que a expressão “os homens tal como são” refere-se às naturezas morais e psicológicas das pessoas e a como essa natureza funciona em uma estrutura de instituições políticas e sociais, e que a expressão “as leis como poderiam ser” refere-se às leis como deveriam ser. Suporei também que, se crescermos sob uma estrutura de instituições políticas e sociais razoáveis e justas, afirmaremos essas instituições quando envelhecermos e elas persistirão ao longo do tempo” (2001, p. 8). Neste sentido, a ideia a ser perseguida é a de pensar “as leis constitucionais e civis tal como poderiam ser, isto é, como seriam em uma sociedade democrática razoavelmente justa e bem-ordenada” (RAWLS, 2001, p. 17). Ademais, Rawls pensa, nesta trilha, que o cultivo de boas instituições dialoga com o reconhecimento que os cidadãos irão nutrir por tal comunidade. Tendo em vista que se trata de uma afirmação em condições ideais, o círculo virtuoso que se forma na reciprocidade entre os cidadãos e as instituições promoverá seu aprimoramento e continuidade no tempo. Assim, Rawls diz que “Pode não haver muitas instituições desse tipo mas, se há, devem ser instituições que podemos compreender, aprovar e endossar, e sobre as quais podemos atuar. Afirmo que esse roteiro é realista – ele poderia e pode existir. Digo que é também utópico e altamente desejável, porque une razoabilidade e justiça a condições que capacitam os cidadãos a concretizar os seus interesses fundamentais” (2001, p. 9).

disso, atribuir-lhes privilégios e direitos básicos diferentes (RAWLS, 2000, p. 85).

Do que já expomos, a argumentação walzeriana certamente valora a comunidade em uma dimensão bastante ampla. Para ele, é da comunidade que todos os bens sociais fluem. Isto significa que tal não pode sofrer interferências arbitrárias ou impostas que possam comprometer sua história, sua cultura, enfim, sua vida boa. Assim, a afiliação, ou seja, o ingresso de novos membros a esta comunidade, requer um balanceamento entre a necessidade da acolhida a quem busque refúgio, o que Walzer não nega, mas também um cuidado com modificações estruturais que poderiam descaracterizar a identidade de um povo. Em termos mais gerais, Rawls caminha em uma direção similar, mas antes antevê com uma ressalva mais contundente ao dizer que “o direito de um povo à independência e à autodeterminação não é o escudo contra a condenação ou mesmo contra a intervenção coercitiva de outros povos em casos graves” (2001, p. 49). Na sequência, ele atesta a importância das fronteiras:

Um papel importante do governo de um povo, por mais arbitrárias que as fronteiras possam parecer do ponto de vista histórico, é ser o agente representativo e eficaz de um povo quando assume responsabilidade pelo seu território e pela sua integridade ambiental, assim como pelo tamanho da sua população. A meu ver, o objetivo da propriedade é que, a menos que um agente definido receba a responsabilidade de manter um bem e suporte o prejuízo se não o fizer, esse bem tende a se deteriorar. Nesse caso, o bem é o território do povo e a sua capacidade de sustentá-lo *perpetuamente*, e o agente é o próprio povo, politicamente organizado. Como observei na introdução, ele deve reconhecer que não pode compensar a sua irresponsabilidade no cuidado com a sua terra e os seus recursos naturais por meio da conquista ou migrando para outro território sem o consentimento do seu povo (RAWLS, 2001, p. 48-49).

Nota-se que as fronteiras, embora possam no passado terem sido demarcadas por arroubos, dão hoje a forma de um território no qual algum povo vive. Certamente, trata-se aqui de uma consideração mais geral que não visa a tomar nenhum exemplo concreto como objeto de análise. Dito isso, é significativo o papel de uma fronteira, pois ela atribui um senso de responsabilidade de um povo com seu território. Além disso, essa responsabilidade e o senso de dever moral com a sobrevivência de sua população não legitimam qualquer empreitada expansionista em direção à invasão ou apropriação dos recursos de um outro povo, quando os agentes, politicamente responsáveis por sua comunidade, não foram sustentáveis em seu modo de vida. Por essa via, “na ausência de

um Estado mundial, é *preciso* haver fronteiras de algum tipo, as quais, vistas isoladamente, parecerão arbitrárias e dependentes de certo grau de circunstâncias históricas. Em uma Sociedade dos Povos”, o projeto de expansão internacional da teoria rawlsiana iniciada em *Uma teoria da Justiça*, “razoavelmente justa (ou, pelo menos, decente), as desigualdades de poder e riqueza devem ser decididas por todos os povos, por si mesmos” (RAWLS, 2001, p. 50). Penso, neste sentido, que há um certo consenso entre os autores, e com o qual eu me associo, de que as fronteiras são relevantes e não podem ser derrubadas arbitrariamente, como também não o podem ser erguidas. A teoria de Rawls com a qual lidamos aqui, a saber, a argumentação em favor de uma Sociedade dos Povos, diz respeito a como os povos liberais¹³⁸ e os povos decentes¹³⁹ podem conviver em sociedades democráticas bem ordenadas. De acordo com o filósofo, esta sociedade é

(...) vista como um sistema de cooperação justa entre cidadãos livres e iguais, que aceitam de boa vontade, como politicamente autônomos, os princípios publicamente reconhecidos de justiça que determinam os termos justos dessa cooperação. Na sociedade em questão, porém, há uma diversidade de doutrinas abrangentes, todas perfeitamente razoáveis. Esse é o fato do pluralismo razoável, em oposição ao fato do pluralismo como tal. Ora, se todos os cidadãos devem endossar livremente a concepção política de justiça, essa concepção deve ser capaz de conquistar o apoio dos cidadãos que afirmam doutrinas abrangentes diferentes e opostas, embora razoáveis, caso em que temos o consenso sobreposto de doutrinas razoáveis. [...] Colocar as doutrinas abrangentes atrás do véu de ignorância permite-nos encontrar uma concepção política de justiça que pode ser o foco de um consenso sobreposto e, com isso, servir como base pública de justificação em uma sociedade marcada pelo pluralismo razoável (2001, p. 41).

Na formação de uma sociedade bem-ordenada sob princípios de justiça, o momento de internacionalização para a formação da Sociedade dos Povos requer critérios pelos quais os representantes racionais de uma democracia liberal poderão guiar-se neste empreendimento. Surge, já como apontada por Rawls, uma questão

¹³⁸ Os povos liberais, grosso modo, são aqueles em que a justiça e o direito orientam seus interesses públicos, entre os quais estão a proteção de seu território, a segurança de seus cidadãos e a preservação das instituições políticas livres, bem como as livres manifestações culturais da sociedade (cf. RAWLS, 2001, p. 38).

¹³⁹ Os povos decentes cumprem uma série de requisitos comuns aos povos liberais. Eles respeitam os Direitos humanos, possuem um sistema legal que atribui responsabilidades aos cidadãos, seguem uma ideia de justiça correspondente ao bem comum (RAWLS, 2001, p. 88). Entretanto, sua diferença com os povos liberais reside no fato de que os membros dessa sociedade são vistos primeiramente como membros de grupos, há uma forma social associativa ligando-os, na vida pública, a suas concepções religiosas, morais e filosóficas particulares (RAWLS, 2001, p. 82-89).

importante: qual a razão orientadora segundo a qual a Sociedade dos Povos sob os princípios de justiça de um Direito dos povos, deve ser erigida não por Estados, mas sim por povos justos? Em uma resposta geral, “o que distingue povos e Estados – e isto é crucial – é que povos justos estão plenamente preparados para conceder justamente o mesmo respeito e o mesmo reconhecimento adequados a outros povos, como iguais. [...] esse senso razoável de respeito adequado não é irrealista mas é, ele próprio, o resultado de instituições nacionais democráticas” (RAWLS, 2001, p. 45-46).

Os princípios do Direito dos Povos são dispostos por Rawls de uma forma pela qual nos auxilia na tarefa de compreender a preferência pelo termo “povos” e não “Estados”. São oito os princípios, abaixo elencados:

- (1) Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos;
- (2) Os povos devem observar tratados e compromissos;
- (3) Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam;
- (4) Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção;
- (5) Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não autodefesa;
- (6) Os povos devem honrar os direitos humanos;
- (7) Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra;
- (8) Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente (RAWLS, 2001, p. 47-48).

Destes princípios, eu gostaria de chamar a atenção para um duplo papel que a temática das fronteiras exercerá. Como dito anteriormente, as fronteiras são importantes para a defesa, conservação e perpetuação de uma determinada cultura. Sem as fronteiras, um povo pode ser descaracterizado e, em casos extremados, ter toda sua identidade cultural modificada a um ponto daquele povo não reconhecer a si mesmo em meio a inúmeras e díspares manifestações culturais que se sobrepõem arbitrariamente. Vale a pena reforçar que a imagem que pinto é a de um horizonte realmente fragmentado, sendo, portanto, um artifício de argumento para a reflexão do papel das fronteiras. Outro ponto-chave para este debate, incluído por Rawls, diz respeito, dentro destes princípios do Direito dos Povos acima mencionados, à intervenção ou não intervenção de um povo sobre outro quando constatadas as mais variadas agressões dentro de seu território. De acordo com Rawls,

[o] direito à independência e, igualmente, o direito à autodeterminação são válidos apenas dentro de certos limites, a ser especificados, porém, pelo Direito dos Povos para o caso geral. Assim, nenhum povo tem o direito de autodeterminação ou um direito de secessão à custa

de subjugar outro povo. Tampouco pode um povo protestar contra a sua condenação pela sociedade mundial quando as suas instituições internas violam os direitos humanos ou limitam os direitos das minorias de viver entre ele. O direito de um povo à independência e à autodeterminação não é escudo contra a condenação ou mesmo contra a intervenção coercitiva de outros povos em casos graves (2001, p. 48-49).

As intervenções, certamente, também englobam dispositivos de auxílio mútuo no caso de desastres naturais, fome e outros casos nos quais a cooperação entre as sociedades esteja balizada na intenção de garantir um mínimo de condições, ainda que materiais, para a sobrevivência de um povo (RAWLS, 2001, p. 49). Estas são, segundo Rawls, as sociedades oneradas, e este ponto nos remete ao oitavo princípio, mencionado acima, basilar ao Direito dos povos, qual seja, de que as sociedades bem-ordenadas devem assistir aquelas cujas condições não lhes são favoráveis para manter um regime político e social justo. Importante de ser mencionado é o fato de que “as sociedades bem ordenadas que oferecem assistência não devem agir de maneira paternalista mas de maneiras calculadas, que não entrem em conflito com o objetivo final da assistência: liberdade e igualdade para as sociedades antigamente oneradas” (RAWLS, 2001, p. 146). O filósofo considera o dever de assistência como uma forma de contribuir para que as sociedades oneradas venham a ter a possibilidade de exercer sua autodeterminação enquanto povo a partir do momento em que suas questões materiais estejam minimamente equacionadas. Isto não significa dizer que a assistência de um povo a outro vise a erradicar as diferenças existentes na sociedade outrora onerada, pois cairíamos na situação paternalista a ser evitada. “Na sociedade do Direito dos Povos, o dever de assistência é válido até que todas as sociedades tenham alcançado instituições básicas liberais ou decentes justas” (RAWLS, 2001, p. 155), e assim possam exercer sua autonomia.

Retornando a questão das violações de direitos, Rawls concebe, de modo ideal, a mediação por parte de instituições como as Nações Unidas, a imposição de sanções e coerções que possam obrigar países que violem de modo grave os princípios do Direito dos Povos a reverem suas posições (2001, p. 47). Novamente, trata-se de uma colocação teórica calcada na utopia realista, embora hoje possamos ver que organismos internacionais como a ONU estão cada vez mais sofrendo ataques de diversos países a fim de minar seu prestígio internacional, tendo em vista que é apenas por intermédio de sua roupagem institucional que ela pode exercer alguma influência interna aos Estados, já que ela não possui oficialmente poder para impor qualquer tipo de sanção.

Rawls, então, prefere usar a terminologia de “povos” em vez de “Estados”, pois na Sociedade dos Povos todos os contratantes daqueles princípios de direito assumem para si uma responsabilidade compartilhada, inclusive a respeito de suas fronteiras. Neste quadro, “as pessoas não estão sob um, mas vários governos, e os representantes dos povos desejam preservar a igualdade e a independência da sua própria sociedade” (RAWLS, 2001, p. 53). Contudo, não se nota, no que diz respeito a esta “independência”, um ideal nacionalista – pois isto seria incorrer, novamente, na prevalência de Estados e não de Povos. Para contornar esta questão, Rawls então recorre ao que será chamado de ideal de razão pública. Este artifício divide-se em (1) razão pública dos povos liberais; (2) razão pública da Sociedade dos Povos. No primeiro caso, temos uma organização do debate interno à sociedade, no qual as questões de justiça dizem respeito ao seu ordenamento específico. No segundo caso, os princípios de justiça não orientam as relações dos cidadãos da sociedade, mas sim o diálogo entre povos. Neste sentido, o liberalismo político que subsidia a Sociedade dos Povos pauta-se não como um amplo leque de doutrinas abrangentes que podem conviver e ser compartilhadas dentro de uma sociedade diferentemente de outra, mas sim como princípios comuns que diferentes povos podem comungar (RAWLS, 2001, p. 71).

Ambas as posições teóricas discutidas nesta seção, o comunitarismo de Walzer e o liberalismo de Rawls, contribuem para nossa discussão acerca da questão das fronteiras e dos refugiados. A meu ver, há uma proximidade interessante entre as colocações referentes às doutrinas políticas mencionadas naquilo que diz respeito ao modo como seria justo legitimar as fronteiras de uma sociedade frente aqueles que nela querem ingressar, ou no embate com Estados que dela queiram retirar alguma vantagem. Tanto Walzer quanto Rawls consideram, em absoluto, a autodeterminação dos povos como inviolável. Deste ponto comum, certamente, desdobram-se consequências diversas. Na parte que cabe ao comunitarismo, a autodeterminação estaria baseada no bem que a comunidade elege como central e congregador entre seus membros. Por outro lado, em uma perspectiva liberal, os diferentes bens que uma sociedade pode expressar dão o tom plural sob o qual ela é edificada, além disso, sua autodeterminação está resguardada na amplitude constitucional de seus princípios comuns de justiça.

As reflexões de Arendt e Taylor, como venho interpretando, certamente se beneficiam destes dois caminhos abertos acima. Penso que da perspectiva arendtiana é possível suscitarmos uma defesa da comunidade como um bem mediador entre os

cidadãos, algo que os relaciona enquanto agentes comprometidos com o destino político comum do meio em que vivem. Por outro lado, ainda nos servindo da inspiração arendtiana, não deve ser ignorada a face de sua teoria política que valoriza a pluralidade humana lado a lado da expressão de sua singularidade, ou seja, a riqueza política de nossa condição humana encontra lastro no equilíbrio entre termos únicos e plurais. Já naquilo que cabe ao pensamento de Taylor, creio ser patente recorrermos à sua perspectiva avaliativa sobre os encontros possíveis entre teorias comunitaristas e liberais. Neste sentido, a compreensão segundo a qual o liberalismo procedimental é uma versão enfraquecida do liberalismo, pois ele visa a assumir uma neutralidade irrealizável, pode ser enfrentada ao pensarmos que a assistência a sociedades oneradas se trata de uma intervenção pontual cujos resultados podem ser benéficos para além dela mesma. De forma ampla, poder-se-ia compreender este tipo de ajuda como a expressão de um bem que uma sociedade bem-ordenada considera elevado. Ele não seria, certamente, um bem ordenador da comunidade, mas sim uma expressão de um valor, a solidariedade, que ultrapassa a mera formalização procedimental.

3. Amar o mundo ou amar a pátria?

As fronteiras exercem um papel regulador físico e normativo. Como vimos, elas desempenham uma função que, a princípio, tende a mediar a afiliação de novas pessoas a um determinado país visando à preservação dessa comunidade contra mudanças estruturais em sua cultura e em seu modo de vida constituído ao longo de muitas gerações. Discutimos como tais fronteiras possuem um aspecto legítimo, mas como também podem servir para causar danos a indivíduos ou grupos que já vivenciam uma experiência limite da condição humana, como é o caso de quem busca por refúgio. Além das fronteiras, ou dizendo de outro modo, para além de pensarmos estes limites territoriais, seria possível um cuidado genuíno com o Mundo do mesmo modo como parece ser mais factível um cuidado com nosso próprio país? “A maioria de nós é criada para acreditar que todos os seres humanos têm o mesmo valor. Pelo menos as principais religiões do mundo e a maioria das filosofias seculares nos dizem isso. Mas nossas emoções não acreditam nisso. Nós lamentamos para aqueles que conhecemos, não para

aqueles que não conhecemos” (NUSSBAUM, 2002a, p. xii)¹⁴⁰. Podemos ser cosmopolitas e amar alguém que esteja a milhares de quilômetros de distância, da mesma forma como amamos nossos vizinhos de longa data? A respeito disso, podemos dizer que as emoções que sentimos talvez desempenhem um papel mais poderoso do que os argumentos racionais mais bem elaborados que podemos conceber.

No segundo capítulo indiquei, a partir de Sandel, que a cidadania e o espírito público podem ser desenvolvidos na medida em que a comunidade oferece espaços para que as pessoas possam se encontrar. As escolas, as igrejas, os sindicatos e demais tipos de organização coletiva podem fomentar a vida pública e enriquecê-la. Seria possível um deslocamento destas aspirações a um nível global? A argumentação de Nussbaum, creio, aponta para uma educação de nossos sentimentos morais neste sentido mencionado. De acordo com ela, “a compaixão começa com o local. Mas se nossas naturezas morais e nossas naturezas emocionais devem viver em qualquer tipo de harmonia, devemos encontrar meios através dos quais estender nossas emoções fortes e nossa capacidade de imaginar a situação dos outros para o mundo da vida humana como um todo. Como a compaixão contém o pensamento, ela pode ser educada” (NUSSBAUM, 2002a, p. xiii)¹⁴¹.

De acordo com o pensamento de Sandel, o cosmopolitismo incorre no equívoco de fechar os olhos para particularidades locais. Antes de termos contato com a proposta de Nussbaum vejamos, então, como o filósofo define o cosmopolitismo e o motivo pelo qual o refuta. De acordo com a definição de Sandel, portanto,

[o] ideal cosmopolita enfatiza corretamente a humanidade que compartilhamos e chama a nossa atenção para as consequências morais que decorrem dela. Ele oferece um corretivo para o chauvinismo estreito, e por vezes assassino, no qual as identidades étnicas e nacionais podem cair. Ele lembra as nações ricas que suas obrigações para com a humanidade não terminam em suas fronteiras. Ele pode até mesmo sugerir razões para tomarmos conta do planeta que vão além de seu uso para nós. Tudo isto torna o ideal cosmopolita uma ética atrativa, especialmente agora que o aspecto global da vida política requer formas de lealdade que vão além das nações (1996, p. 341-342)¹⁴².

¹⁴⁰ [“Most of us are brought up to believe that all human beings have equal worth. At least the world's major religions and most secular philosophies tell us so. But our emotions don't believe it. We mourn for those we know, not for those we don't know.”]

¹⁴¹ [“Compassion begins with the local. But if our moral natures and our emotional natures are to live in any sort of harmony we must find devices through which to extend our strong emotions and our ability to imagine the situation of others to the world of human life as a whole. Since compassion contains thought, it can be educated.”]

¹⁴² [“The cosmopolitan ideal rightly emphasizes the humanity we share and directs our attention to the moral consequences that flow from it. It offers a corrective to the narrow, sometimes murderous

Novamente, a questão das fronteiras ganha destaque. Como bem mostrado por Sandel, o ideal cosmopolita nos faz recordar que compartilhamos um mundo comum. Neste sentido, as fronteiras entre países não podem servir de desculpas para uma autodeterminação inconsequente e um alheamento acerca das consequências de políticas climáticas, para ficar em um exemplo geral, que agridam toda a Terra. O ideal cosmopolita se mostra atraente e nos seduz em sua direção por apresentar uma bela imagem de laços e compromissos universais possíveis de serem alcançados em conjunto. Mas isso é suficiente, ou melhor, desejável e exequível? Seria ele uma *utopia realista*, nos termos de Rawls? Sandel dirá que temos em mãos um defeito moral e político. Isso ocorre pelo fato de, diante dessa universalização, as demandas locais de grupos que reivindicam reconhecimento de suas identidades aparentemente serão suprimidas em prol de um suposto *bem maior*. “O ideal cosmopolita está errado,” portanto, “não por afirmar que temos certas obrigações para com a humanidade como um todo, e sim por insistir em que as comunidades mais universais que habitamos devem sempre ter precedência sobre as mais particulares” (SANDEL, 1996, p. 343)¹⁴³. Eis a alternativa encaminhada pelo filósofo:

A esperança para o autogoverno reside não em realocar a soberania, mas em dispersá-la. A alternativa mais promissora para a soberania estatal não é uma comunidade mundial baseada na solidariedade da humanidade, e sim uma multiplicidade de comunidades e corpos políticos – alguns mais, outros menos abrangentes do que as nações – entre os quais a soberania seja difundida. (...) Apenas um regime que disperse a soberania, tanto para cima quanto para baixo, pode combinar o poder requerido para fazer frente às forças do mercado global com a diferenciação exigida por uma vida pública que almeja inspirar as fidelidades recíprocas de seus cidadãos (SANDEL, 1996, p. 345)¹⁴⁴.

Podemos perceber que a argumentação de Sandel contra o cosmopolitismo está endereçada ao enfraquecimento da comunidade local em suas demandas particulares.

chauvinism into which ethnic and national identities can descend. It reminds wealthy nations that their obligations to humanity do not end at the water's edge. It may even suggest reason to care for the planet that go beyond its use to us. All this makes the cosmopolitan ideal an attractive ethic, especially now that the global aspect of political life requires forms of allegiance that go beyond nations.”]

¹⁴³ [“The cosmopolitan ethic is wrong, not for asserting that we have certain obligations to humanity as a whole but rather for insisting that the more universal communities we inhabit must always take precedence over more particular ones.”]

¹⁴⁴ [“The hope for self-government lies not in relocating sovereignty but in dispersing it. The most promising alternative to the sovereign state is not a one-worlds community based on the solidarity of humankind, but a multiplicity of communities and political bodies – some more, some less extensive than nations – among which sovereignty is diffused. (...) Only a regime that disperses sovereignty both upward and downward can combine the power required to rival global market forces with the differentiation required of a public life that hopes to inspire the reflective allegiance of its citizens.”]

Como mostra o autor, os vínculos afetivos entre as pessoas de uma comunidade se formam e se fortalecem de modo proporcional à proximidade entre seus membros¹⁴⁵. De acordo com essa visão, o compromisso cívico dos cidadãos uns com os outros e com a própria comunidade é gerado a partir de sua inserção em comunidades menores, expandindo-se a medida em que destes contextos mais localizados a interação entre as pessoas, e inclusive com os espaços físicos por elas compartilhados, alimentam seu compromisso na defesa e na participação cidadã dos interesses respectivos a estas comunidades e seu autogoverno. Neste sentido, Sandel pensa o fortalecimento dos laços comunitários, por exemplo, com a contribuição por parte de movimentos de urbanização que articulem a construção de escolas, centros de serviços, transportes públicos e parques municipais a pequenas distâncias entre as pessoas, para que o fácil acesso a estes bens promova encontros cotidianos entre os membros de uma comunidade, assim contribuindo para um espírito de vizinhança e o fortalecimento de uma identidade cívica que, sem estes encontros e sem a aproximação entre diferentes classes sociais, têm poucas chances de florescimento (1996, p. 331, e seguintes). A república e seus cidadãos devem possuir um laço estreito para que a vida pública possa ter uma forma robusta. Estes contornos federalistas, a multiplicidade de comunidades e corpos políticos, faz coro com a intenção do autor na promoção de espaços que revitalizem o espírito público – o que envolve um certo tipo cívico de patriotismo ao qual retornaremos adiante. Embora eu já tenha antecipado uma crítica ao cosmopolitismo com a qual concordo, grosso modo, ainda se faz relevante vermos a argumentação de Nussbaum sobre o tema. O que podemos reter de seu ideal cosmopolita, sobretudo na intersecção com nosso tema central de investigação neste capítulo, os refugiados?

Na perspectiva de Nussbaum, o cosmopolitismo encontra um adversário direto no patriotismo. A perspectiva da pensadora em defesa de uma ótica cosmopolita decorre de um diagnóstico realizado a partir do cenário estadunidense, o qual, segundo ela,

¹⁴⁵ Como mostrarei no item “Ainda democracia?”, do último capítulo, Arendt possui uma certa ressalva quanto à proximidade excessiva entre as pessoas dentro de um regime político. A experiência totalitária, ao aproximar os cidadãos dentro de um “cinturão de ferro” cujo objetivo consistia em silenciar a pluralidade inerente à condição humana, é uma ocorrência grave de acordo com o pensamento arendtiano. Portanto, ao passo em que as teorias de Arendt e Sandel parecem tocar-se em muitos pontos, sobretudo em uma defesa de revitalização da política, considero importante pontuar que este sentimento de vizinhança evocado a partir da obra do filósofo norte-americano pode ser compatível com a visão de Arendt quando entendido como um artifício de mediação entre os agentes no espaço público para que suas ações encontrem correspondência, divergências e enquanto mirem no exercício da liberdade política. Isto, de fato, parece-me ser algo que está no horizonte de Sandel ao mapear ações práticas e mesmo de infraestrutura urbana para o adequado desenvolvimento de laços saudáveis entre as pessoas. O apontamento que faço visa a antecipar ao leitor um possível ponto de estranhamento que possa vir a surgir a respeito desta proximidade cívica enunciada.

prioriza o conhecimento de seu país de tal forma que os jovens são educados a partir de uma visão que os coloca como centro do mundo, e não como membros de uma comunidade global. Em sua leitura do patriotismo, a partir do cenário estadunidense e que se estende ao patriotismo enquanto teoria política, Nussbaum teme pela ênfase dada ao “orgulho patriótico” e como, a partir deste sentimento, os cidadãos evocam um senso de unidade de pátria que se espraia pelas concepções de justiça e equidade (2002b, p. 4). Considerando este ponto de partida, não é difícil concordar com a autora no que tange aos desafios contemporâneos da prática e da teoria política que se deparam com uma explosão de movimentos nacionalistas que reivindicam a “verdadeira pátria” e que se colocam acima de outros países e culturas, as minorias tendo que a eles se adequarem. Todavia, aquilo que Nussbaum chama de educação cosmopolita seria o caminho a ser trilhado rumo à superação deste dilema? Penso que ainda nos faltam elementos consistentes para responder a isso, mas podemos buscá-los na interpretação que a autora realiza do estoicismo como tradição filosófica originária do cosmopolitismo.

A inspiração estoica da *kosmon politês* orienta-nos na direção de pensarmos que “cada um de nós vive, com efeito, em duas comunidades – a comunidade local de nosso nascimento e a comunidade de argumentação e aspiração humana que [remetendo a Sêneca] ‘é verdadeiramente grande e verdadeiramente comum, na qual não olhamos nem para este canto nem para aquele, mas medimos os limites de nossa nação pelo sol’” (NUSSBAUM, 2002b, p. 7)¹⁴⁶. Este aspecto de pertencimento a duas comunidades, parece-me ser a base fundante da educação cosmopolita como pretende Nussbaum. Argumentar em favor deste ideal reconhecendo esta “dupla cidadania” soa razoável, pois, como a própria pensadora diz:

O acidente de onde se nasce é apenas isso, um acidente; qualquer ser humano poderia ter nascido em qualquer nação. Reconhecendo isso, sustentaram seus sucessores estóicos, não devemos permitir que diferenças de nacionalidade, classe ou pertencimento étnico ou mesmo gênero ergam barreiras entre nós e nossos semelhantes. Devemos reconhecer a humanidade onde quer que ela ocorra e dar a seus ingredientes fundamentais, razão e capacidade moral, nossa primeira lealdade e respeito (NUSSBAUM, 2002b, p. 7)¹⁴⁷.

¹⁴⁶ [“each of us dwells, in effect, in two communities – the local community of our birth, and the community of human argument and aspiration that “is truly great and truly common, in which we look neither to this corner nor to that, but measure the boundaries of our nation by the sun””]

¹⁴⁷ [“The accident of where one is born is just that, an accident; any human being might have been born in any nation. Recognizing this, his Stoic successors held, we should not allow differences of nationality or class or ethnic membership or even gender to erect barriers between us and our fellow human beings. We should recognize humanity wherever it occurs, and give its fundamental ingredients, reason and moral capacity, our first allegiance and respect.”]

Penso que Nussbaum tem razão quando diz que nacionalidade, classe, pertencimento étnico ou gênero sejam, por si só, elementos de separação entre os seres humanos. Todavia, a questão começa a ganhar um contorno mais delicado a partir do momento em que ela diz que devemos reconhecer a humanidade “onde quer que ela ocorra”. Como mensurar isso? Para realizar alguma medida, deve-se ter um padrão de comparação. Qual seria o ponto de partida neste caso? Para ser honesto ao que a pensadora propõe, é importante mostrar que sua aspiração ao cosmopolitismo não é arbitrária nem nega as diferenças entre as pessoas, os povos e os Estados. Outrossim, uma visão cosmopolita como a de inspiração estoica resgatada por Nussbaum confere um significado diferente às relações entre as pessoas e suas nações. Talvez o crucial aqui seja a educação para o reconhecer do diferente como algo normal e valioso para a minha própria formação enquanto pessoa; o reconhecimento, também, dos seres humanos como seres que aspiram à justiça e pensam sobre ela, mas que por alguma devoção nacional podem sacrificá-la em favor da tradição e da identidade local (NUSSBAUM, 2002b, p. 8). De forma resumida, a educação cosmopolita de Nussbaum tenciona que os estudantes

(...) podem continuar a se considerar definidos em parte por seus amores particulares – suas famílias, suas comunidades religiosas, étnicas ou raciais, ou mesmo seu país. Mas eles também devem, e centralmente, aprender a reconhecer a humanidade onde quer que a encontrem, sem se deixar intimidar por traços que lhes são estranhos, e estar ansiosos para entender a humanidade em todas as suas estranhas formas. Eles devem aprender o suficiente sobre os diferentes para reconhecer objetivos, aspirações e valores comuns, e o suficiente sobre esses fins comuns para ver quão variadamente eles são instanciados nas muitas culturas e suas histórias (2002b, p. 9)¹⁴⁸.

São quatro os argumentos que subsidiam a proposta de Nussbaum: (1) através da educação cosmopolita, aprendemos mais sobre nós mesmos; (2) avançamos resolvendo problemas que exigem cooperação internacional; (3) reconhecemos obrigações morais para com o resto do mundo que são reais e que de outra forma não seriam reconhecidos; (4) nós fazemos um argumento consistente e coerente baseado em distinções que estamos preparados para defender. No que compete ao primeiro ponto do raciocínio de Nussbaum, ela considera que a educação deve transpor as barreiras nacionais e visar a

¹⁴⁸ [“(...) may continue to regard themselves as defined partly by their particular loves—their families, their religious, ethnic, or racial communities, or even their country. But they must also, and centrally, learn to recognize humanity wherever they encounter it, undeterred by traits that are strange to them, and be eager to understand humanity in all its strange guises. They must learn enough about the different to recognize common aims, aspirations, and values, and enough about these common ends to see how variously they are instantiated in the many cultures and their histories.”]

um compartilhamento de perspectivas que demonstre o teor não natural e não neutro de várias de nossas posições morais, sendo muitas delas meros acidentes históricos. Neste sentido, “ao olharmos a nós mesmos pela lente do outro, passamos a ver o que em nossas práticas é local e não essencial, o que é compartilhado de forma mais ampla ou profunda”. “Nossa nação”, os Estados Unidos da América, mas também de modo análogo a grande parte dos países, “é espantosamente ignorante da maior parte do resto do mundo. Acho que isso significa que também é, em muitos aspectos cruciais, ignorante de si mesmo” (NUSSBAUM, 2002b, p.11)¹⁴⁹. Em sua justificativa de defesa da educação cosmopolita, este primeiro argumento soa particularmente interessante e rico em sentido. Ora, a preocupação levanta por Nussbaum é a de que o outro seja considerado em nossos juízos como igualmente um ser humano. Mais que isso, é pela lente que amplia os diferentes graus de posições já cristalizadas e permite um exame próximo destas pressuposições sociais que elas podem, então, serem contestadas como “normais” e “naturais”. Assumir um compromisso com uma educação que amplie a crítica de padrões naturalizados e aparentemente determinados historicamente é inserir um furo contingencial, ou seja, isto é mostrar que a realidade de grupos oprimidos em face de seu gênero ou sexualidade, de sua classe, raça ou cor, entre outros pode ser diferente se é ampliado o alcance de distintas visões de mundo.

O segundo argumento de Nussbaum parece-me igualmente válido, como o caso do anterior. Este argumento é descrito da seguinte forma:

O ar não obedece às fronteiras nacionais. Esse simples fato pode ser, para as crianças, o início do reconhecimento de que, gostemos ou não, vivemos em um mundo em que os destinos das nações estão intimamente entrelaçados no que diz respeito aos bens básicos e à própria sobrevivência. A poluição das nações do terceiro mundo que estão tentando alcançar nosso alto padrão de vida, em alguns casos, acabará em nosso ar. Seja qual for o relato dessas questões que finalmente adotaremos, qualquer deliberação inteligente sobre ecologia – como, também, sobre suprimento de alimentos e população – requer planejamento global, conhecimento global e o reconhecimento de um futuro compartilhado.

Para conduzir esse tipo de diálogo global, precisamos de conhecimento não apenas da geografia e ecologia de outras nações – algo que já implicaria muita revisão em nossos currículos –, mas também muito sobre seu povo, para que, ao conversar com eles, possamos ser capazes de respeitar as suas tradições e compromissos. A

¹⁴⁹ [“By looking at ourselves through the lens of the other, we come to see what in our practices is local and non-essential, what is more broadly or deeply shared. Our nation is appallingly ignorant of most of the rest of the world. I think this means that it is also, in many crucial ways, ignorant of itself.”]

educação cosmopolita forneceria o pano de fundo necessário para esse tipo de deliberação (2002b, p. 12)¹⁵⁰.

As fronteiras, embora possam ser erguidas e destruídas em suas concretudes, não são paralisadas pelas questões climáticas. O mundo, neste caso, é apenas um só e carece de um cuidado que compartilhe responsabilidades por ele. Certamente há um tom na fala de Nussbaum que pode causar um certo ruído quando mencionada por ela a tentativa de países de terceiro mundo ampliarem seu padrão de vida à custa do meio ambiente. Entretanto, isto, parece-me, é contornado de modo acertado exatamente pelo objetivo da educação cosmopolita de exercitar a troca de pontos de vistas sobre um mesmo tema, o que levaria, neste caso, a uma compreensão das motivações, podendo elas estarem corretas ou equivocadas, sobre a maneira mais adequada de promover uma melhoria no padrão de vida daqueles países. O terceiro ponto do argumento de Nussbaum vai ao encontro disso e reforça a necessidade de educar os jovens para que não sejam meramente reprodutores de um discurso moral que visa a uma preocupação ambiental a respeito de outros países, enquanto eles mesmo sustentam um modo de vida com altos custos: “(...) ao fazer escolhas em questões políticas e econômicas devemos considerar com mais seriedade o direito de outros seres humanos à vida, à liberdade e à busca da felicidade, e devemos trabalhar para adquirir o conhecimento que nos permitirá deliberar bem sobre esses direitos. Acredito que esse tipo de pensamento terá consequências econômicas e políticas em larga escala” (NUSSBAUM, 2022b, p.13-14)¹⁵¹. Por fim, a quarta parte que sustenta a argumentação de Nussbaum tenciona uma pergunta relevante: “O que há com a fronteira nacional que magicamente transforma pessoas para as quais somos inexpressivas e indiferentes em pessoas com as quais temos deveres de respeito mútuo?” (2002b, p. 14)¹⁵².

¹⁵⁰ [“The air does not obey national boundaries. This simple fact can be, for children, the beginning of the recognition that, like it or not, we live in a world in which the destinies of nations are closely intertwined with respect to basic goods and survival itself. The pollution of third-world nations that are attempting to attain our high standard of living will, in some cases, end up in our air. No matter what account of these matters we will finally adopt, any intelligent deliberation about ecology – as, also, about the food supply and population – requires global planning, global knowledge, and the recognition of a shared future. To conduct this sort of global dialogue, we need knowledge not only of the geography and ecology of other nations-something that would already entail much revision in our curricula-but also a great deal about their people, so that in talking with them we may be capable of respecting their traditions and commitments. Cosmopolitan education would supply the background necessary for this type of deliberation.”]

¹⁵¹ [“But my argument does entail the idea that we should not confine our thinking to our own sphere, that in making choices in both political and economic matters we should most seriously consider the right of other human beings to life, liberty, and the pursuit of happiness, and we should work to acquire the knowledge that will enable us to deliberate well about those rights. I believe this sort of thinking will have large-scale economic and political consequences”]

¹⁵² [“What is it about the national boundary that magically converts people toward whom we are both incurious and indifferent into people to whom we have duties of mutual respect?”]

Penso não podermos descartar por completo o que Nussbaum busca sustentar. Acredito ser genuína a sua preocupação segundo a qual devemos levar adiante a discussão a respeito de uma educação que esteja assentada em não apenas uma curiosidade acerca dos *outros*. Tal inquietude deve ser elevada a um compromisso moral pelo qual as pessoas realizem um exercício de compreensão que, em última consequência, pode levá-las a rever seus padrões de vida, beneficiando-se de uma nova leitura acerca de suas próprias identidades. Mas este tipo de perspectiva, para além de seu lado educacional, é incompatível com o patriotismo? Creio haver algum exagero ou má compreensão do que o patriotismo pode expressar. Neste sentido, compartilho muito da visão de Taylor, a qual não descarta o cosmopolitismo, mas que realça sua insuficiência em uma democracia, pois em seu quadro moderno, a moldura das identificações e dos laços entre os cidadãos de uma comunidade ditam, através de sua proximidade, o quão bem ou o quão mal ela funcionará. “Em suma, estou dizendo que não temos escolha a não ser cosmopolitas e patriotas, o que significa lutar pelo tipo de patriotismo aberto às solidariedades universais contra outros tipos mais fechados. Eu realmente não sei”, completa o filósofo canadense, “se estou discordando de Martha Nussbaum sobre isso ou apenas colocando seu apelo profundo e comovente em um contexto um pouco diferente. Mas essa nuance é, eu acho, importante” (TAYLOR, 2002c, p. 121)¹⁵³.

Podemos perceber que Taylor coloca a ênfase na compreensão e promoção de um patriotismo que seja aberto às diferenças. Outrossim, este tipo de patriotismo, além de contar com uma orientação para os problemas e questões intrínsecas à da comunidade, não estará limitado a um particularismo. A tarefa, então, é pensar uma forma de patriotismo que não descarte a forte identificação que os cidadãos devem ter uns com os outros enquanto membros da mesma comunidade, mas que este particularismo não adquira uma forma entrópica e negue características universais compartilhadas. Acredito que Taylor, ao dizer que “uma democracia cidadã só pode funcionar se a maioria de seus membros estiver convencida de que sua sociedade política é um empreendimento comum de considerável importância e acreditar que é de tão vital importância que eles participem das maneiras necessárias para mantê-la

¹⁵³ [“In sum, I am saying that we have no choice but to be cosmopolitans and patriots, which means to fight for the kind of patriotism that is open to universal solidarities against other, more closed kinds. I don't really know if I'm disagreeing with Martha Nussbaum on this or just putting her profound and moving plea in a somewhat different context. But this nuance is, I think, important.”]

funcionando como uma democracia” (2002c, p. 120)¹⁵⁴, então, tenha seus termos alinhados ao que Sandel disse a este respeito do enlace entre cidadania, comunidade e democracia. Chamando a atenção para outro ponto, eu gostaria de apontar agora como, dentro do conjunto de hipóteses que levanto nesta tese, a ideia de que a democracia contemporânea não pode prescindir da identificação entre seus membros, isto é, a partir do rompimento com as sociedades hierárquicas modeladas pela forma do Antigo Regime, a democracia moderna passa a substituir tais modelos verticais por uma horizontalidade pautada pela igualdade de tratamento entre todos. Por isso,

[...] Os Estados modernos em geral, não apenas os Estados democráticos, tendo rompido com os modelos hierárquicos tradicionais, exigem um alto grau de mobilização de seus membros. A mobilização ocorre em torno de identidades comuns. Na maioria dos casos, nossa escolha não é se as pessoas responderão à mobilização em torno de uma identidade comum – em vez de, digamos, serem recrutáveis apenas para causas universais –, mas qual das duas ou mais identidades possíveis reivindicará sua fidelidade. Algumas delas serão mais amplas que outras, algumas mais abertas e hospitaleiras às solidariedades cosmopolitas. É entre elas que a batalha pelo cosmopolitismo civilizado deve ser travada com frequência, e não em uma tentativa impossível (e se bem-sucedida, autodestrutiva) de deixar de lado todas essas identidades patrióticas (TAYLOR, 2002c, p. 120-121)¹⁵⁵.

Percebe-se que Taylor, ao não excluir e não se opor totalmente ao cosmopolitismo, como parece ser o caso de Sandel, mostra que de modo similar à sua intenção de buscar um sentido forte para nossas escolhas e que estas sejam objeto, portanto, de uma avaliação moral forte, consiga dirigir suas forças para o significado mais adequado tanto do cosmopolitismo quanto do patriotismo. Sobretudo, seria uma batalha perdida insistir em aplicar a visão cosmopolita naqueles que não possuem uma predisposição à abertura. Neste sentido, penso que Taylor não considerou completamente a proposta de Nussbaum, pois, por tratar-se de uma perspectiva educacional, esta orientação às questões universais poderia ser ensinada desde a tenra infância. Todavia, em minha

¹⁵⁴ [“A citizen democracy can only work if most of its members are convinced that their political society is a common venture of considerable moment and believe it to be of such vital importance that they participate in the ways they must to keep it functioning as a democracy.”]

¹⁵⁵ [“Modern states in general, not just democratic states, having broken away from the traditional hierarchical models, require a high degree of mobilization of their members. Mobilization occurs around common identities. In most cases, our choice is not whether people will respond to mobilization around a common identity – as against, say, being recruitable only for universal causes – but which of two or more possible identities will claim their allegiance. Some of these will be wider than others, some more open and hospitable to cosmopolitan solidarities. It is between these that the battle for civilized cosmopolitanism must frequently be fought, and not in an impossible (and if successful, self-defeating) attempt to set aside all such patriotic identities.”]

perspectiva, o tópico mais inquietante deste diálogo retorna a questão do reconhecimento e da democracia. Consideremos o excerto abaixo:

Tal participação requer não apenas um compromisso com o projeto comum, mas também um sentido especial de vínculo entre as pessoas que trabalham juntas. Este é talvez o ponto em que a maioria das democracias contemporâneas ameaça desmoronar. Uma democracia cidadã é altamente vulnerável à alienação que surge das profundas desigualdades e o sentimento de negligência e indiferença que facilmente surge entre as minorias abandonadas. É por isso que as sociedades democráticas não podem ser tão desiguais. Mas para evitar a desigualdade excessiva, eles devem ser capazes de adotar políticas com efeito redistributivo (e até certo ponto também com intenção redistributiva). E tais políticas requerem um alto grau de compromisso mútuo (TAYLOR, 2002c, p. 120)¹⁵⁶.

Nesta passagem, Taylor oferece, de modo claro, um conjunto de posições que indica como uma democracia não se sustenta sem o balanceamento adequado entre os cidadãos. Ao mostrar que as democracias contemporâneas convivem com o risco de serem soçobradas pelo distanciamento entre os seus cidadãos, ele diz que dessas desigualdades surge o elemento da alienação que aprofunda a indiferença entre os membros de uma comunidade. A resposta a isto pode advir, inclusive é requerido como algo básico, da redistribuição de bens que visem a uma aproximação entre as minorias. Há de ser notado, todavia, que o entendimento da redistribuição como algo positivo frente às grandes desigualdades passa por um sentimento de pertencimento de todos como participantes de um mesmo empreendimento. Ou seja, o vínculo patriótico oferece um ponto basilar a partir do qual os cidadãos se reconhecem a todos como dignos de merecimento de compartilharem uma boa vida na mesma comunidade. O reconhecimento, aqui pelo menos, antecipa as tentativas de redistribuição, pois estes projetos carecem de uma espécie de validação de toda a sociedade para que se apliquem discriminações positivas em favor daqueles que legitimamente precisam.

No caso dos refugiados, estes pontos reúnem algumas dificuldades específicas. Chegados a uma comunidade diferente daquela de sua origem, eles enfrentam, muitas das vezes, a carência de recursos materiais ao lado, também, da dificuldade de inserção

¹⁵⁶ [“Such participation requires not only a commitment to the common project, but also a special sense of bonding among the people working together. This is perhaps the point at which most contemporary democracies threaten to fall apart. A citizen democracy is highly vulnerable to the alienation that arises from deep inequalities and the sense of neglect and indifference that easily arises among abandoned minorities. That is why democratic societies cannot be too inegalitarian. But to forestall excessive inequality, they must be capable of adopting policies with redistributive effect (and to some extent also with redistributive intent). And such policies require a high degree of mutual commitment.”]

cultural. O reconhecimento de suas necessidades básicas é perpassado, em grande medida, pelo reconhecimento anterior que julga se eles, representantes de uma cultura diversa e potencialmente “exótica” aos olhos da população deste seu novo endereço, são dignos de receberem algum cuidado ou se serão tratados como cidadãos de segunda classe. Há um confronto no qual os refugiados largam em desvantagem por justamente não possuírem os vínculos patrióticos comuns requeridos de determinada sociedade. Penso que a partir da próxima seção encontraremos mais elementos que subsidiem a perspectiva de encontro entre pontos comuns de diferentes culturas que possibilitem diálogos entre elas, a fim de que uma não seja exterminada por outra, além do fato de buscar-se aproximações que possam reforçar o tecido democrático esgarçado quando os membros da sociedade se veem distantes uns dos outros.

4. Fusão de horizontes e *Sensus communis*

Reconhecer a dignidade humana, no que diz respeito às pessoas ou naquilo que abarca a cultura de um povo, requer mais do que uma simples aceitação de que *todos* os sujeitos, em suas manifestações culturais, devam ser respeitados em suas práticas individuais e coletivas. O reconhecimento adequado, ou *correto*, não supõe que todas as práticas de cultura em que os seres humanos possam estar inseridos sejam tomadas como *iguais*. A equiparação simplista do igual valor entre os discursos, costumes e tradições visa a mascarar as potencialidades que uma cultura possa oferecer tanto em um sentido revelador de sua dimensão criativa, de respeito e de cuidado com a condição humana como, também, em seus aspectos potencialmente destrutivos e apequenadores – sobretudo em que pese os *outros* estranhos àquelas práticas. Neste sentido, ao falarmos de termos como *fusão de horizontes*, *comparação* e *compreensão*, estamos evocando uma discussão centralmente contra práticas etnocêntricas, condescendentes e relativistas.

Emerge, certamente, uma questão importante a ser posta em reflexão: pode-se julgar, avaliar e criticar comparativamente culturas e modos distintos de vida? Penso que sim e, apesar do espanto inicial que isto possa gerar, seu efeito duradouro pode ser uma resposta direta contra a supressão de direitos de minorias, sejam elas étnicas ou políticas, pois, como penso ser possível mostrar, a dominação por parte de grupos

hegemônicos, desde aqueles políticos até mesmo aos religiosos, pode advir de uma má compreensão interna de si mesmos tanto por parte daqueles que estão diretamente envolvidos na moldura em questão, como por aqueles que observam externamente e exclusivamente por uma ótica própria a si sem considerar a singularidade das manifestações culturais outras. Como veremos, Taylor argumenta em favor da “compreensão comparativa” pois “ela liberta nossos selves a par de libertar o outro” (2014b, p. 180).

O conceito de avaliação fraca e de avaliação forte discutido no primeiro capítulo, como se pode supor, será recuperado para trilharmos a reflexão proposta. Contudo, não retornarei a eles de modo direto, sendo, portanto, notável a inserção de um vocabulário que circunscreva continuamente este novo direcionamento de minha argumentação. Aos já mencionados *fusão de horizontes, compreensão e comparação* somam-se, também, a ideia de uma linguagem de contraste apurado [*language of perspicuous contrast*] e de senso comum [*sensus communis*], este no modo como discutido por Hannah Arendt. Como mostra Taylor, a compreensão que possuímos sobre as outras pessoas parte, grosso modo, de uma espécie de pré-compreensão inarticulada. Isto quer dizer, acompanhando o argumento do filósofo, que ao avaliarmos nossas relações, nos mais diversos âmbitos, partimos de uma gramática já inscrita em nosso modo de ver o mundo. Poderia ser dito que há um problema nesse sentido, pois avaliariamos o *outro* com nossos pré-juízos e a partir de uma perspectiva etnocêntrica; portanto, o adequado seria assentir com uma posição neutra para que se evitasse julgamentos equivocados (TAYLOR, 2014b, p. 166). Contudo, nossa compreensão dos outros deve partir de um lugar. Neste sentido, o contraste com outras culturas pode alterar a compreensão primária que concebíamos delas de tal modo que nossos julgamentos considerem os padrões daquela cultura não com base exclusivamente em nós mesmos, mas sim com uma visão ampliada sobre o porquê de determinada manifestação cultural ser louvada naquele contexto. Acerca deste processo, Taylor diz que

[f]aço-o alterando e expandindo minha compreensão, refazendo-lhe as formas e limites. Isso significa que articulo coisas antes puramente implícitas a fim de questioná-las. 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 anterior. O próprio questionamento em que nos engajamos aqui é um exemplo disso. O discurso sóbrio e racional que tenta compreender outras culturas tem de tomar consciência de si como uma entre muitas possibilidades a fim de compreender adequadamente outros discursos. Mas nesse caso não é autoevidente que temos de subscrever seus cânones (2014b, p. 166).

Podemos perceber que há uma crítica ao modo como a ciência natural tende a neutralizar, de forma discursiva, os contrastes entre culturas quando reclama a racionalidade como paradigma incontornável. Ao fazer isso, aqueles que se propõem a estudar outras culturas partem de um ponto pelo qual inserem um novo tipo de medida, a racionalidade, a práticas que podem parecer absurdas aos olhos da razão. Neste sentido, a neutralidade científica, assim como a neutralidade de um tipo empobrecido de liberalismo, não contribui para com uma visão honesta do outro, mas sim coloca um obstáculo que limita a visão sobre os contrastes culturais. Mais do que a neutralidade, então, deve-se, curiosamente, partir de um ponto inicial que é o seu próprio – de sua cultura, do discurso racional neste caso. Entretanto, mesmo que o risco do etnocentrismo ronde essa proposta, o ideal é que ao entrarem em contato as diversas linguagens que estão em questão, possa delas surgir uma *outro*-compreensão que suplante os preconceitos e os pré-juízos anteriores. Este é um quadro complexo e, em grande medida, uma espécie de aposta em um exercício constante. Todavia, concordando com Taylor, “a meu ver, a única fuga é para frente; quer dizer, aplicar doses maiores do mesmo remédio. Temos de tentar identificar e contrastar o novo limite e, portanto, ‘deixar o outro ser’ nessa medida mais eficazmente. Esse processo”, continua o filósofo canadense, “pode seguir indefinidamente, mas isso não desvaloriza os estágios anteriores: graves distorções podem ser superadas em cada um deles” (2014b, p. 167).

Outro ponto relevante a ser considerado é o de que a superação dos estágios de compreensão distorcidos de cada cultura não resulta, necessariamente, em uma avaliação na qual resulte em um diagnóstico único de declínio ou de progresso. Noutro sentido, o que Taylor aponta é que cada cultura possui bens próprios que caracterizam a vida boa de sua comunidade. No exemplo citado acerca da posição racional de avaliação, podemos compreender que a razão é um bem caro à modernidade ocidental. Mas o que está em jogo aqui é que a lógica interna que alimenta essa via pode ser um pouco diferente em outro contexto ou, de modo mais radical, assumir um quadro

drasticamente inverso e distante de uma compreensão nossa mais imediata – embora continue um bem para aquela comunidade. Neste sentido,

[a] meta do exercício comparativo é precisamente nos capacitar a compreender os outros sem distorções e, portanto, a ver o bem em sua vida, mesmo que percebamos ao mesmo tempo que esse seu bem conflita com o nosso. O que importa é que isso nos faça ir além de vê-los simplesmente como transgressores de meus limites, deixe-os ser da maneira como nossa compreensão original não pode permitir que sejam, dado que não consegue acomodar os significados que produzem; permitir-nos ver dois bens onde antes só víamos um bem e sua negação (TAYLOR, 2014b, p. 179).

Ainda a respeito da confluência entre bens possíveis, Taylor mostra que

[e]m outras palavras, temos de ser capazes de pensar sobre os conflitos entre os requisitos de culturas incompatíveis a partir da analogia com a maneira como pensamos os conflitos entre bens não-realizáveis conjuntamente em nossa vida. Por exemplo, quando nos damos conta de não poder maximizar ao mesmo tempo a liberdade e a igualdade, não concluímos imediatamente que uma delas não é um bem real. Esta conclusão é precisamente a marca da mente ideológica, que está convencida *a priori* de que só pode haver um sistema de bens. As pessoas que pensam assim se sentem forçadas a nos dizer que um ou outro alvo não deve ser buscado ou que, na realidade, a obtenção de um vai trazer o outro (a igualdade é a verdadeira liberdade ou o livre comércio trará a igualdade perfeita) (2014b, p. 178).

A descrição de uma visão limitada acerca dos bens que podem ser compartilhados entre culturas está intimamente ligada ao problema do etnocentrismo. Como Taylor mostra, os bens de uma cultura podem não ser os bens de outra, mas isto não significa que elas sejam completamente incompatíveis. Por outro lado, é importante dizer, isto também não deve implicar uma atitude pela qual não se possam emitir juízos avaliativos acerca do modo de vida e dos valores de alguma cultura.

A *outro-compreensão* está inserida neste meio como uma forma de enfrentar uma outra face do etnocentrismo, qual seja, a aceitação de uma cultura pelo que ela tem de igual com aqueles que a avaliam. Neste sentido é que a fusão de horizontes pode ser evocada como o resultado desta compreensão do outro, pois sua característica central consiste em colocar-se no lugar do outro por meio de um aprofundamento de estudos e de vivência na cultura deste outro para que, assim de forma a qualificar e não quantificar os juízos emitidos, os padrões de avaliação possam ser da outra cultura

também, não apenas do avaliador já com o peso de sua carga cultural originária. Isto se deve dar “porque reais juízos de valor supõe uma fusão de horizontes de padrões em que tenhamos sido transformados pelo estudo do padrão do outro, de modo que não estejamos simplesmente julgando a partir de nossos velhos padrões familiares”. Ainda a este respeito, concordo com a afirmação de Taylor de que “um juízo favorável feito prematuramente seria não só condescendente como etnocêntrico. Ele louvaria o outro por ser como nós” (2014a, p. 272). Como ainda espero mostrar ao longo desta seção, a fusão de horizontes representa, a meu ver, um exercício constante que pode ser empreendido fielmente às suas aspirações apenas na medida em que caminhe concomitantemente com uma forma de governo democrática. Em outras palavras, do ponto de vista cultural, a fusão de horizontes pode ser considerada um modo de vida experimentado por agentes democráticos em uma democracia.

A crítica ao etnocentrismo e ao modo condescendente de *conceder* valor a determinada cultura respinga no terreno do multiculturalismo. Em termos gerais, a reivindicação por reconhecimento igual, que para Taylor contribui de modo negativo para este debate, uma vez que homogeniza uma cultura sem distinguir seus pontos a serem edificados daqueles que podem carecer de uma reavaliação, culmina em posicionamentos como o de Saul Bellow ao afirmar que reconheceria o igual valor dos zulus quando eles produzissem um Tolstoi (2014a, p. 273). O etnocentrismo que subjaz a esta afirmação só pode ganhar força, de acordo com a reflexão de Taylor, por conta daquela ideia de reconhecimento igual que permeia um certo tipo de multiculturalismo.

Considero, diferentemente da linha traçada pelo filósofo canadense que indica uma divergência geral ao multiculturalismo, haver uma vertente fraca e outra forte desta doutrina. Tomando-a por uma acepção *correta*, a meu ver aquela correspondente a uma vertente forte, o multiculturalismo pode assumir uma via que mesmo considerando o valor de *todas* as culturas não se deixe fechar os olhos para pontos problemáticos destas. Considero que estabelecer esta divergência corresponde de forma análoga ao examinado por Taylor no decorrer de sua obra sobre o suposto conflito entre liberais e comunitaristas, que poderia ser ressignificado quando nos detemos a visualizar seus laços comuns. De todo modo, o que agora está em jogo é divergirmos destas caricaturas, como a do “Tolstoi zulu”, pois, por um lado, desqualificam o que esta cultura pode já ter produzido de valioso e, por outro lado, enclausura todas as culturas em si mesmas. “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”. Pois, como mostra Taylor, “há outras culturas, e temos de viver juntos cada vez mais, tanto em escala mundial como na convivência no interior de cada sociedade” (2014a, p. 273).

A *outro-compreensão*, como pode ser visto, abarca uma dimensão linguística assentada na ideia segundo a qual os seres humanos são animais autointerpretantes. Neste sentido, podemos concordar com Luiz Rohden: “O ser humano, enquanto um animal linguístico, se realiza plenamente mediante a elaboração, a troca e a fusão de argumentos com o outro sob a égide de que ele também pode, talvez, ter razão; porém, mesmo que suas razões possam ser equivocadas, o importante é que, ao menos, o eu procure apreender as razões das razões” (2021, p. 265). Certamente, podemos perceber o caráter dialógico do entendimento humano sublinhado aqui. A premissa central a ser retida consiste em situar o diálogo dos agentes em uma esfera de reciprocidade forte, na qual as avaliações acerca de seus horizontes individuais, mas também culturais, sejam recebidas sem pré-juízos. Não é trivial recobrar a perspectiva de Taylor segundo a qual as culturas oscilem entre momentos de elevação e rebaixamento. Isto posto, compreender as razões do outro não significa automaticamente endossar suas práticas, costumes e reivindicações. Ao final, pelo contrário, pode-se chegar à constatação de não haver sustentação para tais razões. Entretanto, isto só pode chegar a seu termo quando admitidas as condições dialógicas necessárias ao reconhecimento intersubjetivo do discurso do outro por ele próprio, e não baseado naquilo internalizado de antemão em mim ou em minha cultura. A *outro-compreensão* pode ser entendida como um *ethos* do qual se participa forjando uma linguagem comum entre sujeitos distintos: “Levar a sério as razões do outro significa, entre outras coisas, assumir a finitude da nossa compreensão e saber lidar com a liberdade das nossas ações. A instauração de uma linguagem comum, mediante a compreensão racional, nos possibilitará instituir um *ethos* no qual impera o respeito ao direito e ao argumento do outro” (ROHDEN, 2021, p. 266). A hermenêutica formada nesta atitude de compreensão, penso eu, recobre-se de um sentido político relevante. Compreender as razões do outro, como estamos vendo, ultrapassa a mera constatação de seus possíveis direitos. Aliás, uma compreensão *a priori*, sem que se penetre nas razões do outro, pode assumir uma face condescendente através da qual a dignidade deste outro não seja plenamente reconhecida, mas, quando muito, *tolerada*. Assim, para dizer junto de Gadamer (*apud* ROHDEN), trata-se

em primeiro lugar, de compreender o outro, a fim de ver se, quem sabe, não será possível, afinal, algo assim como solidariedade da

humanidade enquanto um todo, também, no que diz respeito a um viver junto e a um sobreviver com o outro, então – se isso não acontecer – não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior (2021, p. 272).

Este *viver junto* com o outro não encerra as diferenças pontuais existentes entre indivíduos e culturas, mas os aproxima naquilo de comum entre eles podendo, inclusive, contribuir para uma revisão de posições pré-fixadas¹⁵⁷. A *fusão* de distintos horizontes de significado e a compreensão segundo a qual o outro pode ter razão, mostram o quão frágil é o tipo de cidadania na qual o liberalismo procedimental busca esteio. Este tipo de cidadania conserva consigo a premissa cujo centro de sustentação é puramente jurídico e engessado. Neste modelo, o lugar dos argumentos do outro não é reconhecido como um vetor pelo qual possam ser operadas mudanças na sociedade a partir de revisões sobre seus procedimentos. Parece ser dificultada, neste sentido, a transformação do status de minorias, uma vez que a equiparação radical entre os indivíduos visada pela cidadania do liberalismo procedimental encobre as diferenças. Daí o lugar em que a *fusão de horizontes* deve penetrar: “A *fusão de horizontes* não pressupõe nem implica fundição do eu no outro numa unidade indiferenciada. A *fusão de argumentos*, de visões e vivências, não implica a eliminação da posição do eu nem do outro, mas na ampliação da visão de ambos e numa práxis pautada pela liberdade” (ROHDEN, 2021, p. 273).

A fusão de horizontes caminha lado a lado com uma ideia de linguagem de contraste apurado. Ou, de outro modo, estas duas categorias são articuladas a fim de fomentar uma maior compreensão de uma cultura. A ideia subjacente a estas duas

¹⁵⁷ Neste sentido, podemos concordar com a avaliação de Costa: “Embora sejamos seres imersos em horizontes de valor que condicionam nossa visão de mundo e expressam os compromissos essenciais que definem nossa identidade, Taylor sustenta que podemos escapar parcialmente do autocentrismo em nossos ‘mundos’ e reconhecer nos outros pessoas iguais a nós mesmos, ou seja, também situadas em horizontes de significados próprios, estranhos para nós, mas compreensíveis em algum grau, desde que estejamos dispostos ao ‘encontro’. Do encontro e da conversação poderia resultar uma ‘fusão de horizontes’ que é entendida pelo autor como uma ampliação do repertório de significados dos agentes engajados na conversação e como uma alteração na autocompreensão original que estes possuíam antes do diálogo. Essa possibilidade de compreender o outro, ainda que apenas de forma incompleta, Taylor acredita, enraíza-se no fato de habitarmos o mesmo mundo, ao qual temos de responder, e de termos em comum o elemento da linguagem” (2021, p. 175). Estas observações podem ser remetidas à reflexão de Arendt em *A Condição humana*, sobretudo aquelas presentes no capítulo sobre a *Ação*. Para fins de consulta, podemos sublinhar a relação entre o elemento da linguagem humana e o mundo, uma vez que nossa existência física se amplia ao passo em que nos dispomos ao diálogo em conjunto com outros igualmente dispostos a confirmarem seu *segundo nascimento*, isto é, o nascimento para a pluralidade mundana. Os horizontes morais e os valores, então, podem ser comunicados e levados ao entendimento ao passo em que os seres humanos dispõem de características comuns entre si, mas também distintas. (Cf. ARENDT, 2014, p. 219-220).

perspectivas é por elas compartilhada em um sentido direcionado a mostrar as distinções dentro, e fora, do bojo cultural de uma comunidade. Neste sentido,

[d]e fato, quase sempre será o caso de que a linguagem adequada em que podemos entender outra sociedade não é a nossa linguagem de compreensão, ou a deles, mas sim o que se poderia chamar de uma linguagem de contraste apurado. Esta seria uma linguagem na qual poderíamos formular tanto o modo de vida deles quanto o nosso como possibilidades alternativas em relação a algumas constantes humanas em ação em ambos. Seria uma linguagem na qual as possíveis variações humanas seriam formuladas de modo que tanto nossa forma de vida quanto a deles pudessem ser claramente descritas como variações alternativas. Tal linguagem de contraste pode mostrar que a linguagem de compreensão deles é distorcida ou inadequada em alguns aspectos, ou pode mostrar que a nossa é assim (nesse caso, podemos descobrir que compreendê-los leva a uma alteração de nossa autocompreensão, e daí a nossa forma de vida – um processo nada desconhecido na história); ou pode mostrar que ambos são assim (TAYLOR, 1985c, p. 125-126)¹⁵⁸.

Recorrer a uma linguagem de contraste é defendido por Taylor, uma defesa da qual compartilho seu direcionamento, como uma espécie se não de antídoto ao etnocentrismo, pelo menos como um modo que emprega uma robustez considerável para atingi-lo em uma frente aparentemente *neutra*, e que se vale desta neutralidade, qual seja, a linguagem científica. Os exemplos a serem listados poderiam ser muitos no que diz respeito à não compreensão da linguagem científica sobre alguma comunidade “menos desenvolvida”, então penso que a ilustração feita por Taylor acerca de uma tribo que realize algum tipo de ritual simbólico, uma dança e o entoamento de canções é bem representativo quando lido de um ponto etnocêntrico, pois revela uma simplificação de um comportamento cultural rico em símbolos, histórias e sentidos transcendentais apenas como um artifício mágico para, por exemplo, fazer chover. Do ponto de vista da linguagem de contraste,

[p]odemos ver que essa visão coloca as práticas mágicas além das restrições de nossa ciência e tecnologia modernas. A tribo não está cometendo um erro factual sobre o que causa a precipitação, está

¹⁵⁸ [“In fact, it will almost always be the case that the adequate language in which we can understand another society is not our language of understanding, or theirs, but rather what one could call a language of perspicuous contrast. This would be a language in which we could formulate both their way of life and ours as alternative possibilities in relation to some human constants at work in both. It would be a language in which the possible human variations would be so formulated that both our form of life and theirs could be perspicuously described as alternative such variations. Such a language of contrast might show their language of understanding to be distorted or inadequate in some respects, or it might show ours to be so (in which case, we might find that understanding them leads to an alteration of our self-understanding, and hence our form of life - a far from unknown process in history); or it might show both to be so.”]

fazendo algo bem diferente que não pode ser julgado nesses termos; na verdade, não deve ser julgado de forma alguma, pois esta é apenas sua forma de vida, a maneira como eles enfrentam as constantes humanas de nascimento, morte, casamento, seca, fartura, etc. Pode não haver nada que corresponda a isso em nossa sociedade. Temos que entendê-lo em seus próprios termos; e é o cúmulo da *gaucherie* etnocêntrica julgá-la em termos de uma de nossas práticas que são totalmente incomensuráveis com ela. Para lidar com isso, precisamos de compreensão (TAYLOR, 1985c, p. 127-128)¹⁵⁹.

O caminho para o entendimento dos contrastes, e a busca por *compreensão*, encontra um lugar privilegiado também na obra de Arendt. Nas palavras da pensadora, “se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles”. Com efeito, “se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender” (2014, p. 219-220). Podemos perceber, nesta afirmação da autora, como está lançada a base de um pensamento que articula igualdade e diferença, pluralidade e unicidade, além, certamente, da linguagem e da ação. Todos estes pares de elementos são relevantes para a continuidade da vida humana no mundo, pois assentam aquilo que há de comum entre os humanos, independentemente do tempo cronológico em que se situem.

A compreensão do *outro*, em Arendt, possui uma raiz kantiana que não pode ser ignorada. Segundo a pensadora, “Kant enfatiza que pelo menos uma de nossas *faculdades do espírito*, a faculdade do juízo, pressupõe a presença dos outros” (ARENDR, 1993, p. 95). Interessa-nos, aqui, a apropriação feita pela pensadora acerca da obra do filósofo no sentido de mostrar sua relevância intersubjetiva, logo com implicações políticas dentro de uma comunidade. O sentido desta abordagem pode ser rastreado na reflexão arendtiana a partir do laço, então, entre a comunidade, os sujeitos e os juízos entremeados pelas sensações e pelo gosto nas experiências comunicativas entre eles: “O gosto é esse ‘senso comunitário’ (*gemeinschaftlicher Sinn*) e, aqui, senso significa ‘o efeito de uma reflexão sobre o espírito’. Essa reflexão me afeta como se fosse uma sensação e, precisamente, uma sensação de gosto, o sentido discriminador, de

¹⁵⁹ [“We can see that this view puts the magical practices beyond the strictures of our modern science and technology. The tribe is not making a factual error about what causes precipitation, they are doing something quite different which cannot be judged in these terms; indeed, should not be judged at all, since this is just their form of life, the way that they face the human constants of birth, death, marriage, drought, plenty, etc. There may be nothing quite corresponding to it in our society. We have to understand it in its own terms; and it is the height of ethnocentric *gaucherie* to judge it in terms of one of our practices which are all quite incommensurable with it. To come to grips with it we need understanding.”]

escolha” (ARENDDT, 1993, p. 92). O juízo do qual fala Arendt é o estético, pois em sua formulação este é decorrente da reflexão elaborada a partir do gostar ou não gostar, da discriminação empreendida, sobre alguma experiência que poderemos posteriormente comunicar a outrem. Neste sentido:

É a este *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade especial. O “isto me agrada ou desagrada” que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos (ARENDDT, 1993, p. 93).

Os juízos suscitam ser interpretados pelo sujeito individualmente antes de serem comunicados em premissas de afirmação ou negação, e assim novamente avaliados em razão da experiência retida pelo interlocutor. Ora, a dimensão da linguagem, aqui, é igualmente relevante como naquilo visto em Taylor: nós, animais autointerpretantes, carecemos da linguagem para nos relacionarmos com outros seres igualmente autointerpretantes dentro de uma comunidade linguística na qual, a partir de um primeiro filtro – “gosto disso” ou “rejeito aquilo” –, lançam-se condições mínimas para efetuar a dialogicidade inerente não apenas à formação de nossa identidade, mas como elemento próprio de nossa condição humana. Dessa forma,

[o] *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele. Para tornar conhecidas as nossas necessidades, para *exprimir* medo, alegria etc., não precisaríamos do discurso. Gestos seriam suficientes, e sons seriam um bom substituto para os gestos se fosse preciso cobrir grandes distâncias. A comunicação não é a expressão (ARENDDT, 1993, p. 90).

Vale apenas ser demarcado, acredito, o teor forte presente no ato da comunicação. Isto me parece relevante, pois, como Arendt nos chama a atenção, há um valor intrínseco à comunicabilidade. Assim, “[e]mbora o prazer que cada qual tem em um objeto não seja considerável [isto é, desde que não compartilhado] e, em si mesmo, seja desprovido de qualquer interesse marcante, a idéia de sua comunicabilidade geral aumenta seu valor em grau quase infinito” (KANT *apud* ARENDDT, 1993, p. 95). Em suma, caso não haja a comunicação de juízos estéticos sobre determinado elemento, este objeto perde em expressividade, pois o que poderia se tornar comum restringe-se a algo privado ao indivíduo. Igualmente, o contrário se faz verdadeiro: um objeto, podendo ser uma

sensação, uma ideia, um artefato etc., ganha em valor à medida que é compartilhado, além, certamente, de promover uma ampliação da relação entre os sujeitos, pois agora eles fruem de uma mesma experiência permitindo-lhes refletir sobre novos e próprios juízos.

Na perspectiva de Arendt, e igualmente na de Taylor, a compreensão do outro não deve ser confundida com uma aceitação passiva de suas escolhas e preferências. Os juízos críticos, e as avaliações referentes ao expressado pelos sujeitos em seu discurso, são recebidos pelos interlocutores como o conteúdo possível de ser acessado e depurado, revelando suas particularidades entre uma rede intersubjetiva. Todas estas relações apontam para uma atividade iminente pública e política. Podemos assumir esta posição, pois os juízos a serem realizados dependem da disposição pública do agente em compartilhar suas preferências em meio a outros dispostos a ouvi-lo. Arendt mostra que embora as avaliações e os juízos compreendam uma atividade mental realizada em isolamento, ela não se aparta do mundo graças à capacidade imaginativa dos seres humanos. “Desse modo, o pensamento crítico, embora seja uma ocupação solitária, não se separa de ‘todos os outros’. Certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros, e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras”, conclui Arendt, “ele adota a posição do cidadão do mundo de Kant” (1993, p. 57). Os juízos, como podemos perceber, dão-se em meio a uma comunidade humana, cuja faculdade imaginativa permite-nos avaliar de maneira geral mesmo aqueles não presentes fisicamente. De acordo com Arendt:

Em primeiro lugar, o “pensamento alargado” é o resultado da “abstração das limitações que contingentemente prendem-se ao nosso próprio juízo”, é o resultado da desconsideração de suas “condições subjetivas e privadas”, isto é, da desconsideração do que usualmente chamamos de interesse próprio; este interesse, de acordo com Kant, não é esclarecido e nem é capaz de esclarecimento, mas é limitante. Quanto maior o alcance – quanto mais amplo é o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se de um ponto de vista a outro – mais “geral” será esse pensamento. Tal generalidade, contudo, não é a generalidade do conceito – por exemplo, o conceito “casa”, ao qual podemos subsumir vários tipos de habitação individual. Ela está, ao contrário, intimamente conectada a particulares, às condições particulares dos pontos de vista que temos que percorrer a fim de chegar ao nosso próprio “ponto de vista geral”. Acabamos de falar deste último em termos de imparcialidade; e um ponto de vista a partir do qual consideramos, observamos, formamos juízos, ou, como diz Kant, refletimos sobre os assuntos humanos. Ele não nos diz como *agir*. Nem mesmo diz como aplicar a sabedoria – que é encontrada

quando se ocupa um “ponto de vista geral” – aos particulares da vida política. (Kant não tinha nenhuma experiência de tal ação, e nem poderia ter tido, na Prússia de Frederico II.) Kant nos diz como levar os outros em consideração; ele não diz como nos associar a eles para agir (1993, p. 57-58).

Neste sentido, esta mentalidade alargada possibilita as generalizações necessárias para uma compreensão dos *outros*; isto não significa, certamente, uma passividade frente ao produto daquilo avaliado. Noutro sentido, o traço significativo a ser assinalado é o da autonomia resultante desta compreensão, pois só a partir da elaboração de juízos podemos decidir como agir. Seja individualmente, seja coletivamente, a ação não pode prescindir da compreensão do outro a partir de suas próprias preferências e gosto. Assim, poderíamos falar de uma estética da ação, cujo sentido primeiro seria o de agir de acordo com o resultado das avaliações realizadas pelo agente, podendo tais ações ser direcionadas ao reforço ou contradição daquilo analisado, ressaltando a autonomia individual diante da tomada de decisões.

Ao longo deste percurso, a proximidade entre Arendt e Taylor pode ser aferida não por usarem exatamente os mesmos termos sobre nosso objetivo de reflexão, outrossim, por compartilharem de uma gramática que visa a reivindicar aquilo que os cidadãos e as culturas podem compartilhar entre si, sopesando o que constitui a realidade do mundo. Neste sentido, o trecho da obra de Taylor destacado acima, ao mostrar como uma tribo pode interpretar o fenômeno da chuva, leva em conta a linguagem pela qual este povo expressa a realidade do mundo. Recorrendo ao vocabulário arendtiano, podemos dizer que a expressão dessa cultura nos revela sua face única de interpretar o mundo mesmo em relação a um fenômeno compartilhado por todos os seres humanos. Como somos iguais uns aos outros, podemos compreender que esta é uma forma dentre outras de se ver o mesmo objeto. Todavia, ao passo em que somos diferentes, plurais, recorreremos a diferentes linguagens para articular nossa experiência mundana.

IV. CAPÍTULO: UM OUTRO HORIZONTE DEMOCRÁTICO

Falo da democracia como de algo ainda por vir. O que agora assim é chamado se distingue das formas de governo mais velhas apenas por andar com cavalos novos: as ruas são ainda as mesmas, e também as rodas. – O perigo realmente se tornou menor com esses veículos do bem-estar dos povos?
(Nietzsche - *Humano, demasiado humano II*, §293).

A democracia pode ser frustrante para a maior parte dos cidadãos, e isto ocorre em diferentes países considerados democráticos. Podemos rastrear tal frustração? Penso que sim, apesar de ela incorporar elementos polissêmicos, por vezes contraditórios, em sua maior parte carentes de processos longos de elaboração, marcados por avanços e retrocessos não apenas práticos, mas também teóricos. Venho apontando ao longo desta tese alguns desses descontentamentos, bem como suas possíveis saídas. Vale recordar, de imediato, as considerações a respeito de quão danosa pode ser, para o tecido democrático, a cisão entre os cidadãos, desde o momento em que suas relações uns com os outros são limitadas tanto pelas desigualdades econômicas quanto pela hostil arquitetura das grandes metrópoles para com os espaços públicos de convivência, de reunião e formação de laços fraternos entre pessoas diferentes entre si, mas partilhantes de uma mesma comunidade política. Este é apenas um dos exemplos possíveis a ser remetido em nosso percurso. Poderíamos, também, mencionar como a questão dos migrantes, refugiados, apátridas e todos os *deslocados* que não cabem em um conceito unívoco cada vez mais dão o tom de que alguma coisa não vai bem em nossas democracias. Entrementes, penso não ser possível desatar estes nós, e outros, a não ser dentro de uma reflexão sobre a democracia enquanto conceito, mas também enquanto um *ethos* e um *telos*.

1. Ainda Democracia?

Eis um paradoxo a ser enfrentado: quanto mais próximos uns dos outros, mais desinteressados e atomizados estão os seres humanos em relação à política. Penso nesta

cena paradoxal ao remeter minha reflexão àquilo que Hannah Arendt nomeou, em *Origens do Totalitarismo*, de cinturão-de-ferro do governo totalitário. No sentido de buscarmos decodificar este contrassenso que emerge, recorrerei à referida obra de Arendt com a intenção de examinar os elementos que fermentam a massa totalitária e dão a liga necessária para a expansão deste fenômeno. Assim, antes de tratarmos propriamente da alegoria deste cinturão de ferro, uma imagem que exemplifica a particularidade do terror totalitário tanto na sua versão de extrema-direita quanto em sua versão de extrema-esquerda, convém refazermos os passos que levam Arendt até esta construção. No que diz respeito a meu objetivo nesta seção, penso ser importante compreendermos como se dá o papel das massas no âmbito totalitário enquanto movimento e enquanto regime instalado. Este caminho levará em conta, como dito, o desinteresse e a atomização dos indivíduos para com as questões públicas e políticas, sendo importante de igual modo reter o questionamento de que ambos são categorias presentes em nossas democracias.

As massas são, como observa Arendt, um elemento sem o qual o totalitarismo não pode assumir sua forma perfeita. Elas são o elemento de confiança (ARENDR, 1989, p. 356); a relevância das massas é tal que, enquanto nas experiências políticas da Antiguidade greco-romana e também das primeiras repúblicas modernas, o número reduzido de cidadãos e, além disso, o pequeno território contribuía potencialmente para um melhor governo, “os regimes totalitários parecem impossíveis em países de população relativamente pequena” (ARENDR, 1989, p. 358). Uma alternativa contemporânea ao totalitarismo e que, segundo Arendt, é um dos fatores de prova desta inviabilização totalitária, foi a eclosão de ditaduras não-totalitárias em países menores na Europa, “como se o tamanho dos países forçasse os candidatos a governantes totalitários a enveredar pelo caminho mais familiar da ditadura de classe ou de partido. Na verdade”, continua Arendt, “esses países simplesmente não dispunham de material humano em quantidade suficiente para permitir a existência de um domínio total – qualquer que fosse – e as elevadas perdas populacionais decorrentes da implantação de tal sistema” (1989, p. 360). Enfim, “somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário” (ARENDR, 1989, p. 361).

Com o indicado acima, percebemos o papel deste contingente volumoso de pessoas para a efetivação totalitária como de uma relevância ressaltada. As massas,

apesar de sua destinação, contudo, não são *fabricadas* pelo totalitarismo. Ao dizer que as massas não são fabricadas pelo governo totalitário, Arendt mostra que, embora esta nova forma de governo emergente empregasse instrumentos inovadores em seu projeto de domínio total, este grupo de pessoas não era necessariamente algo novo. Todavia, esta afirmação se aplica com maior rigor ao quadro do surgimento e da instalação do nazismo na Alemanha por esta, nos dizeres de Arendt, predispor de um contingente de pessoas atomizadas em vista de processos históricos anteriores. No que diz respeito ao stalinismo, a autora aponta que Stálin recorreu a métodos que minassem os laços sociais dos cidadãos a fim de atomizá-los e reuni-los, noutra sentida, em uma grande massa (1989, p. 368). Ainda sobre o stalinismo, Arendt mostra que um dos artifícios para a atomização da sociedade foi a implantação da “culpa por associação” e dos expurgos. Com isso, todos aqueles considerados uma ameaça ao regime eram sumariamente subtraídos do convívio social, assim como todos de seu círculo pessoal mais íntimo, em direção ao extermínio. Assim, potencializou-se a mentalidade de delações, ao sabor da menor suspeita de traição, entre pessoas próximas a fim de tentarem se salvar de um possível expurgo por culpa por associação. Mesmo que não houvesse crime algum, o mínimo grau de suspeita, ou de paranoia, já era suficiente para que dedos fossem apontados (ARENDDT, p. 372-373).

Nos termos de Arendt, eis uma definição possível do que são as massas:

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu *número*, ou à sua *indiferença*, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no *interesse comum*, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas *existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras* e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto (1989, p. 361. Grifo meu.).

Os destaques acima não são ocasionais. Eles revelam que as massas podem ser tomadas por uma associação, não proposital, de pessoas não interessadas, ou realmente indiferentes, ao bem comum. Penso que esta categoria presente em grande parte das sociedades modernas, senão em todas elas, atesta que o totalitarismo enquanto movimento soube mobilizar os ânimos deste grupo a fim de colocar em marcha seus objetivos. As democracias modernas convivem com massas em suas estruturas, embora isto não represente necessariamente um fator que desencadeará o surgimento de um Estado total: “A indiferença em relação aos negócios públicos e a neutralidade em questões de política não são, por si, causas suficientes para o surgimento de movimentos

totalitários” (ARENDDT, 1989, p. 363). Contudo, as experiências do ineditismo totalitário do século XX mostraram que sem mecanismos que busquem mitigar o desinteresse, o descontentamento e a indiferença pelo comum, toda a comunidade democrática pode sofrer com seus efeitos colaterais.

Arendt chama a atenção para esta presença das massas na democracia sob o que pode ser nomeado de ilusões democráticas, as quais se dividem em duas, nos próprios termos arendtianos. A primeira delas corresponde à ideia de que o *povo* participava da política. A segunda ilusão, por outro lado, foi a de que aqueles que não participavam eram, então, neutros. No bojo da primeira ilusão está inserida a curiosa constatação de que “as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria” (ARENDDT, 1989, p. 362). Esta última constatação, penso que podemos desdobrá-la em duas linhas antagônicas. Por um lado, pode-se dizer, a partir de um olhar retrospectivo, que a política liberal pautada na neutralidade constitui um risco para a democracia e para ela própria, haja visto que o seu oposto não a poupará quando chegada a hora da dominação total. Noutra sentença, há uma indicação de que as democracias modernas não requerem a participação efetiva de toda a população, pois, mesmo no caso examinado, não sendo requerida a contribuição direta de todos os cidadãos, aquela sociedade manteve-se erguida e funcional durante algum tempo.

No que tange à relação entre democracia e povo, Margaret Canovan oferece uma chave de leitura lefortiana interessante de ser observada. De acordo com ela, Claude Lefort explicita a contradição democrática em basear sua sustentação em uma ideia de Povo que, ao final, não é substantiva. Em outras palavras, a categoria Povo é um significante vazio no qual diferentes significados podem ser incutidos, tal como observado nas obras de Arendt. Neste sentido, Lefort entende ser um erro a equiparação de Povo como corpo político democrático (CANOVAN 2002, p. 421. Nota 4). Nas palavras do pensador francês, “[a] legitimidade do poder baseia-se no povo; mas a imagem do soberano popular está ligada à imagem de um lugar vazio, impossível de ocupar, tal que aqueles que exercem a autoridade pública nunca poderão pretender apropriar-se dele. A democracia combina estes dois princípios aparentemente

contraditórios: por um lado, o poder emana do povo; por outro, é o poder de ninguém” (Lefort *apud* CANOVAN, 2002, p. 421. Nota 4)¹⁶⁰.

Arendt, por sua vez, ao longo de sua obra emprega o termo “povo” em sentidos diversos, de acordo com Margaret Canovan. Ao menos quatro termos são utilizados em suas distinções. Segundo Canovan, então, há uma separação entre Povo [People] e não-Povo [non-Peoples], como por exemplo pode ser observado a partir de termos como “ralé” [the *Mob*], “massas” [the *Masses*], “tribo” [*Tribe*] e “multidão” [*Multitude*]. Ainda segundo a intérprete, “[t]odos estes são mobilizados para a ação, todos são poderosos, mas nenhum deles é o Povo” (CANOVAN, 2002, p. 404)¹⁶¹. Seria necessário cotejar os elementos distintivos entre estes termos no percurso da obra de Arendt, todavia, isto não está em meu horizonte de objetivos. Assim, podemos remeter à reflexão feita por Canovan investindo, sobretudo, na ocorrência destes termos e suas tensões nas obras *Origens do Totalitarismo* e *Sobre a Revolução*.

No que diz respeito ao bojo conceitual presente na primeira obra mencionada, a ralé, as massas e a tribo, podemos reter a compreensão indicada por Canovan segundo a qual

[a] diferença entre o Povo e os seus Outros parece depender repetidamente da relação com o ‘mundo’ e da relação com a ‘realidade’. Não-Povos são, em certo sentido, ‘sem mundo’, enquanto os Povos partilham um mundo humano. O Povo também tem um controle de senso comum sobre a realidade, onde os não-Povos habitam uma zona crepuscular de irrealidade, uma existência ‘fantasma’, ‘ficcional’ (2022, p. 408-409)¹⁶².

Já em relação ao observado em *Sobre a revolução*, o contraste entre Povo e multidão [*multitude*] se dá, grosso modo, em face dos desdobramentos da Revolução Americana e da Revolução Francesa. Enquanto a primeira, recordemos a reflexão de Arendt, se desdobrou na fundação de instituições duradouras, a segunda se deteve na questão da urgência de se atender à necessidade dos miseráveis. Neste sentido, Canovan pondera acerca do motivo pelo qual Arendt não considera a multidão como exemplo de Povo:

¹⁶⁰ [“The legitimacy of power is based on the people; but the image of popular sovereignty is linked to the of an empty place, impossible to occupy, such that those who exercise public authority can never claim to appropriate it. Democracy combines these two apparently contradictory principles: on the one hand, power emanates from the people; on the other, it is the power of nobody.”]

¹⁶¹ [“all of these are mobilized for action, all are powerful, but none is the People.”]

¹⁶² [“The difference between the People and their Other seems repeatedly to hinge on relation to the ‘world’ and relation to ‘reality’. Non-Peoples are in some sense ‘worldless’, whereas the People share a human world. The People also have a common-sense grip on reality, where non-Peoples inhabit a twilight zone of unreality, a ‘phantom-like’ existence, ‘fiction.’”]

Por que eles não eram o povo real? Porque embora os pobres estivessem mobilizados e unidos, estavam unidos de forma errada. Em vez de estarem reunidos em torno de um mundo partilhado fora de si mesmos, eram mantidos juntos apenas pela necessidade corporal, pelas idênticas dores de fome que sofriam. (...) Tal como os não-Povos em *Origens*, eram poderosos, mas apenas para a destruição, e totalmente incapazes de construir ‘instituições duradouras’ (2022, p. 412)¹⁶³.

Não é minha intenção, neste ponto, tensionar as análises de Arendt a respeito desta visão sobre a *questão social*. De todo modo, parece ser razoável concordar, novamente com Canovan, que

[a] sua compreensão do ‘Povo’ é certamente, em alguns aspectos, socialmente conservadora. Mas o outro lado do livro é a ênfase na possibilidade de novos começos, e é evidente que as pessoas não têm de pertencer a uma classe privilegiada para serem capazes disso. Os seres humanos podem ou não herdar mundos políticos, mas sempre têm a capacidade de construir novos (2022, p. 413)¹⁶⁴.

Outro ponto de destaque que, penso eu, conserva sua relevância para além de uma problemática subjacente às análises de Arendt a respeito da Revolução Francesa e de sua interpretação da obra de Rousseau, é a perspectiva segundo a qual o Povo, *le peuple*, agia conforme uma unidade indistinta, seguindo uma única Vontade¹⁶⁵. Noutro sentido, os Pais fundadores na Revolução Americana construíram sua revolução a partir de embates nos quais se considerava a diferença de opiniões, não ignorando, portanto, a relevância dos indivíduos na construção de algo comum.

Com efeito, acredito ser possível observar a pujança das distinções empreendidas por Canovan a partir da obra arendtiana para a compreensão contemporânea da agência humana individual e coletiva na democracia. Os objetivos a serem perseguidos no espaço público devem cumprir algumas condições para, de fato, serem atestados como populares e não meramente populistas. Assim, deve ser considerada a unidade, mas também a pluralidade nas ações; a convergência entre interesses públicos e privados, optando pelos primeiros naquilo que diz respeito à

¹⁶³ [“Why were they not the real People? Because although the poor were mobilized and united, they were united in the wrong way. Instead of being gathered round a shared world outside themselves, they were held together only by bodily necessity, by the identical pangs of hunger they suffered. (...) Like the non-Peoples in *Origins*, they were powerful, but only for destruction, and quite unable to build 'lasting institutions.’”]

¹⁶⁴ [“Her understanding of 'the People' is certainly in some ways socially conservative. But the other side of the book is a stress on the possibility of new beginnings, and people evidently do not have to belong to a privileged class to be capable of that. Human beings may or may not inherit political worlds, but they always have it in them to build new ones.”]

¹⁶⁵ Como mostra Cleison Costa, Taylor possui ressalvas a este tipo de republicanismo, uma vez que seu modelo jacobino se baseia em identidades políticas inflexíveis (2021, p. 177).

edificação da república e de uma realidade partilhada, sem anular os segundos; as diferentes perspectivas sobre as quais os indivíduos plurais podem lançar seu olhar contribuem para dificultar a formação da cegueira ideológica de se pensar em uma única perspectiva (CANOVAN, 2002, p. 414-415). Em última instância, “[o] Povo, tal como ela”, Arendt, “o entende, é bastante diferente das personificações populistas do Povo como um ser único falando com uma única voz” (CANOVAN, 2002, p. 415)¹⁶⁶. Além disso, o Povo enquanto fenômeno político não pode ser visto como uma entidade fixa. Os seus diferentes modos encontrados na reflexão de Arendt mostram sua polissemia. Ademais, em uma democracia, ao contrário do totalitarismo, o Povo nunca está mobilizado permanentemente incumbido de sempre *agir*. Nas palavras de Canovan,

[a]s referências ao “povo” no discurso da democracia tendem a dar a impressão de que, se existir como entidade coletiva, deverá existir em todo o lado e sempre. Mas poderíamos ser menos céticos em relação a isso se pensássemos nele como o tipo de coletividade que existe ocasionalmente e intermitentemente. E penso que quando Arendt distingue entre Povo e não-Povos, ela não está a afirmar que estas são entidades permanentes com membros distintos, mas sim que surgem quando os indivíduos são mobilizados de maneiras diferentes. Do seu ponto de vista, o Povo é um indivíduo mobilizado em defesa de um mundo público partilhado (2002, p. 416)¹⁶⁷.

Acerca da reflexão de Canovan, adiro à sua ênfase sobre a importância de compreender o termo ‘Povo’ em Arendt como um fenômeno político, e não apenas como um conceito. Seguir por esta perspectiva parece-me contribuir para percebermos o alcance das ações do Povo. Como evento fenomênico que ocorre em situações singulares, ainda que o empreendimento da ação se dissolva e o objetivo de construir em conjunto instituições duradouras não seja levado a cabo, a inspiração do evento pode perdurar através dos séculos (CANOVAN, 2022, p. 416-417). Talvez este seja, de fato, o tesouro perdido à espera de ser encontrado. Enfim,

[m]as se a democracia continua a tirar legitimidade do mito e da possibilidade do Povo em ação, então é uma questão de alguma importância e delicadeza distinguir os poucos casos de mobilização

¹⁶⁶ [“The People as she understands it is quite different from populist personifications of the People as a single being speaking with a single voice.”]

¹⁶⁷ [“References to ‘the people’ within the discourse of democracy tend to give the impression that if it exists at all as a collective entity, it must exist everywhere and always. But we might be less skeptical about it if we thought of it as the kind of collectivity that exists occasionally and intermittently. And I think that when Arendt distinguishes between People and non-Peoples, she is not claiming that these are permanent entities with distinct memberships, but rather that they come into being when individuals are mobilized in different ways. From her point of view, the People are individuals mobilized in defense of a shared public world.”]

que realmente revigoram a tradição republicana do Povo dos muitos que não o fazem. Quer possamos ou não concordar com os julgamentos de Arendt, o seu pensamento pode encorajar-nos a prestar mais atenção ao Povo como fenômeno e também como conceito, e particularmente a refletir sobre casos contemporâneos de mobilização popular (CANOVAN, 2002, p. 420)¹⁶⁸.

Algumas perguntas em aberto, creio eu, são: após o totalitarismo chegar ao fim, nós, enquanto cidadãos de democracias liberais, revisitamos a experiência perigosa que consiste na não participação a fim de evitá-la? Como implementar, se é possível, uma democracia representativa que subsista aos desinteresses massivos? Frente a uma minoria realmente engajada na cidadania democrática, pode todo o corpo político se beneficiar? Penso não ser possível responder aqui diretamente a todos estes questionamentos, mas ao longo das discussões precedentes e posteriores, creio ser manifesto o tensionamento que há entre a liberdade na democracia e como os cidadãos a experimentam, ou ainda, como estes reconhecem o valor de participarem *juntos* na liberdade política. Neste sentido, as democracias constitucionais carecem de uma cidadania mais ativa para que as leis da constituição possam ser encarnadas pelos cidadãos. Concordando, portanto, com a colocação de Arendt, podemos dizer que “as liberdades democráticas podem basear-se na igualdade de todos os cidadãos perante a lei; mas só adquirem significado e funcionam organicamente quando os cidadãos pertencem a agremiações ou são representados por elas, ou formam uma hierarquia social e política” (1989, p. 362). A lei, nestes termos, não prescinde de corpo.

Por essa razão, podemos fazer coro com a observação de Newton Bignotto no que diz respeito à possibilidade de coexistência entre uma sociedade democrática e um movimento totalitário. Bignotto usa o termo “convivência”, porém, penso que optar pelo verbo “coexistir” indica uma descrição de maior proximidade acerca de uma existência simultânea entre democracia e movimentos totalitários sem que haja algum tipo de acomodação entre ambas, de tal maneira que a opção derivada de “conviver” parece-me mostrar uma relação se não pacífica, ao menos de comum aceitação por ambos os lados. Sendo que sabemos que o movimento totalitário objetiva avançar a cada oportunidade que lhe surge contra a democracia. Em sua observação, Bignotto mostra que ainda na Alemanha da década de 1930, período da ascensão de Hitler, havia nessa sociedade, e

¹⁶⁸ [“But if democracy continues to draw legitimacy from the myth and possibility of the People in action, then it is a matter of some importance and delicacy to distinguish the few cases of mobilization that really do reinvigorate the republican tradition of the People from the many that do not. Whether or not we can go along with Arendt's judgments, her thinking may encourage us to pay more attention to the People as a phenomenon as well as concept, and particularly to reflect on contemporary cases of popular mobilization.”]

também atualmente na maior parte das democracias ocidentais, mecanismos que podem ser subvertidos ao uso de movimentos totalitários. “Nunca é demais lembrar que Hitler chegou ao poder por meios legais”, recorda o autor (2001b, p. 39). Neste sentido, as democracias constitucionais estão sujeitas a serem parasitadas por este tipo de ação que, embora empossada pela lei constituída, atente contra sua própria constituição caso ainda persistam as ilusões democráticas mencionadas acima e a ausência de uma cidadania democrática que dê corpo ao aparato jurídico local¹⁶⁹.

A indiferença das massas, como já indicado, não impõe uma relação causal com a ascensão totalitária ou ditatorial. Tal atitude desinteressada corresponde a um processo histórico que se desenvolveu no decurso das transformações econômicas, políticas e sociais ao longo da modernidade. Os pormenores destas transformações requerem um exame mais detalhado, o qual não podemos levar a cabo. Entretanto, no âmago destas transformações subjaz a clássica formulação de Benjamin Constant acerca da *liberdade dos antigos* e da *liberdade dos modernos*, cuja a primeira correspondente a um tipo de liberdade interessada nos negócios públicos, já a segunda, a uma liberdade que impõe restrições ou enxerga de modo diminuto a participação política. Na leitura de Arendt, esta atmosfera densa ganha sua presentificação no comportamento da burguesia e sua disposição ao interesse competitivo e comercial, envoltos, certamente, por uma individualização que lhe é característica. O desinteresse burguês na política, de um lado, corresponde, de outro lado, a uma incisiva crença quase que sobrenatural nos poderes individuais com os quais cada homem pode atingir, isoladamente – ou de forma a instrumentalizar suas relações pessoais –, o sucesso ao qual é destinado. Sem dúvidas acerca da posição de Arendt, este tipo de comportamento, que se faz presente em nossos dias, é considerado como nocivo ao espaço público. Como mostrado por ela, porém, a mera individualização envolta nos prejuízos já citados não corresponde diretamente a um fator propício ao totalitarismo, pelo contrário, em certa medida ela pode erguer uma

¹⁶⁹ Recentemente, pelo menos no que se refere ao debate brasileiro sobre a democracia, vem ganhando força a recuperação de um conceito forjado por Karl Loewenstein, na década de 1930, que ficou conhecido como “democracia militante”. Em linhas bem gerais, a teoria de Loewenstein, que fugiu da ascensão nazista e radicou-se nos Estados Unidos da América, mostra que o corpo político democrático deve valer-se de instrumentos jurídicos constitucionais que busquem preservar sua existência diante de movimentos que usam a democracia apenas como um vetor para propagação de discursos extremistas. Além disso, a democracia militante, como o nome sugere, não se prestaria a esperar pela atuação destes grupos para, então, agir contra eles, mas se anteciparia a estes eventos a fim de uma melhor proteção do tecido democrático. Meus objetivos não comportam uma discussão acerca deste conceito tão complexo, e em vista disso recomendo ver o artigo, dividido em duas partes, de Loewenstein (1937a; 1937b) e a dissertação de mestrado de João Gabriel Madeira Pontes (2020).

barreira que impede a absorção individual pela massa. Eis o que nos diz Arendt sobre isso:

Essas atitudes burguesas são muito úteis àquelas formas da ditadura nas quais um “homem forte” assume a incômoda responsabilidade de conduzir os negócios públicos; mas constituem um obstáculo para os movimentos totalitários, que não pode tolerar o individualismo burguês ou qualquer outro tipo de individualismo. Os elementos apáticos da sociedade burguesa, por mais que relutem em assumir as responsabilidades de cidadãos, mantêm intacta a sua personalidade, pelo menos porque ela lhes permite sobreviver na luta competitiva pela vida (1989, p. 363).

Percebe-se, então, que na novidade totalitária há uma atitude radical sem a qual esta forma de governo não pode vir à luz: a dissolução dos indivíduos em seres atomizados. Estas relações, penso, são intrincadas no bojo da reflexão da pensadora. Por um lado, as massas, enquanto material necessário para a edificação do complexo totalitário, não podem ser vistas como um veio direto até o domínio total. Por outro, os indivíduos que compõem as massas nutrem algum desprezo pelas coisas públicas e políticas quando estas não *servem* às suas aspirações individuais. “Assim, quando os movimentos totalitários invadiram o Parlamento com o seu desprezo pelo governo parlamentar, pareceram simplesmente contraditórios; mas, na verdade, conseguiram convencer o povo em geral de que as maiorias parlamentares eram espúrias e não correspondiam necessariamente à realidade do país”, e muito menos aos seus interesses individuais, “solapando com isto a dignidade e a confiança dos governos na soberania da maioria” (ARENDR, 1989, p. 362), que era representada por este contingente até então indiferente aos assuntos políticos. Supomos, então, que diante do desinteresse e da atomização, a máquina totalitária desenvolveu a expertise cara aos seus propósitos em um sentido de tornar evidente a fragilidade do sistema democrático fixado nas ilusões descritas acima.

Em termos históricos, de acordo com Arendt, a *psicologia* do homem de massa ganha seus primeiros contornos a partir do momento em que os jovens, principalmente, não reconheciam mais nos partidos tradicionais possibilidades de uma resolução de suas demandas. Neste sentido, a estrutura política tradicional começava a ruir diante de indivíduos que, embora não organizados, nutriam, de modo difuso e por isso à espera de um molde, uma repulsa pelas autoridades tradicionais. Além disso, traços acentuados desta condição ganham forma a partir do fim da Primeira Guerra Mundial, quando o desemprego e as vicissitudes econômicas alastraram-se por diversos Estados europeus

(1989, p. 365). Faz-se oportuno observar, nas palavras da pensadora em *Origens*, como é descrita esta gênese:

Foi nessa atmosfera de colapso da sociedade de classes que se desenvolveu a psicologia do homem-de-massa da Europa. O fato de que o mesmo destino, com monótona mas abstrata uniformidade, tocava a grande número de indivíduos não evitou que cada qual se julgasse, a si próprio, em termos de fracasso individual e criticasse o mundo em termos de injustiça específica. Contudo, essa amargura egocêntrica, embora constantemente repetida no isolamento individual e a despeito da sua tendência niveladora, não chegaria a constituir laço comum, porque não se baseava em qualquer interesse comum, fosse econômico, social ou político. Esse egocentrismo, portanto, trazia consigo um claro enfraquecimento do instinto de autoconservação. A consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa (ARENDRT, 1989, p. 365).

Esta cena, ao explicitar a *psiquê* do homem de massa, mostra que aquilo que os orientava guardava raízes em um profundo ressentimento¹⁷⁰ com a sociedade da qual faziam parte. Neste terreno fértil, a estrutura nazista, por exemplo, podia colher aqueles indivíduos que, por não terem mais interesse em si mesmos, deslocavam sua frustração para uma espécie de “vida futura” na qual estariam novamente habilitados a serem *alguém*, já que no presente lhes foram, em suas próprias concepções, furtadas as condições que julgavam de direito merecer¹⁷¹. A propaganda totalitária empenha uma força, como visto anteriormente, residente em sua capacidade de isolar as massas do mundo real (cf. AREDRNT, 1989, p. 402). Aliás, mais do que isso, penso que há neste isolamento do mundo real uma reorganização que mais uma vez contribui para que os massificados recuperem algo que lhes foi tirado. Penso que Arendt exemplifica

¹⁷⁰ Sugiro a hipótese de que o não reconhecimento pode levar ao ressentimento. Aqueles que se sentem deixados para trás pelo todo da sociedade, sendo suas queixas legítimas ou fictícias, procuraram outras formas distorcidas de participação. A falência da sensação de eficácia cidadã pode dar lugar ao empoderamento sedutor oferecido pela proteção anônima das massas, por exemplo. No caso dos sistemas totalitários, estes indivíduos que não possuíam acesso aos centros de poder republicanos podem prospectar senão uma fatia do poder, pelo menos algumas migalhas. Como mostra Maria Rita Kehl, “[o] totalitarismo promove nos homens do ressentimento uma forte paixão pela servidão, a mesma que faz, em menor grau, que um empregado se orgulhe de obedecer às ordens de um patrão importante. Servir voluntariamente ao totalitarismo é uma forma de participar do poder (e gozar dele, por exemplo, exercendo as pequenas prerrogativas tirânicas da delação) sem ter de se responsabilizar por suas consequências. Colocar-se à disposição do tirano na esperança de se tornar seu preferido é uma forma de sustentar o ideal individualista sem pagar o preço do desamparo” (2020, p. 175).

¹⁷¹ Como mostra Arendt, “Himmler, que conhecia tão bem a mentalidade daqueles a quem organizava, descreveu não apenas os membros da SS, mas as vastas camadas de onde os recrutava, quando disse que eles não estavam interessados em ‘problemas do dia-a-dia’, mas somente em ‘questões ideológicas de importância para as próximas décadas ou séculos’, conscientes de que ‘trabalham numa grande tarefa que só aparece uma vez a cada 2 mil anos’. A gigantesca formação de massas produziu um tipo de mentalidade que, como Cecil Rhodes quarenta anos antes, raciocinava em termos de continentes e sentia em termos de séculos” (1989, p. 366).

acertadamente isto ao relacionar o antissemitismo propagado pelos nazistas com um modo de fabricação identitária. Sobre isso, ela diz que a propaganda conseguiu transformar o que antes era um artigo de opinião em um modo de identificação. Em suas palavras,

[a] propaganda nazista foi suficientemente engenhosa para transformar o antissemitismo em princípio de autodefinição, libertando-o assim da inconstância de uma mera opinião. Usou a persuasão da demagogia de massa apenas como fase preparatória, e nunca superestimou sua duradoura influência, fosse em discursos ou por escrito. Isso deu às massas de indivíduos atomizados, indefiníveis, instáveis e fúteis um meio de se autodefinirem e identificarem, não somente restaurando a dignidade que antes lhes advinha da sua função na sociedade, como também criando uma espécie de falsa estabilidade que fazia deles melhores candidatos à participação ativa. Através desse tipo de propaganda, o movimento podia apresentar-se como extensão artificial das reuniões de massa, e racionalizar os fúteis sentimentos de empáfia e de histórica segurança que oferecia aos indivíduos isolados de uma sociedade atomizada (ARENDDT, 1989, p. 406).

Envelopada por antecedentes já indicados anteriormente, como a descrença na política tradicional, a propaganda totalitária certamente soube aproveitar este cenário de distanciamento do mundo público ao inserir, com uma certa simplicidade, algo que se revelaria de grande modo um elemento de relevante sofisticação. Afastadas da complexa dinâmica política, as massas foram facilmente direcionadas a uma busca por explicações que cobrissem com alguma coerência a realidade de abandono em que se encontravam. Assim, tornava-se mais coerente crer em uma “dominação judaica internacional” que era antinatural por residir na inferioridade racial dos judeus, enquanto sufocava economicamente o destino dos alemães naturalmente superiores, no caso dos nazistas; e em uma ulterior libertação da pobreza e das misérias humanas, que apenas se daria em um futuro distante quando as leis da história convergissem na superação desta questão, do lado stalinista. Nas palavras de Arendt, “a propaganda comunista ameaça as pessoas com a possibilidade de perderem o trem da história, de se atrasarem irremediavelmente em relação ao tempo, de esbanjarem as suas vidas inutilmente, tal como os nazistas as ameaçavam com uma existência contrária às eternas leis da natureza e da vida e com uma irreparável e misteriosa degeneração do sangue” (1989, p. 394). Podemos perceber, portanto, que há um certo tipo de organograma pelo qual cada indivíduo massificado se guiava. Penso esta trilha já demarcada atuando, de um lado, nas pegadas da história e, de outro lado, por uma lei natural, como um guarda-corpo no qual as massas

encontrariam uma segurança contra as contingências com as quais nossa condição humana se depara invariavelmente. Nos termos de Arendt,

fugindo à realidade, as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir, uma vez que o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão de relativa coerência” (1989, p. 401).

O verniz científico, a lei histórica e a lei da natureza, que ambas as vertentes totalitárias buscavam empregar em seus movimentos, detinham por finalidade o objetivo de impingir lógicas das quais nenhuma ideia pudesse escapar. A propaganda totalitária explora estas lógicas e oferece não uma realidade paralela, pois estas caminhariam em conjunto, mas uma outra realidade na qual suplanta os furos da contingência que são insuportáveis para estes indivíduos atomizados encararem, com a coerência ficcional e profética agora oferecidas.

Estes movimentos agora podem nos levar de volta à imagem do cinturão de ferro mencionada no início deste item. Os indivíduos atomizados são pressionados por este cinturão ao ponto de não ser possível realizar a distinção de suas características singulares. “O processo de destruição do indivíduo principia pela eliminação da pessoa jurídica e prossegue na dissolução da personalidade moral, mas atinge seu intento”, como mostra a interpretação de Adriano Correia com a qual concordo, “apenas quando destrói a individualidade do homem, quando neutraliza em cada um qualquer traço distintivo. A identidade única de cada indivíduo representa o último obstáculo à transformação de homens em cadáveres vivos” (2010, p. 816). A pressão exercida recondiciona estes homens-átomos de tal modo que o movimento *entre* eles é abolido, a pluralidade humana e a sua liberdade são substituídas pelo terror total, o elemento totalitário por excelência, tendo em vista sua função inovadora. Ao contrário de regimes tirânicos que também devem romper com os espaços de liberdade individuais, garantidos pelas leis e sem os quais não há movimento humano espontâneo, o totalitarismo emprega o terror objetivando cortar pela raiz mesmo a *possibilidade* do movimento. Certamente, apesar do alto grau de inovação totalitária, quando comparado ao deserto da tirania que não consegue extinguir os “movimentos medrosos e cheios de suspeita dos seus habitantes”, a alta temperatura gerada pela pressão do cinturão de ferro também não “consegue erradicar do coração dos homens o amor à liberdade, que é simplesmente a capacidade de mover-se, a qual não pode existir sem espaço”

(ARENDDT, 1989, p. 518). Embora isto ocorra, este amor à liberdade somente pode vir à tona quando associado ao fato de que novos seres humanos nascem a cada dia. Cada nascimento representa a *possibilidade* do novo que nem mesmo o totalitarismo consegue extinguir. O terror, portanto, atua de modo constante para que as leis da natureza e da história ganhem agilidade em suas execuções. Neste sentido,

[do] ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser senão um modo aborrecido de interferir com forças superiores. O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo. No cinturão de ferro do terror, que destrói a pluralidade dos homens e faz de todos aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, encontrou-se um meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimir-lhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiriam. Na prática, isso significa que o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são “indignos de viver”, ou que a História decretou contra as “classes agonizantes”, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria natureza (ARENDDT, 1989, p. 518).

Diante destas reflexões, penso ser possível perceber a relevância vista pelo totalitarismo no processo de atomização da sociedade. Este elemento não caracterizará, como já dito, necessariamente um governo totalitário, tendo em mente que a contingência e a abertura de novas possibilidades fazem parte constante da vida humana. Por outro lado, com o exemplo aterrorizante dos totalitarismos testemunhado na história contemporânea, torna-se incontornável refletirmos sobre as condições que permitiram o seu surgimento. Aqui me detive no desinteresse e na atomização por considerar tais categoriais ainda de relevante presença em nossas sociedades. Em menor ou maior grau, ainda experimentamos a olhos nus o desinteresse pela política, pela participação e o descontentamento com formas democráticas de governo e de modos de vida.

A traumática experiência do totalitarismo, por sua vez, parece ter impresso em nossas mentes uma generalizada repulsa ao passado imagético que é evocado quando, em seus discursos, líderes autoritários hoje fazem alusão a algo que nos remeta à hipótese totalitária. Decerto, nossa desconfiança não é sem lastro. Aliás, os ares democráticos continuam apresentando condições rarefeitas em muitas partes do mundo. O desinteresse pelas coisas comuns e pela política da democracia não desapareceram, pelo contrário, parecem ganhar força mesmo *depois do totalitarismo*. Nosso desafio

contemporâneo, parece-me, é o de nos confrontarmos com as novas relações de forças políticas que dissimulam suas intenções, testam os limites do jogo democrático e, com avanços e recuos estratégicos, afrouxam a elasticidade de nossa vida pública.

2. Refugiados, e os impasses liberais na democracia

A argumentação a ser elaborada nesta seção coincide com uma chave de leitura possível na estrutura do pensamento de Arendt, que visa a ler o direito à luz da política. Enquanto que no item anterior discuti as implicações do individualismo e do atomismo na democracia, o recorte agora proposto se dá no sentido de refletir sobre a relação danosa implicada numa concepção de cidadania esvaziada de agência política. Em outros termos, quero dizer que a pensadora não concebe o direito a partir de doutrinas jurídicas *stricto sensu*, menos ainda pretende desenvolver uma teoria jurídica que o valha. Sua leitura pode ser tomada, neste sentido, por idiossincrática, pois visa à leitura das questões legais pela ótica do pensamento político e das relações dele derivadas (cf. AGUIAR, 2017; 2019). Mais do que isso, o conceito político de cidadania pode ser considerado, no pensamento da autora, um elemento de objeção rumo à crítica de uma tese liberal que, de modo geral, encarna o que pode ser chamado de cidadania jurídica, vide a sua ênfase na intitulação de direitos (cf. RAMOS, 2010). Este tipo de cidadania é engendrado pelo liberalismo procedimental, segundo Charles Taylor. De acordo com o filósofo, há uma oposição entre, basicamente, dois modelos de cidadania nos quais a dignidade do cidadão é o ponto em questão.

Em termos gerais, Taylor recorre a uma base moderna comum que define tal dignidade como a condição de um agente em ter ou não a capacidade de afetar sua própria vida (2014c, p. 216). Seguindo este percurso, de um lado há um modelo no qual a participação nos assuntos da comunidade política envolve uma separação entre governantes e governados, sendo os primeiros responsáveis por atender as reivindicações individuais dos cidadãos sobre suas garantias legais. Tão logo sintam-se frustrados em sua cidadania jurídica, os governados encaram o governo como um obstáculo a suas concepções individuais de vida boa. Neste sentido, a oposição forma-se a partir de um “nós”, indivíduos, contra “eles”, os governantes, cujo engajamento dos primeiros dá-se seguindo uma fórmula de campanhas pontuais e grupos de pressão (TAYLOR, 2014c, p. 217). Em contraste com este modelo, Taylor mostra uma visão

mais rica da dignidade dos cidadãos que consiste em fomentar uma cidadania participativa, não apenas de oposição de ocasião, mas, sobretudo, de composição no governo. Neste sentido, “[a] plena participação no autogoverno significa, ao menos parte do tempo, ter alguma participação na formação de consenso de governo, com o qual podemos nos identificar junto com outros. Governar e ser governado alternativamente significam que ao menos parte do tempo os governantes podem ser ‘nós’, não sempre ‘eles’” (TAYLOR, 2014c, p. 217). Enfim, o modelo engendrado pelo liberalismo procedimental aposta no individualismo como fator suficiente para o exercício da cidadania. Quando muito, este tipo de agência forma grupos antagônicos ao governo, que logo se dispersam. A intenção subjacente aqui não é o autogoverno conjunto com seus pares, mas apenas a (re)tomada de algo perdido. Assim, este tipo de cidadania nos fornece um modelo empobrecido de agência humana, uma vez que vê a associação entre os concidadãos apenas de maneira instrumental e o governo da comunidade política como um fardo que antagoniza com seus objetivos individuais. Passo, agora, ao exame do que pode ou não sustentar a crítica referida acima ao modelo de uma cidadania não participativa recuperando a reflexão de Hannah Arendt sobre o caso dos apátridas em *Origens do Totalitarismo*.

Por excelência, a figura que encarna os limites do direito enquanto apenas um conjunto rígido de leis e procedimentos na democracia é, na avaliação que Arendt faz em *Origens*, como dito, o apátrida. Como apontei no capítulo anterior, o crescimento descontrolado, e em alguns casos fabricados, deste conjunto de pessoas corresponde a uma fragilidade da política dos Estados-nações no período entre as Guerras Mundiais (e por suas consequências) em garantir proteção legal àqueles que perdiam seu vínculo nacional com seu país de origem, ou então que eram desnacionalizados como produto do movimento totalitário. Na verdade, mais do que uma constatação de fragilidade, houve uma constatação de uma ilusão que residia na perspectiva de que os direitos de uma pessoa estariam assegurados independentemente do reconhecimento de pertencimento a algum Estado. A condição de apatridia demonstrou que um número expressivo de pessoas havia se tornado “fora da lei”. Os *outlaws*, foras da lei, de modo geral correspondem a este grupo que não pode ser coberto por proteção legal independente de sua presente filiação territorial. De acordo com Arendt, no entreguerras a situação deste grupo designava um estado de perda de vínculo nacional. Entretanto, já no contexto das experiências totalitárias e de um novo uso para os campos de internamento, que até então eram erguidos como instalações provisórias (1989, p. 312),

vê-se nos povos sem Estado uma mudança na sua condição prática e um aprofundamento na gravidade que o próprio conceito passava a expressar. Na seguinte passagem, a este respeito, Arendt diz:

A expressão “povos sem estado” pelo menos reconhecia o fato de que essas pessoas haviam perdido a proteção do seu governo e tinham a necessidade de acordos internacionais que salvaguardassem a sua condição legal. A expressão *displaced persons* [pessoas deslocadas] foi inventada durante a guerra com a finalidade única de liquidar o problema dos apátridas de uma vez por todas, por meio do simplório expediente de ignorar a sua existência. O não-reconhecimento de que uma pessoa pudesse ser “sem Estado” levava as autoridades, quaisquer que fossem, à tentativa de repatriá-la, isto é, de deportá-la para o seu país de origem, mesmo que este se recusasse a reconhecer o repatriado em perspectiva como cidadão ou, pelo contrário, desejasse o seu retorno apenas para puni-lo (1989, p. 313).

Para meus propósitos, penso ser importante reter duas ideias expressas na citação acima. A primeira delas é a de que o sentido da condição de apátridas que estou considerando não é outro senão aquele de um grupo sobre o qual nenhuma autoridade estatal demonstrava forte interesse em sua proteção, desde quando eram cortados seus vínculos nacionais. Outra questão a ser observada, e relacionada diretamente à anterior, é a de que este desinteresse era de tão alto grau que, mesmo para fins de punição, não havia quem os reclamasse para si. Assim, chegamos à expressão “pessoas deslocadas”, que revela este vazio no qual a existência dessas pessoas encontrava-se sediada. Neste sentido, pensando em conjunto com Odílio Aguiar, nomear o grupo que incorpora estas características apenas como “fora da lei” não parece ser suficiente. Seguindo a ideia base deste intérprete do pensamento de Arendt, assinalamos que

o refugiado, o apátrida, o desnaturalizado ou as minorias nacionais foram postas fora da lei não por cometerem algum crime, por emitirem alguma opinião ou realizarem alguma ação, mas simplesmente por pertencerem a um grupo étnico diferente, não soberano, estatalmente falando. (AGUIAR, 2017, p. 88)

Ainda para Aguiar, reforçando a intensidade do quadro descrito e o déficit de uma tradução literal da expressão, “[n]essa perspectiva, o *outlaw* não é um criminoso, mas um inocente, desprotegido e expulso da lei e do direito” (2017, p. 88).

O sentido arendtiano do termo em destaque, portanto, visa a mostrar não que eles fossem foras da lei como personagens de um *western* americano, *gângsters* da máfia ou que simplesmente as leis vigentes não os alcançavam em suas demandas específicas. Eles não estavam, de fato, nem acima e nem abaixo da lei. Ora, suponho

que a figura do *outlaw*, por este caminho que traçamos, indique na experiência prática um *deslocamento* não apenas de seu território físico e de sua condição legal, mas também do modo como ela era vista pelos outros. Neste sentido, tanto “deslocados legais” como “deslocados da lei” parecem-me explicitar a amplitude da visão arendtiana sobre um grupo que constatou a abstração dos “direitos humanos” e ficou à sua margem, tornando-se irreconhecíveis em muitos aspectos de uma vida humana plena. Assim como as pessoas deslocadas [*displaced persons*] eram invisíveis a quem deveria se interessar por elas por terem feito parte de alguma nação, os deslocados da lei também não eram vistos pela dama da justiça, isto não por sua balanceada isenção, mas sim por eles presentificarem a forma de indivíduos supérfluos e passíveis de um manejo sempre atribuído a outros. A responsabilidade legal não poderia alcançar este grupo porque, de forma conjunta, sua personalidade legal e sua dignidade humana deixaram de existir.

Os deslocados da lei, todavia, podem a ela retornar, de modo contraditório, não diretamente ao exigir uma resposta para a sua condição de refúgio. Mas, de outra forma, quando convertem sua indesejável, mas tolerável mera presença em algo frente a que os demais sejam incapazes de desviar o olhar¹⁷². Nos dizeres de Arendt, pode-se perceber, portanto, mais um contrassenso que atravessava a condição deste grupo:

A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar a sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída dos direitos humanos. Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato – importante – é que a lei prevê essa exceção. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer outra pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei (1989, p. 320).

Remediar a conjuntura na qual se encontram, portanto, implica provocar a estabilidade social vigente de modo a promover uma ruptura na ordem que os excluía. O criminoso, apensar da responsabilidade do crime, neste caso não pode ser moralmente

¹⁷² Não compreende minha intenção examinar a figura do *gênio* como alguém que, pela sua virtuosidade em determinada área, ou inclusive por sua excentricidade, também desperte o interesse por se tratar exatamente de alguém que escape à prosaica vida dos que o cercam. A título de curiosidade, podemos ver o modo sarcástico pelo qual Arendt concebe este tipo dizendo que: “a verdade é que as chances de um refugiado famoso aumentam, da mesma forma que um cachorro perdido com *pedigree* sobrevive mais facilmente que um outro cachorro perdido, que é apenas um cão como os demais (1989, p. 321).

culpabilizado¹⁷³. As condições cotidianas da apatridia revelavam a absurdez na qual estavam imersos e os implicava a busca do que quer que fosse possível para aliviar sua condição. Os dispositivos de asilo, repatriação e naturalização (ARENDT, 1989, p.313-319) não encorpavam mais as necessidades dessa nova condição. À vista disso, deslocados da lei, restava-lhes uma curiosa abertura na fragilidade legal dos países em que se encontravam; cometer algum crime podia lhes reinvestir uma personalidade legal que, na figura do criminoso, não poderia passar despercebida pelo Estado. Desta forma, o ato criminoso suplanta o *crime* de simplesmente existir ao qual já estavam acusados, julgados e condenados. “O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode”, revelando o absurdo desta condição, “tornar-se *quase um cidadão completo* graças a um pequeno roubo” (ARENDT, 1989, p. 320. Grifo meu.).

O que significa, por seu turno, ser um “cidadão completo” na democracia? Buscarei uma resposta para esta questão por uma via negativa. Dizendo de outro modo, na tentativa de responder a pergunta recorrerei ao fracasso interpretado por Arendt em relação à suposta universalização abstrata dos Direitos Humanos. Todavia, não tematizarei o conceito de Direitos Humanos aprofundando-me nele, pois meu recurso será partir do seu ocaso salientado por Arendt rumo ao encontro do que a pensadora classifica como o *direito a ter direitos*, sendo um ponto de chegada que possibilitará a reflexão sobre o sentido de cidadania visualizado na obra da autora e como ele se difere da simples concordância procedimental em seguir regras legais.

Arendt mostra que o declínio do Antigo Regime ao final do século XVIII é um ponto chave na história dos direitos. A ruptura provocada pela Revolução Francesa, em 1789, e neste caso exemplificada pela *Declaração dos Direitos do Homem e do*

¹⁷³ Ver Arendt (2004) para uma distinção entre culpa e responsabilidade. Pensar esta questão à luz do caso da figura do *outlaw* pode permitir levantarmos a hipótese de que qualquer transgressão perpetrada por um indivíduo nesta condição à margem deve ser encarada como uma tentativa de reaver a possibilidade de ser julgado enquanto um ser humano digno de pertencer a uma comunidade política. Como mostra Arendt: “É verdade que o século XX criou uma categoria de homens que são verdadeiramente párias, que não pertenciam a nenhuma comunidade internacionalmente reconhecível, os refugiados e sem pátria, que na realidade não podem ser considerados politicamente responsáveis por nada. Em termos políticos, independentemente de seu grupo ou caráter individual, eles são absolutamente inocentes; e é precisamente essa inocência absoluta que os condena a uma posição alheia, por assim dizer, à humanidade como um todo. Se houvesse uma culpa coletiva, isto é, vicária, esse seria o caso de uma inocência coletiva, isto é, vicária. Na verdade, eles são os únicos totalmente não responsáveis; e apesar de pensarmos em geral na responsabilidade, especialmente na responsabilidade coletiva, como uma carga e até como um tipo de punição, acho que se pode mostrar que o preço pago pela não-responsabilidade coletiva é consideravelmente mais elevado” (2004, p. 217-218).

Cidadão, veio a coroar um movimento de transformação de uma ordem fixa da sociedade para um outro tipo que visava à emancipação humana, tornando dignos de a ela pertencer não apenas aqueles associados aos estratos mais privilegiados. A ordem contra a qual os acontecimentos revolucionários se dirigiam, contudo, embora se tratasse de uma conjuntura rígida acerca dos papéis sociais que cada ser humano deveria representar, organizava este regime dando sentido à vida das pessoas pela via da religião e pela divisão social clássica de uma sociedade de corte. Conforme Charles Taylor, trata-se de uma “virada subjetiva da cultura moderna” (2014a, p. 244). Tal virada culmina naquilo examinado por Taylor a respeito da *Política do reconhecimento*, cujo resultado é uma nova forma de compreensão dos indivíduos sobre si mesmos e acerca do lugar que ocupam em sociedade. Estas transformações cujo contexto é o *Ancien Régime* vêm sendo gradativamente exploradas ao longo desta tese¹⁷⁴. Aqui, o paralelo com a leitura de Arendt possui como formulação possível o novo senso de dignidade humana emergente ao final do século XVIII. Como mostra Taylor, há um peso moral deslocado da rigidez dos papéis sociais vigentes e determinantes para uma desigualdade no trato entre as classes, o que diz respeito, inclusive, aos direitos e deveres assumidos a depender do estrato social em que se nascia, para uma nova forma de compreensão das fontes morais que alimentam nossa identidade individual e o senso de igual dignidade. Segundo Taylor, com esta transformação “[o] que deve ser evitado a todo custo é a existência de cidadãos de primeira e de segunda classes (2014a, p. 250).

Com a erupção das transformações que orbitaram os antecedentes da revolução e, posteriormente, seu apogeu, podemos ver que “na nova sociedade secularizada e emancipada, os homens não mais estavam certos daqueles direitos sociais e humanos que, até então, independiam da ordem política, garantidos não pelo governo ou pela constituição, mas pelo sistema de valores sociais, espirituais e religiosos”. Por conseguinte, diz Arendt, “durante todo o século XIX, o consenso da opinião era de que os direitos humanos tinham de ser invocados sempre que um indivíduo precisava de proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade” (1989, p. 324). No século XX persistia, portanto, a mentalidade que se espalhou após os eventos do setecentos, e que no oitocentos designara um enfrentamento da autoridade desta nova ordem estatal. A experiência dos apátridas demonstrou o equívoco desta visão subsidiada pela influência do direito natural. A crítica de Arendt a esta tradição expressa o seguinte:

¹⁷⁴ Ver o primeiro capítulo, especialmente o item “*O reconhecimento e sua reivindicação política*”.

Se um ser humano perde o seu *status* político deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é o oposto. Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante. Este é um dos motivos pelos quais é muito mais difícil destruir a personalidade legal de um criminoso, isto é, de um homem que assumiu a responsabilidade de um ato cujas consequências agora determinarão o seu destino, que a de um homem a quem foram negadas todas as responsabilidades humanas comuns. (ARENDDT, 1989, p. 334)

Podemos perceber que houve uma substituição considerável acerca dos centros a partir dos quais emanava a organização política à época. A autoridade que outrora era de posse dos monarcas, dos nobres e do clero atravessava para as mãos da lei secular e dos homens. Vale prestarmos atenção na observação que Arendt faz deste processo evidenciando as peculiaridades desta nova fonte, os Homens, de autoridade. Segundo a pensadora, como estes novos direitos eram considerados inalienáveis, sua medida não era outra senão os próprios Homens. Neste sentido, nenhuma autoridade constituída seria necessária para evocar tais direitos. Como mostraremos, este é o ponto central sobre o qual Arendt deitará sua crítica. Antes disso, porém, vejamos o que ela diz sobre o “nascimento” deste novo Homem. Em suas palavras:

Como se afirmava que os Direitos do Homem eram inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, não se invocava nenhuma autoridade para estabelecê-los; o próprio Homem seria a sua origem e seu objetivo último. Além disso, julgava-se que nenhuma lei especial seria necessária para protegê-los, pois se supunha que todas as leis se baseavam neles. O homem surgia como o único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado o único soberano em questões de governo. A soberania do povo (diferentemente da do príncipe) não era proclamada pela graça de Deus, mas em nome do Homem, de sorte que parecia apenas natural que os direitos “inalienáveis” do Homem encontrassem sua garantia no direito do povo a um autogoverno soberano e se tornassem parte inalienável desse direito. (ARENDDT, 1989, p. 324)

A passagem acima conserva uma combinação de elementos que subsidiam a crítica arendtiana à abstração dos “inalienáveis” Direitos Humanos. Penso que emerge desta seara uma crítica contundente à relação frágil entre soberania e direitos, esfacelada diante daqueles destituídos de vínculos nacionais. Convém observarmos, igualmente, o caráter etnocêntrico emergente desta concepção de Homem: “ela se referia a um ser humano ‘abstrato’, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social. E, se uma comunidade tribal”, completa

ironicamente Arendt, “ou outro grupo ‘atrasado’ não gozava de direitos humanos, é porque obviamente não havia ainda atingido aquele estágio de civilização, o estágio da soberania popular e nacional, sendo oprimida por déspotas estrangeiros ou nativos” (1989, p. 325). Neste sentido, consolidou-se uma forte ideia de que os Direitos dos Homens independiam de seu vínculo com uma comunidade política, e além disso, forjou-se a imagem de um Homem atemporal que encarnava os valores professados pela declaração de 1789 à revelia das particularidades e da organização política de cada sociedade.

O vínculo com a comunidade política é o que, para Arendt, substantivaria os direitos humanos, pois ela, a comunidade política, atesta o pertencimento do indivíduo a um lugar que o reconheça enquanto um sujeito capaz de nela agir e de discutir os seus rumos em companhia de seus pares. Da mesma forma, os indivíduos enquanto reconhecidos da comunidade como um lugar edificante para a publicidade de sua singularidade manifesta em meio à pluralidade, sem a qual ela não poderia ser uma comunidade política em sentido forte, atestam igualmente sua importância e relevância nesta combinação que costura tais relações indissociáveis entre autonomia e autogoverno. Dito isso, os apátridas “são privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem” (ARENDR, 1989, p. 330). Como estamos percebendo, a pensadora visa a formular, em sua crítica, não uma sugestão de reforma acerca da constatação da abstração dos Direitos Humanos no caso dos apátridas. Antes disso, ela mostra que apenas quando se pode pertencer a algum lugar que leve em conta os atos e palavras de quem quer que seja é que uma reivindicação de direitos efetivos pode ocorrer. “Esta nova situação, na qual a ‘humanidade’ assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível” (ARENDR, 1989, p. 332). Não podemos perder de vista, então, que a efetivação desta ideia baseada na concepção de um *direito a ter direitos* apenas pode vir à tona quando há agência humana no mundo.

Em outras palavras, Arendt quer mostrar que nenhum direito está assegurado pela simples razão de um ser humano existir sem poder exercer sua cidadania. Ademais, por meio da liberdade política intrínseca às atividades cidadãs, todos os direitos podem ser conquistados, mantidos e/ou adquiridos: “Evidentemente, essa visão só é imaginável se formos além da perspectiva soberanista cujo horizonte é limitado

pela relação unívoca entre a lei e a obediência, o poder e o mando, o direito e a coerção” (AGUIAR, 2017, p. 88). O colapso legal identificado no paradigma dos apátridas tornou-se escandaloso, em seus diversos sentidos, pois revela que uma vez privados de participarem dos assuntos da política, e também por um equivocado consenso segundo o qual não haveria necessariamente o porquê de os cidadãos dela participarem nas sociedades modernas, sendo que seus direitos são “conquistados” ao nascer, a musculatura de uma cidadania democrática¹⁷⁵ corre o risco de atrofiar-se.

3. Poder e desobediência civil

O exemplo dos *outlaws*, como sugerido anteriormente, revelou-nos um caminho de resistência e de reinserção legal na sociedade por parte daqueles que dela estão marginalizados. Ao romperem com a lei, cometendo o menor crime que seja, a ela retornam, pois não podem ser mais ignorados pelas autoridades locais. Temos com esta imagem uma caracterização individual de contestação da ordem legal. Este caminho, como dito, pode ser interpretado como um modo de resistir a uma posição precária a que algum indivíduo, como parte de uma minoria, encontra-se sujeito. Contudo, podemos tensionar a questão em uma direção que contraste uma desobediência cujos fins últimos se revelarão promissores a interesses particulares, com um outro tipo de contestação cuja legitimidade repousa em um compromisso político que transcende metas individuais visando, assim, a uma compreensão pública e abrangente acerca do que se está de fato desobedecendo. Dizendo de outra maneira, penso que a

¹⁷⁵ De acordo com Odílio Aguiar, embora este intérprete não recorra à expressão “cidadania democrática”, Arendt se esbarra com a perda de vínculos entre as pessoas, atestando os riscos do não pertencimento a uma comunidade política quando esta é organizada na confluência harmônica entre as atividades da vida humana que caracterizam nossa vida no mundo comum. Neste enfrentamento, ressaltam-se os limites da representação política, da imposição de um ideário de direitos humanos universalizante e potencialmente homogeneizante e, enfim, da crença nas democracias liberais como bastando a si mesmas apenas pela organização da sociedade sob o endereçamento de procedimentos de justiça. Na avaliação de Aguiar sobre a posição arendtiana, compreende-se, então, que: “Nessa autora, direitos apontam para uma igualização jurídico-política e não apenas jurídico-formal, racial ou territorial. Arendt possui a convicção de que é a igualdade política, a pertença a uma comunidade organizada politicamente e a participação num mundo comum por meio do trabalho, da palavra e da ação que gerará concretamente a proteção e dará suporte real à dignidade humana. Não serão normas jurídicas ou direitos específicos formais que protegerão, de fato, as pessoas do ódio racial ou de classe, mas os vínculos concretos a que as pessoas têm acesso. Essa ideia tanto pode ajudar a fazer a crítica e apontar os limites dos direitos na tradição contratualista e nacional-soberanista quanto, também, do uso ideológico dos direitos humanos para justificar a guerra contra os não ocidentais. No interior dos atuais Estados de direito, os direitos esbarram na aporia da representação, na qual a cidadania é parcial e mitigada” (2019, p. 412).

desobediência civil possui uma amplitude dentro do pensamento arendtiano que nos permite refletir sobre como minorias excluídas da mera possibilidade de participação política podem organizar-se como grupos contestadores da ordem legal vigente.

Antes, contudo, de examinar a reflexão de Arendt sobre a desobediência civil, considero relevante compreender algumas das nuances acerca do conceito de poder em sua obra. Este conceito revela sua importância neste diálogo, pois, como espero mostrar, os contestadores civis ao agirem, no sentido político caracterizado por Arendt, encarnam-no em suas ações e o distinguem da mera violência coletiva e do simples vigor de um indivíduo. Seguindo este raciocínio, vejamos uma definição concisa oferecida pela pensadora acerca do conceito que estamos destacando. Segundo Arendt, o poder conjuga ações e palavras livres de qualquer atitude coercitiva; ademais, o poder não adquire sua amplitude caso esteja recoberto por uma névoa que encubra os propósitos daqueles que estão empenhados nesta agência, ou seja, exige-se publicidade dos interesses dos agentes; em terceiro lugar, o poder conserva em si mesmo um potencial criativo de novas realidades entre os seres humanos, distanciando-se, como já sugerido, do mero vigor e força, pois estes dizem respeito a qualidades materiais de indivíduos, enquanto o poder emerge e desaparece (e emerge novamente) com a reunião e a dispersão dos agentes (cf. 2014, p. 249-250). De modo oposto ao que ocorre no cinturão de ferro do totalitarismo, que constrange os sujeitos a uma proximidade impossibilitante de movimento, o poder entre os homens é possibilitado por uma aproximação e convivência que não lhes restringe as potencialidades da ação. Noutro sentido, enquanto no totalitarismo há o paradoxo de que quanto mais próximas estão as pessoas, pressionadas umas contra as outras pela alegoria do cinturão de ferro, menos elas podem agir e criar, a interação ideal do poder ocorre quando a materialidade da convivência entre os homens contribui para que o poder seja compartilhado, de tal modo que sua repartição engrene um ciclo virtuoso pelo qual, ao se dividir, ele se renove em suas potencialidades e evidencie a pluralidade humana (cf. ARENDT, 2014, p. 251).

Outra face do conceito de poder reside na conjunção entre sua irreversibilidade e o perdão, e também em sua imprevisibilidade e o poder de prometer. O perdão, neste cenário, atua sob a função de remediar os imprevistos dolosos que a ação, individual ou coletiva, possa causar. Ele, o perdão, é “a redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia” (ARENDT, 2014, p. 295). Associada ao perdão, a capacidade humana de fazer promessas “serve para instaurar no futuro, que é por

definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar da durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens” (ARENDDT, 2014, p. 295). A promessa, portanto, visa a confrontar a incerteza dos homens que “jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir” (ARENDDT, 2014, p. 304).

É de nosso interesse elencar estas categorias, pois, ao lado da narrativa elas, a nosso ver, conjugam uma espécie de lugar seguro para a formação da identidade dos sujeitos mesmo tendo em vista as contingências das ações humanas. Conforme Arendt, a obrigação da promessa e a desoneração dos infortúnios da ação pelo perdão, conservam e confirmam nossa identidade no mundo¹⁷⁶.

O perdão, como o estamos percebendo, está associado com a categoria da ação. Ao perdoar, estamos agindo novamente, mais do que *re-agindo*. Portanto, promovemos um novo início que visa a mitigar os percalços porventura causados pela ação anterior, tanto para o agente quanto para o paciente (ARENDDT, 2014, p. 300). Em relação à sua aproximação e relevância para nossa identidade, o perdão ocupa o lugar de desvelar, novamente, o *quem*. Esta parece ser uma visada relevante, pois, conforme Arendt diz, “no perdão, como, de um modo geral na ação e no discurso, dependemos dos outros, aos quais aparecemos em uma distinção que nós mesmos somos incapazes de perceber” (2014, p. 303); isto é, nossa identidade, ocultada na obscuridade do coração humano, revela-se novamente pelo perdão, pois estamos agindo novamente. Em outros termos, perdoar é agir novamente e, mais do que isso, agir politicamente, pois “encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento [*experience*] da pessoa em consideração à qual se pode perdoar” (ARENDDT, 2014, p. 303). Novamente, ao agir revelamos quem somos e perdoar assume, diante disso, o papel de reaver, minimamente, alguma sensação de controle da ação proscrita.

Segundo José Luiz de Oliveira, é tarefa dos homens, mediante sua condição humana, não permitirem que a teia das relações humanas se rompa. Entendemos que, nesse sentido, o perdão desempenha um papel basilar no que diz respeito à organização comunitária dos homens, pois “o sentido político do perdão objetiva preservar a união

¹⁷⁶ “Sem estarmos obrigados ao cumprimento de promessas, jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar, desamparados e sem rumo, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e seus equívocos – trevas que só podem ser dissipadas pela luz derramada no domínio público pela presença de outros, que confirmam a identidade entre aquele que promete e aquele que cumpre” (ARENDDT, 2014, p. 296).

dos agentes envolvidos no espaço público” (OLIVEIRA, 2018, p. 94). Pensando na relação entre o sentido propriamente político do perdão e do entendimento da atividade da ação enquanto algo contingente aos homens, concordamos que “diante das inevitáveis falhas humanas que acontecem no curso da aventura política, o perdão surge como alternativa de repactuação” (OLIVEIRA, 2018, p. 94). Repactuar os consentimentos políticos empenhados pelos agentes possui relação estreita com o visualizado por Arendt como objetivo ideal da desobediência civil. Voltaremos mais adiante a isto.

Podemos destacar, portanto, que o perdão desempenha um papel estabilizador nas relações humanas em razão de dois motivos centrais. O primeiro deles diz respeito à continuidade e à perpetuação das relações entre os homens, de modo que a atividade política e a condição humana possam *desfiar-se* sem a tentação dos vícios da vingança. O perdão não pode ser previsto, diferentemente da vingança que pode ser esperada e calculada. Por se tratar de uma atividade que, em termos gerais, deriva da ação, o perdão assume, também, um aspecto contingente. Ora, nas palavras de Arendt, “o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação (2014, p. 300). Parece-nos que estas palavras da pensadora reforçam a perspectiva de contingência inerente aos desdobramentos da ação humana no mundo. Atuando em duas vias, da *ação originária* e a do perdão, como um *novo agir*, os homens estão diante da trágica impotência de não poderem prever o que está porvir e, ironicamente, da certeza inquebrantável de que eles próprios, somente, podem mudar e atuar nos cursos de suas vidas particular e pública. Por consequência, o segundo motivo de estabilidade a ser destacado é o de que o perdão remedeia as contingências da ação e abre espaço para que os agentes envolvidos em certos processos que lhes escapam o controle, possam mostrar-se novamente, de uma outra perspectiva. Em síntese, nos parece que o perdão permite que, diante da impossibilidade de se prever integralmente as transgressões da ação, os homens tenham novas possibilidades de se revelarem e mostrarem seu *eu* em novas *aventuras*¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Certamente, não podemos perder de vista as ações que seriam imperdoáveis, como os crimes contra a humanidade perpetrados pelos totalitarismos. Cf. a referência de Arendt a Kant e ao “mal radical” brevemente exposta nos seguintes termos: “Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, os quais destroem radicalmente sempre que surgem” (2014, p. 301). Não podemos explorar com precisão esta categoria de crimes e ações imperdoáveis, mas me parece que o limite do perdão entendido como um elemento político reside em agir *apenas* naquilo que está associado à política como ação conjunta, espaço de liberdade e pluralidade. Noutros termos, os crimes totalitários não poderiam ser perdoados, seguindo este meu raciocínio, por se tratarem de ações que romperam com aquilo que caracteriza a própria política enquanto elemento de comunhão entre os seres humanos na

Retomando o poder de se fazer promessas, penso que podemos dele redirecionar nossa reflexão rumo, agora, a aspectos mais práticos e que melhor estarão entrelaçados com o sentido buscado na desobediência civil. Para tanto, a perspectiva a seguir relaciona o poder de prometer, a ideia de consentimento e, por fim, a chave de leitura segundo a qual os contestadores civis empenham uma atualização, por meio da desobediência, das promessas e dos pactos fundantes de uma república a fim de melhor traduzir as novas demandas de seus cidadãos sem, contudo, romper a teia de assuntos humanos que os relacionam uns com os outros.

Segundo Arendt, então, como se dá a emergência da desobediência civil?

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão mais ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas (2010, p. 68).

Nota-se que a autora, estabelecendo distinções pontuais, mostra que a desobediência civil não diz respeito à vontade individual. Pelo contrário, há a necessidade da reunião de cidadãos que se engajam seja na resistência a mudanças constitucionais flagrantemente contrárias ao interesse público ou, ao menos, na busca por uma via alternativa para que as demandas da comunidade sejam adequadamente ouvidas. De todo modo, o que se exige aqui é uma condição que tensiona a estabilidade e a mudança, bem como o governo e seu controle por parte de uma cidadania criativa em seus métodos de atuação, no caso em questão, o da desobediência.

O enfoque de Arendt, como sabido, é o cenário estadunidense e suas tensões sobre o aumento da criminalidade, da violência policial, mas também os eventos reivindicadores de direitos, como os movimentos pelos direitos civis e a oposição à guerra no Vietnã, todos estes fenômenos engrossam o caldo do cenário político que mobilizou nossa autora em sua análise, na década de 1970. Portanto, ao dizer que “a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para a preservação ou restauração necessária e desejada do *status quo* – preservação dos

mediação entre a contingência e a estabilidade da vida humana. Ou seja, tais crimes são impassíveis de punição e perdão porque eles, embora advenham de ações dos homens, rompem com toda a articulação estabilizante de nossa condição humana no mundo. Por mais tentativas que se lancem de puni-los ou perdoo-los, estas se mostrariam infrutíferas em sua completude por lidarem com algo cuja ruptura afeta de modo contundente nossa capacidade avaliativa e os parâmetros minimamente razoáveis pelos quais a vida ordinária sustenta-se.

direitos garantidos pela Primeira Emenda ou restauração do equilíbrio dos poderes do governo [...]” (ARENDT, 2010, p. 69), obviamente está circunscrito um aspecto particular de sua análise. Contudo, a amplitude destas considerações nos leva a uma frente universal, segundo a qual “em nenhum dos casos a desobediência civil pode ser comparada à desobediência criminosa” (ARENDT, 2010, p. 69), isto porque o fim último que os contestadores civis almejam é a garantia do espaço para que a liberdade pública, com todos os elementos que a constituem – liberdade de expressão, liberdade de associação, liberdade de movimento, etc. – exista efetivamente.

Embora o pertencimento a algum grupo seja uma condição explicitada por Arendt como indicativo primário de que a ação do agente não visa a interesses particulares, não é todo grupo que pode ser tomado nestes termos. A distinção mais evidente, neste sentido, diz respeito ao criminoso comum que, mesmo sendo membro de uma organização criminosa, age com fins particulares, e o desobediente civil que “age em nome e para o bem de um grupo; ele desafia a lei e as autoridades estabelecidas no terreno da dissensão básica, e não porque, como indivíduo, queira algum privilégio para si, para fugir com ele” (ARENDT, 2010, p. 69). Penso que a compreensão da autora revela uma avaliação forte naquilo que diz respeito aos princípios e fins almejados com a ação. Assim, embora Arendt seja crítica ao contestador civil, como no caso analisado por ela acerca do exemplo de Thoreau, que age por efeitos de uma moralidade de consciência, logo com um teor particular, o desobediente civil conserva em sua agência um sentido ético¹⁷⁸, pois sua ação não está esvaziada de uma compreensão avaliativa de que aquilo que por ele é empreendido possui um valor maior do que meras reivindicações de caráter exclusivista. “De qualquer modo”, diz Arendt, “o caso é que estamos tratando aqui de minorias organizadas que sejam importantes demais, não somente em número mas também em *qualidade de opinião*, para serem desprezadas sem risco. (...) Imaginar as minorias contestadoras como rebeldes ou traidoras vai contra as palavras e o espírito de uma Constituição”, a estadunidense, “cujos idealizadores eram especialmente sensíveis aos perigos de um controle desenfreado pela maioria” (2010, p. 69-70)¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Arendt não está preocupada, no contexto deste debate e ao longo de sua obra, com uma distinção entre ética e moral. Contudo, faço uso deste recurso para demarcar uma via interpretativa que pensa a avaliação da ação do contestador civil como algo forte, nos termos que explicitarei no primeiro capítulo deste trabalho, a partir daquilo que Taylor compreende acerca do *avaliador forte* e da *avaliação forte* na distinção entre tipos de ação.

¹⁷⁹ O grifo, no original, contribui para percebermos que há um elemento avaliativo, de julgamento, acerca do tipo de opinião expressada pelo grupo organizado revelando, assim, que um amontoado de pessoas não necessariamente pode ser concebido como um grupo que age de modo político nos termos definitórios da

Em paralelo com outro tipo de ação largamente examinado por Arendt, a saber, a agência revolucionária, duas outras características podem ser encontradas na estrutura conceitual dos movimentos de contestação civil. A primeira delas, inclusive já elencada acima, diz respeito à distinção entre poder e violência. As ações de contestação, para serem legítimas, não recorrem a expedientes violentos, a não-violência é uma característica *necessária* (cf. ARENDT, 2010, p.70), pois de modo oposto ao que se observa no contexto das revoluções, ao desobediente civil cabe uma atitude de confronto não diretamente com as instituições da sociedade civil, mas, antes disso, com o modo pelo qual elas estão implementando, ou projetam em um futuro próximo, leis em descompasso com a sociedade. Derivada desta primeira observação, na segunda característica distintiva entre poder e violência observa-se, na interpretação deste fenômeno por parte de Arendt, que enquanto os revolucionários podem recorrer, inclusive, a métodos violentos em um primeiro momento de suas ações rumo à fundação de uma outra realidade política, os desobedientes civis não lançam mão destes artificios, pois não pretendem romper com as instituições que dão a liga entre os cidadãos, outrossim, objetivam exercer um modo de controle sobre elas apontando seus excessos mais flagrantes e dissonantes do esperado para uma boa organização da comunidade.

Enquanto a violência provoca rupturas cujas fissuras podem ser tão profundas ao ponto de impedirem a estabilização da *novidade* revolucionária, como no episódio da Revolução Francesa sob o *terror* robespierriano, o poder gerado por aqueles contestadores civis mira uma retomada da cidadania dos agentes em um sentido de amortecer, revisar e, só então, implementar alguma mudança que porventura viesse a ocorrer à revelia do interesse do bem comum. Toda esta argumentação nos direciona para a afirmativa de Arendt segundo a qual “nenhuma civilização – o artefato humano para abrigar gerações sucessivas – teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança” (2010, p. 72).

Podemos firmar uma ligação entre a desobediência civil – ou mais especificamente, os agentes que participam deste tipo de movimento – e os sentidos distintos enunciados sobre a ideia de Povo enquanto fenômeno e conceito, vistos na primeira seção deste capítulo. Os contestadores civis, parece-me, encarnam o exemplo de um grupo mobilizado tendo em mente uma ou mais questões específicas a serem resolvidas. Neste sentido, são indivíduos reunidos em torno do alcance a um bem comum. Tendo isto em mente, este grupo se difere tanto da *ralé*, das *massas* e da *tribo* contestação civil.

quanto da *multidão*, uma vez que não são uma categoria de Povo cujas ações estão instrumentalizadas em uma via populista. Ademais, movimentos de desobediência civil ainda parecem cumprir outras duas condições anteriormente vistas. Eles ocupam o lugar vazio do poder ao se organizarem politicamente, manifestando-se, portanto, como um fenômeno que emerge atribuindo significado a suas ações. Em compasso a isto, ainda que seus objetivos não sejam atingidos e se dissolvam, eles contribuem para animar a experiência política para outros movimentos contestatórios.

Segundo Andreas Kalyvas, este tipo de movimento ainda pode ser colocado como um contraponto interessante a ser observado em relação ao que Arendt vê de promissor na formação dos conselhos. Como ainda mostrarei na última seção deste capítulo, os conselhos são vistos na obra arendtiana como estruturas cujas hierarquias se apresentam de modo horizontal. Ainda que sua estrutura final assuma uma forma piramidal, a dispersão do poder desde a base conserva até ao seu nível final a horizontalidade cara às deliberações públicas. Grosso modo, esta é, em linhas gerais, o teor louvável visto por Arendt nesta experiência política. Kalyvas, todavia, considera haver neste tipo de forma estruturas aristocráticas, hierárquicas e elitistas – o que, como veremos à frente, pode ser perfeitamente plausível como ponto de crítica à reflexão arendtiana. De todo modo, o comentador considera os movimentos de contestação civil como, em sua perspectiva, um termo médio entre o *ordinário* e o *extraordinário* da vida política. Em suas palavras:

As opiniões de Arendt sobre os movimentos de desobediência civil poderiam mediar entre a política extraordinária e a normal de várias maneiras. Em primeiro lugar, os movimentos não têm as estruturas aristocráticas, hierárquicas e elitistas que os conselhos têm. Eles estão livres dos emaranhados da representação. Da mesma forma, operam à parte dos mecanismos existentes de poder organizado. Baseiam-se na premissa de uma forma de participação mais direta e democrática, onde os cidadãos são capazes de falar e agir por si próprios. Finalmente, embora os movimentos de desobediência civil sejam sujeitos coletivos não institucionalizados, não são desorganizados ou amorfos. Evitam a hierarquia endêmica da política institucionalizada sem consistir num simples conglomerado de vontades individuais como uma multidão. Consequentemente, embora sejam caracterizados por estruturas internas mais ou menos fluidas e precárias e, portanto, sejam vulneráveis à mudança e, em última análise, à decadência, não lhes faltam completamente formas organizacionais e políticas. *São extrainstitucionais, mas não anticonstitucionais*. Baseiam-se nas práticas participativas de mobilização entre cidadãos livres e iguais que decidem agir coletiva e diretamente – para falar por si – fora dos

limites e mediações do sistema político instituído (KALYVAS, 2008, p. 288. Grifo meu)¹⁸⁰.

Podemos observar, a partir da reflexão de Kalyvas, o teor singular dos movimentos de desobediência civil. Eles interessaram à análise de Arendt, podemos assumir, muito em razão dos seus aspectos inovadores no sentido de demarcarem uma linha sobre a qual grupos políticos já cristalizados no interior da sociedade não se sintam dispostos a ultrapassar, como talvez seja o caso de partidos políticos e associações civis representantes unicamente de setores específicos. Neste sentido, o fenômeno da desobediência civil incorpora a espontaneidade e a pluralidade tão caras à teoria arendtiana. Talvez seja possível dizer, consoante com a visão de Canovan (cf. 2002, p. 415-416) a respeito da presença do Povo na Revolução Americana, que aqui *vemos* o fenômeno do povo agindo. Vale a pena sublinhar, também, o fato de que apesar de serem contestatórios, estes movimentos compreendem a razão de ser das instituições políticas de uma república. “Neste sentido, para ela [Arendt], a desobediência civil, sendo a expressão de um empenho político, não é a rejeição da obrigação política, mas a sua reafirmação” (LAFER, 1988, p. 324)¹⁸¹. À vista disso, eles se diferenciam das massas, da ralé, das multidões e de outras aglomerações, uma vez que sua intenção mais direta não é a de retornar ao espaço público ações virulentas e destrutivas do que é comum aos cidadãos. Outrossim, em suas ações, apesar de afetados mais diretamente

¹⁸⁰ [“Arendt’s views on movements of civil disobedience could mediate between extraordinary and normal politics in a variety of ways. First of all, movements do not have the aristocratic, hierarchical, and elitist structures that councils do. They are free from the entanglements of representation. Likewise, they operate apart from the existing mechanisms of organized power. They are based on the premise of a more direct, democratic form of participation, where citizens are able to speak and act for themselves. Finally, whereas movements of civil disobedience are noninstitutionalized collective subjects, they are not disorganized or amorphous. They avoid the hierarchy endemic to institutionalized politics without consisting of a simple conglomeration of individual wills like a crowd. Consequently, even though they are characterized by more or less fluid and precarious internal structures, and thus are vulnerable to change and ultimately to decay, they are not completely lacking in organizational and political forms. They are extrainstitutional but not anticonstitutional. They are based on the participatory practices of mobilization among free and equal citizens who decide to act collectively and directly – to speak for themselves – outside the confines and mediations of the instituted political system.”]

¹⁸¹ A desobediência civil, como mostra Celso Lafer, compõe uma questão de Filosofia do Direito. Não sendo meu objetivo insistir nesta temática, conservo apenas a apreciação de Lafer a respeito de sublinhar como tal questão orbita um paradigma legal – o qual, em suas observações, não escapou a Arendt. Trata-se, neste caso, da observância segundo a qual não pode residir no conteúdo de uma lei algo que diretamente a desautorize, “pois todo o ordenamento jurídico pressupõe um princípio último que o delimita como sistema – seja este princípio a soberania ou a norma fundamental –, pois sem esta delimitação não se operacionaliza a distinção entre lícito e ilícito” (LAFER, 1988, p. 324). Dito isso, o que mais nos interessa nesta constelação é a visão lançada por Arendt sobre a “permanente capacidade que têm os homens de começar algo novo. Além do mais, como ela distingue o ordenamento jurídico do sistema político, conferindo preeminência a este último, a desobediência civil surge como possibilidade de resgatar a faculdade de agir e, desta maneira, como resistência legítima à degenerescência da lei que corrói uma comunidade política, impedindo a gramática da ação e a sintaxe do poder” (LAFER, 1988, p. 324).

pelas contingências da falta de uma estrutura interna rígida que lhes dê suporte para sua atividade, o bem público não escapa de seu horizonte, demarcando tanto um respeito e uma responsabilidade com a durabilidade do mundo comum existente entre os cidadãos, quanto afirmando a dignidade revigorante do agir em concerto.

4. Democracia: uma questão de liberdade e reconhecimento

Inicialmente, eu gostaria de considerar a afirmação de Charles Taylor segundo a qual “[a] democracia é um conceito tético, necessariamente uma questão de propósitos e ideais, não meramente condições ou relações causais. É definida por padrões que nunca podem ser cumpridos” (2022, p. 19)¹⁸². A afirmação de que a democracia é marcada por padrões, propósitos e ideais que não podem ser plenamente alcançados sublinha o caráter frustrante desta forma de governo. Continuando no caminho de Taylor, o filósofo canadense elabora o que chama de “espirais descendentes de degeneração” [*downward spirals of degeneration*], para sustentar sua tese de que, embora não únicos, existem três fatores centrais que minam a democracia: a descrença dos cidadãos sobre a efetividade de sua participação, a exclusão de minorias e a incisiva política partidária visando apenas à hegemonia e ao majoritarismo.

A partir deste panorama, eu gostaria agora de realizar uma incursão considerando, principalmente, a segunda espiral mencionada por Taylor como uma parte da degeneração da democracia: a exclusão de minorias. Sobretudo, aqui, detenho-me na questão que atravessa esta tese e que relacionará os temas dos migrantes, da liberdade e do reconhecimento.

Para Taylor, estamos vivenciando, há algumas décadas, um “Grande Rebaixamento” acerca de nossa compreensão, e de sua efetividade, certamente, do quão relevante pode ser a agência cidadã. Para ele, estes movimentos se retroalimentam, por isso a imagem evocada é a de uma espiral pela qual tais “deslizamentos” percorrem, e não por uma queda direta e vertical (TAYLOR, 2022, p. 23). Não podemos ignorar, como apontado pelo filósofo, que o distanciamento entre os cidadãos e os centros de poder resulta em uma crescente abstinência do instrumento do voto, o que gera, por sua vez, um aprofundamento agudo no desinteresse pela participação política – e o ciclo

¹⁸² [“Democracy is a telic concept, necessarily a matter of purposes and ideals, not merely conditions or causal relations. It is defined by standards that can never be met.”]

recomeça. Por este caminho, o sentimento de não-pertencimento e de divisão entre uma elite que controla todos os aspectos decisórios da sociedade e uma não-elite cuja participação é impedida, ou sempre frustrada, comprime ainda mais a agência política.

Como estamos percebendo, na visão de Taylor, os concomitantes apelos dos cidadãos, quando não correspondidos pela democracia, desencadeiam uma dinâmica que contorna, inclusive, o próprio sistema partidário ao revelarem o despreparo dos partidos ditos democráticos em responder e solucionar as demandas da população. Os problemas contemporâneos que incidem sobre praticamente todas as sociedades, como aqueles relacionados a economia, empregos, educação, sexismo, migração, entre outros, não são fáceis de serem compreendidos e solucionados. O reconhecimento igual de condições figura como condição relevante, neste sentido, pois a visibilidade de minorias no espaço público é condição para que o restante da população reconheça as reivindicações destas pessoas como de fato centrais para além de sua mera sobrevivência. Como mostra Taylor, a exclusão do convívio com o outro reforça um padrão de isolamento daqueles que não querem contato com “questões desagradáveis”. Por exemplo, “[a]s classes média e alta podem saber sobre a pobreza em abstrato, mas raramente a veem pessoalmente, muito menos a experimentam. De várias outras maneiras, aqueles de nós que estão relativamente bem se isolam de aspectos desagradáveis da sociedade que são muito familiares para outros cidadãos” (TAYLOR, 2022, p. 141)¹⁸³. Esta espécie de isolamento autoimposto amplia-se de uma simples indiferença até transformar-se, como estamos vendo, em recusa a admitir um lugar na participação comum dos assuntos públicos. Dada a inabilidade do sistema partidário tradicional em oferecer alguma resposta consistente a estes anseios, a alternativa que resta às não-elites é a de buscar contornos extraordinários ao sistema representativo. Estes movimentos, em sua variedade de reivindicações, abarcam considerações legítimas como, por exemplo, aquelas vinculadas a sérias preocupações com as mudanças climáticas¹⁸⁴, mas em contrapartida também cresce o número de movimentos xenófobos, racistas e de ataques a diversas minorias incrustados, em grande parte, por uma retórica expressa em discursos populistas nos quais a “solução” para os problemas e dilemas enfrentados contemporaneamente passa pela eliminação dos “indesejáveis”,

¹⁸³ [“The middle and upper classes may know about poverty in the abstract, but seldom see it personally, let alone experience it. In a host of other ways, those of us who are relatively well off insulate ourselves from disagreeable aspects of society that are all too familiar to other citizens.”]

¹⁸⁴ Para além do exemplo por mim evocado, Taylor cita, nominalmente, movimentos como o #MeToo e o Black Lives Matter, como exemplos, respectivamente, de busca por reconhecimento público das violências sofridas pelas mulheres em razão do sexismo e pelos negros em razão do racismo.

dos “outros”, o que perpassa, em grande medida, a afirmação de uma suposta identidade cultural ameaçada por estes outros e legítima apenas ao “povo de fato” (2022, p. 26-27).

Taylor afirma que as repúblicas democráticas requerem um apelo a uma identidade comum, ou seja, elas requerem uma forte identificação entre seus membros que seja, entre outras coisas, geradora de confiança entre eles. Ainda segundo o filósofo, isto é importante, pois é a partir deste sentimento de confiança, pertencimento e reconhecimento entre os concidadãos que eles podem de modo adequado avaliar o bem comum entre as decisões a serem tomadas e que afetam os membros de uma comunidade deliberativa. Esta é apenas uma face deste senso de pertencimento mencionado. Outro ponto a ser considerado diz respeito ao modo como estas identidades podem ser distorcidas e instrumentalizadas na forma de desconfiança, medo, xenofobia, racismo e outras discriminações negativas que recorrem a um pretexto distorcido baseado em um “povo verdadeiro”, uma “etnia superior”, em uma “história única” (TAYLOR, 2022, p. 33). Esta espiral de degeneração baseia-se fortemente em um declínio fóbico ilustrado pelo questionamento segundo o qual a cultura daquele lugar estaria ameaçada por possíveis mudanças efetivadas pela chegada de migrantes, por exemplo. Neste sentido, há uma incrustada perspectiva de que devem ser levados em conta critérios de “precedência” para a proteção contra estes outros que chegam: “A ideia de precedência como base para maior direito torna-se um mecanismo de exclusão” (TAYLOR, 2022, p. 37)¹⁸⁵.

Provavelmente, ao mostrar a limitação do critério de precedência, bem como sua intrínseca face excludente, Taylor concordaria com Donatella Di Cesare em sua crítica ao modelo de soberania que identifica a identidade nacional com o direito de pertencer e compartilhar da cultura democrática, assim como da cidadania, de algum lugar a que chegue o migrante. Nas palavras de Di Cesare:

A identidade política pode e deve ser desvinculada da identidade nacional, ou seja, da atribuição do nascimento, das leis do solo e do sangue. Quem aspira à cidadania não é obrigado por isso a se fazer membro de uma comunidade nacional – que, aliás, é em grande parte fictícia – construída em torno de mitos e sacralizada. Eis por que a identidade cultural não passa de um pretexto. Ao novo cidadão imigrante não se impõe uma integração que o faça abraçar a cultura nacional do país hóspede, renunciando à forma própria de vida. Mantê-la seria, em vez disso, um enriquecimento para todos, a possibilidade de ampliar e multiplicar as perspectivas, regenerar a própria cultura no diálogo com uma outra. Além disso, a cultura não é monolítica, não está livre de discordâncias e fissuras, nem é um

¹⁸⁵ [“The idea of precedence as a basis for greater entitlement becomes an exclusionary mechanism.”]

legado rígido e inerte. O que o novo cidadão está pedindo é a partilha da *cultura política* democrática. Salvar esta última não quer dizer impor uma forma própria de vida. O Estado já não é uma comunidade étnico-nacional homogênea. Nem se pode entender a cultura como propriedade identitária (2020, p. 94).

Igualmente, como já vimos, Taylor mostra que as culturas se modificam e não há garantias de que uma cultura seja superior a outra *per se*¹⁸⁶. Além disso, como também anteriormente mostrado, as culturas podem ter momentos de elevação em sua história, como também de rebaixamento. Penso que isto não significa, certamente, uma sobreposição de culturas. Por outro lado, acredito que o intercâmbio cultural contribui para que as deficiências de uma cultura possam ser avaliadas por outras perspectivas a fim de serem mitigadas, bem como aprimoradas naquilo em que ambas podem compartilhar igualmente em seu léxico cultural, apesar de uma gramática por vezes ligeiramente distinta¹⁸⁷:

A principal forma de superar a xenofobia é através do contato e cooperação entre imigrantes e nativos, no trabalho, nas escolas, nos projetos comuns. Mas é justamente o medo, os estereótipos, por parte dos nativos, além dos gestos, e até medidas, de exclusão que eles realizam, que podem tornar cada vez mais difícil esse tipo de contato transformador. Pode haver um ponto de não retorno virtual neste caminho. (...) Esse medo do outro, intensificado em um registro moral, pode chegar a um paroxismo virtual na fantasia do pesadelo de que nossa cultura ancestral pode não sobreviver, de que seremos totalmente “substituídos” (TAYLOR, 2022, p. 36)¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Ver o capítulo III.

¹⁸⁷ Podemos remeter esta discussão ao conceito de *hermenêutica diatópica* proposta por Boaventura de Sousa Santos. Nesta perspectiva, os *topoi* são os lugares comuns acerca dos quais as culturas podem partir rumo a um diálogo mais abrangente em relação àquilo que as diferencia, mas também sobre o que as pode aproximar: “O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível, mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra. Nisto reside seu caráter diatópico” (SOUSA SANTOS, 2003, p. 444). Igualmente relevante, e de expressão próxima ao visto no pensamento de Arendt e, mais diretamente, em Taylor é a compreensão segundo a qual para, de fato, iniciarmos o diálogo com uma cultura diferente devemos realizar o exercício de buscar compreendê-la em seus próprios termos, e não por nossa ótica já um tanto permeada por conceitos preexistentes e em sua maioria caricatos sobre este outro lugar. Assim, “[a] hermenêutica diatópica requer não apenas um tipo de conhecimento diferente, mas também um diferente processo de criação de conhecimento. A hermenêutica diatópica exige uma produção de conhecimento coletiva, participativa, interativa, intersubjetiva e reticular, uma produção baseada em trocas cognitivas e afetivas que avançam por intermédio do aprofundamento da reciprocidade entre elas” (SOUSA SANTOS, 2003, p. 451). A relevância deste tipo de perspectiva ampla consiste, de início, exatamente na amplitude de olhar sobre o *outro* e em relação a como o vemos, mas se abrange ao ponto de compreendermos que além do direito, em grande parte envolto por uma manta condescendente, ele também pode ter *razão* na expressão de seus bens culturais.

¹⁸⁸ [“The main way that xenophobia can be overcome is through contact and cooperation between immigrants and natives, at work, in schools, in common projects. But it is precisely the fear, the stereotypes, on the part of natives, in addition to the gestures, and even measures, of exclusion they carry out, that can render this kind of transformative contact more and more difficult. There may be a point of virtual nonreturn on this path. (...) This fear of the other, intensified in a moral register, can reach a virtual

Neste sentido, como mostra Taylor, uma forma de enfrentamento contra a xenofobia perpassa por aquele mesmo critério de fortalecimento das relações cidadãs no interior de uma sociedade democrática, qual seja, a aproximação entre os diferentes. Creio residir neste intento um elemento que mostra o teor tético da democracia, no sentido de mirar cada vez mais em um horizonte compartilhado, mas, igualmente, destaca-se com isso sua fragilidade, contingência e necessidade de constante aperfeiçoamento. Podemos perceber o enraizamento do critério de precedência em uma perspectiva excludente de um outro que carrega consigo uma ameaça à estabilidade cultural da comunidade política. Neste sentido, “[o] ‘você não é daqui’ estigmatiza negativamente o estrangeiro, submete-o à inexistência política” (DI CESARE, 2020, p. 183), bem como lhe fecha as portas para o compartilhamento da cultura política, mencionado acima. A abertura irrestrita das fronteiras, por outro lado, contribui para o crescimento do ressentimento naqueles *nativos* cujas necessidades, segundo seu ponto de vista, tornam-se secundárias, ao passo em que os migrantes recebem um maior auxílio em relação ao que aqueles teriam por direito. Pensando por essa perspectiva, não há uma saída fácil para a questão migratória, bem como para o acolhimento dos migrantes na cultura democrática de alguma comunidade. Por um lado, há o enriquecimento cultural perpassante à sua dialogicidade, e também o enfrentamento de uma demanda humanitária. Por outro lado, há uma virulenta distorção dos mecanismos de recepção à comunidade política por aqueles interessados em aprofundar a degeneração da democracia, ao utilizar como subterfúgio o medo e a criação de inimigos imaginários culpados pelo fracasso da agenda democrática.

A carência de respostas rápidas, ou mais basicamente, do desejo não atendido dos não-elites pela entrega de *resultados* por parte dos partidos tradicionais no seio do sistema democrático, contribui com o preparo de um solo fértil para discursos populistas germinarem. Como mostra Taylor:

Os cidadãos de um estado democrático moderno aspiram não apenas ser ouvidos pelo governo, mas também serem capazes de cuidar de si mesmos e de seus dependentes; para ganhar a vida, seja em um trabalho remunerado, seja em alguma atividade remunerada por sua própria iniciativa. É quando as circunstâncias fora de seu controle tornam impossível para eles fazerem isso que eles esperam ser ajudados pelo governo. E quando os governos falham em fornecer essa ajuda, enquanto oferecem (o que é visto como) apoio pródigo

paroxysm in the nightmare fantasy that our ancestral culture may not survive, that we will be totally ‘replaced.’”]

para aqueles que são menos merecedores, ou têm menor prioridade, ou pertencem a grupos considerados “estranhos”, essa raiva poderosa por essa injustiça percebida pode ser acesa (2022, p. 39)¹⁸⁹.

A frustração descrita acima é facilmente manipulável por algum líder político que, embora também não possua soluções milagrosas para grandes problemas, pois elas de fato não existem, consegue distorcer a percepção destes cidadãos para que eles percebam a “incontestável evidência” de que os problemas pelos quais eles passam possuem origem em algum tipo de inimigo externo, ou é culpa dos “incapazes” e “fracassados” que recorrem a programas sociais do governo e não retribuem em nada para com a comunidade.

As democracias contemporâneas, diante deste contexto elucidado, sofrem em meio a um fogo cruzado entre ideologias que visam, munidas do discurso populista¹⁹⁰, criar democracias iliberais¹⁹¹. Taylor parece preferir, ao invés do termo “iliberal”, a noção de “democracia fraudulenta”/“democracia manipulada” (*rigged democracy*). Esta é uma interessante nomenclatura fornecida pelo autor para descrever um movimento cuja intenção é aprofundar a divisão social e criar cidadãos de primeira e segunda classe sob o pretexto de os últimos poderem ser legitimamente discriminados, pois não atendem ao caráter “verdadeiro” daquela nação. Concordo com Taylor que este é um

¹⁸⁹ [“Citizens in a modern democratic state aspire not only to be heard by government, but also to be able to take care of themselves and their dependents; to make a living, either in a paid job, or in some gainful activity on their own initiative. It is when circumstances beyond their control make it impossible for them to do so that they expect to be helped by government. And when governments fail to provide this help, while offering (what is seen as) lavish support to those who are less deserving, or have lower priority, or belong to groups considered as ‘outsiders,’ that powerful anger at this perceived unfairness can be kindled.”]

¹⁹⁰ Recorrendo ao contexto da eleição de 2016 nos Estados Unidos, na qual Donald Trump e Bernie Sanders (até a escolha por Hilary Clinton pelo Partido Democrata) representavam dois modos distintos de se enxergar a disputa política, podemos ver um exemplo desta manipulação em torno das demandas da população investidas em um discurso populista. Taylor considera ser possível depreender dois usos para o termo “populismo”. De modo geral, a partir do exemplo acima, Sanders caracterizaria um “populismo” no qual o povo representa as não-elites, embora não exclua outras minorias externas sob o pretexto do critério de precedência, mencionado anteriormente. Noutro sentido, o “populismo ruim” de Trump é exatamente o oposto do anterior: trata-se de um discurso, e de práticas, excludentes e exclusivistas (2022, p. 38). O argumento de Taylor faz sentido, pois, penso, ele está interessando em uma política que inclua de fato as não-elites na dinâmica da vida democrática, por isso esta divisão entre um populismo positivo (Sanders) e um populismo negativo (Trump). Entretanto, acredito que essa fronteira conceitual não seja de fato possível de ser estabelecida. Retornando agora a uma discussão propriamente teórica, do modo pelo qual compreendo a questão, vejo o termo “povo” como sendo muito volátil. Inclusive Taylor diz que “mesmo o “bom” (isto é, não exclusivo) “populismo” pode ser levado a extremos, de modo que todos os oponentes sejam excluídos do “povo”” (2022, p. 46), o que revela uma fragilidade conceitual persistente em tentar distinguir dois tipos de populismo. Isto permite, portanto, que entre correntes ideológicas da esquerda à direita, seja possível empreender uma manipulação acerca do que seria compreendido como povo no interior de um Estado a fim de mobilizar os ânimos deste grupo homogêneo contra ou a favor de determinada pauta cara aos interesses do líder populista.

¹⁹¹ Como lembrado por Taylor, este termo foi utilizado por Viktor Orbán para distinguir a “democracia” húngara da “degenerada” democracia liberal do Ocidente.

movimento crescente e que não visa apenas à legitimação da discriminação de minorias a partir de preceitos morais, religiosos e culturais, mas também almeja a permanência prolongada do grupo dominante no governo, impedindo, dificultando ou obstruindo a formação de uma oposição democrática. Por este caminho, são forjadas definições engessadas de “maioria” e “minorias” que não respeitam, na perspectiva de Taylor, momentos decisórios de uma república entendida como uma comunidade deliberativa. Neste tipo de comunidade, as decisões tomadas não são estanques, isto é, as compreensões dos cidadãos acerca de seus interesses, de suas identidades e visões de mundo são intercambiáveis. Assim, “maioria” e “minorias” podem alternar-se no poder, não representando mais do que a preferência momentânea da população por algum determinado programa, que embora escolhido por uma maioria, não exclui a minoria de ocasião das decisões e do governo comum. O autor remete, aliás, a definição de uma comunidade deliberativa ao pensamento de Hannah Arendt, descrevendo tal arranjo como “uma comunidade que tem que resolver coisas juntas, respeitando as opiniões uns dos outros, ouvindo uns aos outros, encontrando alguma solução minimamente divisora” (TAYLOR, 2022, p. 42-43)¹⁹².

Penso que um modo de introduzirmos o pensamento de Arendt na trilha desta referência feita por Taylor encontra solo apropriado na menção da autora aos conselhos como uma forma ideal, embora perdida, de organização política. Longe de reconstituir a discussão empreendida em *Sobre a revolução* a respeito dos tipos de conselhos encontrados na teoria política e de seus respectivos funcionamentos, cabe-nos reter a ideia de uma “elite” política atrelada a eles, a fim, também, de distinguirmos como o sentido posto por Arendt nesta noção é outro daquele compreendido por Taylor ao distanciar elites de não-elites. Os dois pensadores aproximam-se, todavia, ao compartilharem a recusa a admitir uma elite que domine e oprima uma minoria, ou uma não-elite. Nas palavras de Arendt:

Discordo do termo “elite” porque ele implica uma forma oligárquica de governo, a dominação da maioria sob o domínio de uma minoria. A partir daí só se pode concluir – como de fato toda nossa tradição de pensamento político concluiu – que a essência da política seria o domínio e a principal paixão política seria a paixão de dominar. A meu ver, isso está extremamente distante da verdade. O fato de que as “elites” políticas sempre tenham determinado os destinos políticos da maioria e, na maioria dos casos, tenham exercido dominação sobre ela, indica, por outro lado, a aguda exigência que se impõe à minoria

¹⁹² [“a community that has to work things out together, respecting each other’s opinions, listening to each other, finding some minimally divisive solution”.]

de se proteger contra a maioria, ou melhor, de proteger a ilha de liberdade onde vieram a morar ao abrigo do oceano da necessidade; e indica também a responsabilidade que recai automaticamente sobre aqueles que cuidam dos destinos dos demais que não se importam (2011, p. 345).

A longa passagem acima contribui para percebermos uma virada interpretativa sobre a ideia de uma elite política. Penso ser possível extrair das palavras de Arendt a ideia de que, primeiro, a autora declara-se frontalmente contra o domínio exercido por algum grupo majoritário em relação a outro minoritário. Ademais, há a perspicácia da pensadora na indicação de que nem todas as pessoas se interessarão pela vida política, traço distintivo de nossa modernidade política. Entretanto, isto não deve consistir em desamparo automático destas pessoas, restando-lhes a própria sorte. No desenvolvimento deste raciocínio, Arendt chega a mostrar que “[a] ‘elite surgida do povo’ substituiu as elites pré-modernas de berço e riqueza”, mas “em momento ou lugar algum habilitou o povo *qua* povo a ingressar na vida política e a se tornar participante nos assuntos públicos” (2011, p. 346). A transformação histórica subjacente a tal modificação não resultou, como salientado, na inclusão automática do *povo* no autogoverno.

Se antes desse cenário descrito acima a elite aristocrática do Antigo Regime definia os rumos da política à qual os súditos estavam sujeitos a cumprir, na modernidade, a “elite surgida do povo” e encarnada nos partidos políticos passaria, em hipótese, a dirigir a política dos cidadãos. O que se observou, por outro lado, foi o recrudescimento de uma estrutura burocrática na qual se formou uma outra espécie de “elite” a partir do sistema partidário, na qual “a política passou a ser uma profissão e uma carreira, e portanto a ‘elite’ tem sido escolhida de acordo com padrões e critérios que são, em si mesmos, profundamente apolíticos. Faz parte da natureza de todos os sistemas partidários que apenas em raros casos”, diz Arendt, “os talentos políticos autênticos consigam se afirmar, e é ainda mais raro que as qualificações políticas específicas sobrevivam às manobras mesquinhas da política partidária, com suas exigências de meras habilidades comerciais” (2011, p. 347).

Em oposição a este quadro, a autora elege os conselhos elementares como sendo uma forma “elitizada” na qual, de fato, o povo poderia estar representado. O espírito republicano deste tipo de organização representativa é atestado por Arendt nos seguintes termos:

Quanto aos conselhos elementares que surgiam em qualquer lugar onde os indivíduos do povo morassem ou trabalhassem juntos, pode-se dizer que foram escolhidos por eles mesmos; organizaram-se os que se importavam e tomaram a iniciativa; eram a elite política do povo que a revolução trouxe à luz do dia. Dentro dessas “repúblicas elementares”, os membros dos conselhos então escolhiam seus delegados para o conselho logo acima, e esses delegados também eram escolhidos por seus pares, sem estar sujeitos a qualquer pressão de cima ou de baixo. Tal posição era conferida a título exclusivo da confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural e sim política, não era nada que lhes fosse inato; era igualdade daqueles que haviam se comprometido e agora estavam engajados num empreendimento conjunto (2011, p. 347).

Nota-se a espontaneidade na formação desta “elite” nos conselhos. Cara à teoria política arendtiana, a espontaneidade e a iniciativa de agir, sobretudo da ação em conjunto, reside nas entranhas desta forma representativa cuja face democrática é avivada por um sistema federativo de governo. Além disso, outro fator digno de nota é explicitado pelo sentido de igualdade política entremeado entre os agentes – uma igualdade construída, longe de ser natural e muito menos herdada a partir da passagem de títulos e honrarias. “Então as alegrias da felicidade pública e as responsabilidades pelos assuntos públicos se tornarão o quinhão daqueles poucos, de todos os campos da vida, que têm gosto pela liberdade pública e que não podem ser ‘felizes’ sem ela. Politicamente,” completa Arendt, “são eles os melhores, e é tarefa do bom governo e sinal de uma república bem ordenada garantir-lhes seu devido lugar na esfera pública” (ARENDR, 2011, p. 349). Forma-se uma diferença substancial entre a ideia tradicional concernente aos partidos políticos e a inspiração dos conselhos elementares. Tal diferença entre eles mostra que a construção da igualdade política nos conselhos dá-se a partir do interesse daqueles desejosos de contribuir para a solução dos problemas comuns a eles e aos outros a seu redor. Por outro lado, a elite partidária, pensa Arendt, advém de uma reunião fabricada dentro da estrutura própria dos partidos. Os conselhos desenvolvem-se, noutra sentido, como uma forma de poder ratificada a cada grau de expansão em sua estrutura: “Uma vez eleito e enviado ao conselho logo acima, o delegado estava de novo entre seus pares, pois os delegados em todos os níveis deste sistema eram os que tinham recebido um voto especial de confiança” (ARENDR, 2011, p. 347).

Neste sentido, segundo a perspectiva acima postulada, a cada camada seria renovado o compromisso com o bem comum em um formato horizontal de governança

incumbido àqueles autoescolhidos em oposição àqueles autoexcluídos¹⁹³. À diferença das não-elites, como visto na reflexão de Taylor, a exclusão na formatação dos conselhos elementares não se daria de forma arbitrária e nem depreciativa. Seria apenas o reflexo da preferência pelo gozo privado da felicidade em detrimento da felicidade pública em agir em concerto (ARENDDT, 2011, p. 349). Outro ponto relevante nesta diferença pode ser explicitado na concretude da liberdade negativa, neste caso exemplificado pelo afastamento voluntário dos assuntos públicos, e não em uma exclusão imposta de modo vertical, ou para usar os termos de Taylor, um deslize derivado do senso de perda na eficácia de participação cidadã.

Retornemos à reflexão a partir de Taylor. As coisas começam a se complicar quando a polarização política é intensificada por líderes que, a qualquer custo, querem prolongar sua estadia (ou de seu grupo) no poder. Para que este caminho seja bem-sucedido, uma das premissas a serem evocadas é a de aprofundamento das diferenças entre as não-elites e as elites. Assim, fabrica-se uma desigualdade política aguda

¹⁹³ Com efeito, a autoexclusão dos assuntos políticos encara uma barreira factual relevante. Embora o sentido expressado a partir desta autoescolha esteja direcionado a algo ideal, não podemos ignorar a realidade concreta sob a qual a maior parte da população se encontra na modernidade em face do exercício de sua liberdade política, ou dizendo de outra forma, em face da impossibilidade de exercê-la. Neste sentido, aponto para o fato contemporâneo da relação entre o mundo do trabalho e o mundo político. Esta relação não é harmoniosa. A maior parte das pessoas está imersa em jornadas de trabalho extenuantes. Assim, o tempo destinado ao cuidado com o bem comum, com as decisões políticas da comunidade, acaba por ser deslocado a um segundo plano, tornando a exclusão destas pessoas do jogo político não uma escolha deliberada, mas antes uma questão imposta pela necessidade. Este é um ponto sobre o qual a teoria arendtiana enfrenta contradições e tensões importantes sobre a relação entre liberdade e libertação. Sobre isso, eu gostaria apenas de apontar para o sentido idealizado da perspectiva de Arendt. Penso não ser um prejuízo de sua teoria perspectivar a liberdade, que aqui neste contexto se remete ao instituto dos Conselhos, como uma forma de enriquecer os modos teóricos pelos quais a filosofia política pode refletir sobre o mundo. Contudo, como dito, o choque com a realidade concreta encontra um obstáculo não intransponível, mas que requer alguma criatividade política. Nesta direção, uma aposta a ser feita é aquela aventada a partir do pensamento de Michael J. Sandel. Anteriormente, mostrei como a reflexão deste filósofo sugere uma aproximação dos cidadãos com o mundo público ao tecer estratégias para uma maior frequência de encontros pela Cidade. Em um primeiro momento, embora possa soar igualmente idealizado como a perspectiva arendtiana ou até mesmo implicar certa ingenuidade, apostar nesta via multiplicadora de encontros entre sujeitos distintos na praça dos assuntos públicos pode encontrar um bom termo. Ainda que o trabalho concentre uma quantidade de tempo mais do que suficiente para a manutenção da vida, apostar no encontro das pessoas que circulam pela Cidade parece apontar para uma forma de burlar esta condição. Ora, a partir do momento em que a reunião de pessoas pelas praças, ruas, comércios, transporte público, em espaços de convivência dentro do próprio ambiente de trabalho etc., ganhe maior fluxo, conseqüentemente mais conversas sobre os problemas da vida em comum emergirão destes encontros. Em resumo, parece-me razoável considerar a perspectiva de Sandel como uma forma de resistência à formulação contemporânea do trabalho que, além de se esgotar em si mesmo, também esgota os trabalhadores, minando sua disposição para o interesse com a política. Contudo, o político se dá de formas diversas e plurais, não se limitando apenas a assumir a face institucionalizada de eleições periódicas, por exemplo. Mais do que isso, e acredito aqui haver uma convergência entre Arendt, Sandel e também Taylor, a política pensada como atenção ao bem comum perpassa diferentes momentos da vida cidadã. Assim, a eficácia da ação cidadã, bem como o reconhecimento dos cidadãos como agentes políticos, deve transcender a formalização das instituições e incorporar uma esfera pública capaz de transformar a realidade destes sujeitos.

conferindo maior força ao primeiro deslizamento mencionado por Taylor, isto é, a sensação de perda de eficácia cidadã. Este é apenas um dos pontos a serem desenvolvidos, na visão de Taylor, e creio ser este o elemento central para que o vão entre minorias e maiorias seja amplificado. Ele diz respeito à manipulação do eleitorado para “criar a sensação de que a oposição é de alguma forma ilegítima, que incluir alguns elementos dela em uma nova constelação vencedora é de alguma forma traição à identidade nacional” (2022, p. 43)¹⁹⁴. Nota-se que este tipo de discurso baseado em uma identidade política verdadeira é um dos veios rumo à tentativa de hegemonia, o que desfigura o sentido de democracia como conceito tético. Ademais, “[e]la divide e envenena a esfera pública. Isso torna a sociedade muito menos capaz de lidar com os grandes desafios comuns que afetam igualmente os dois lados da divisão, desafios como o aquecimento global e os efeitos negativos da globalização e da automação” (TAYLOR, 2022, p. 46)¹⁹⁵.

De acordo com Taylor, reforçando sua tese deste regime como conceito tético, ele diz: “A democracia não é o que uma maioria neste momento quer ou passa a querer. É um projeto de maior empoderamento e inclusão, liberdade, igualdade e solidariedade para o futuro” (2022, p. 47). Concordo com sua perspectiva segundo a qual a democracia não pode estar assujeitada a vontades individuais, mesmo na formatação de grupos organizados para pressões em matérias particulares, que podem mudar a todo momento, mas sim ela deve consistir em algo robusto como um projeto maior de inclusão, liberdade, igualdade e solidariedade que perdure no tempo. Contudo, faço uma ressalva em relação ao direcionamento destes propósitos para o futuro. Acredito que o intento de Taylor é apenas reforçar o caráter tético de sua tese, o direcionamento a um horizonte no qual estes bens acima citados estejam elevados como prioridades. Meu ponto consiste, visando a explicitar uma distinção pertinente, em dizer que a democracia, mesmo quando compreendida como conceito tético, não pode correr o risco de orientar-se cegamente para algum futuro no qual ela seria plenamente atingida desde que cumpridos determinados requisitos. Este contraponto é importante de ser realizado, pois de um lado oposto ao regime democrático, nos esbarramos com os sistemas totalitaristas, sobretudo, aqui tendo em mente o nazismo e stalinismo como examinados por Arendt. Com isso, quero dizer que estes dois exemplos desta forma de governo

¹⁹⁴ [“It has to create the sense that the opposition is somehow illegitimate, that including some elements of them in a new winning constellation is somehow a betrayal of the national identity.”]

¹⁹⁵ [“It divides and poisons the public sphere. It renders society much less capable of dealing with the big common challenges that affect both sides of the division equally, challenges such as global warming and the negative effects of globalization and automation.”]

surgida no século XX orientavam-se, também, para um futuro no qual a lei da história, no caso do stalinismo, chegaria a seu ponto de destino, e a lei da natureza, em sua vertente nazista, seria de fato cumprida. Neste sentido, embora a democracia seja um conceito télico, seus bens devem ser almejados (e mesmo que minimamente realizados) no presente, e não em uma realidade utópica.

Ainda de acordo com Taylor, estes movimentos de democracias fraudadas “não parecem aspirar a retornar ao modelo, digamos, da Itália fascista ou da Alemanha nazista. Eles estão satisfeitos com algo menos, desde que uma verdadeira reviravolta governamental seja descartada” (2022, p. 41)¹⁹⁶. Neste sentido, penso que o conceito de “despotismo democrático” – ou seja, um despotismo *suave* em relação ao comumente conhecido pela tradição política, pois este não agiria diretamente *nos* cidadãos, mas, ao invés disso, lançaria os artifícios necessários para o estabelecimento de uma coerção sem força bruta explícita, logo difícil de ser reconhecida, embora igualmente nociva para uma sociedade democrática –, cunhado por Alexis de Tocqueville, pode auxiliar na ilustração desta transformação explicitada na formulação de Taylor no conjunto das três principais ondas de degeneração da democracia.

Tocqueville conjectura se seria possível, mesmo diante das avaliações de caráter contraditório entre democracia e tirania, o surgimento de um *novo* tipo de despotismo. Em linhas gerais, a resposta oferecida é de caráter afirmativo. Para ilustrar o recorte sobre o qual me apoio, eis um trecho de *A Democracia na América* apropriado para nosso ponto de partida:

Quero imaginar sob que novos traços o despotismo poderia produzir-se o mundo: vejo uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais que giram sem repouso em torno de si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com que enchem a sua alma. Cada um deles, retirado à parte, é como que alheio ao destino de todos os outros: seus filhos e seus amigos particulares formam para ele toda a espécie humana; quanto ao resto de seus concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê, toca-os mas não os sente – cada um só existe em si mesmo e para si mesmo e, se ainda lhe resta uma família, podemos dizer pelo menos que pátria ele não tem (TOCQUEVILLE, 2004, p. 389).

Dada as condições acima, desenvolve-se, segundo as observações tocquevilleanas, um poder tutelar que age de modo a condicionar seus tutorados a viverem de modo

¹⁹⁶ [“But the present wave of rigged democracies do not seem to aspire to return to the model of, say, Fascist Italy or Nazi Germany. They are satisfied with something less, provided a real governmental overturn is ruled out.”]

politicamente apático, e também se aproveita do estreitamento dos laços sociais restritos ao convívio apenas de seus iguais. Este poder tutelar, por atuar de modo mais brando do que os despotismos de outrora, “não quebra as vontades, mas amolece-as, submete-as e dirige-as; raramente força a agir, mas opõe-se sem cessar a que se aja, não destrói, impede que se nasça; não tiraniza, incomoda, oprime, desvigor, extingue, abestalha e reduz enfim cada nação a não ser mais que um rebanho de animais tímidos e industriais, de que o governo é o pastor” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 390).

De acordo com Tocqueville, no âmbito do despotismo democrático concorrem entre os cidadãos o desejo pela liberdade e a vontade de serem conduzidos pelo governo. Neste sentido, o governo tutelar não carece de imprimir nenhuma força explicitamente coercitiva, pois basta-lhe fornecer a “possibilidade” de escolha eleitoral. Isto significa, em outras palavras, que os cidadãos “se consolam por estar tutelados pensando terem eles próprios escolhido seus tutores. Cada indivíduo suporta que o prendam, porque vê que não é um homem nem uma classe, mas o próprio povo que segura a porta da cadeia” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 391). Tocqueville assente que esta forma é mais preferível, pois ainda há o elemento de escolha pelo voto. Todavia, a centralização do poder de decisão neste tipo de governo, assim como a gradativa anemia nas forças e nas liberdades individuais dos cidadãos pode se tornar irreversível. Nas palavras de Tocqueville, “esse uso tão importante, mas tão curto e tão raro, de seu livre-arbítrio, não impedirá que percam pouco a pouco a faculdade de pensar, de sentir e de agir por si mesmos e que caiam assim gradualmente abaixo do nível da humanidade”. A democracia, nesta perspectiva, deteriora-se paulatinamente a um ponto de não retorno pois, “[d]e fato, é difícil conceber como homens que renunciam inteiramente ao hábito de se dirigir a si mesmos poderiam ter êxito em escolher bem os que devem conduzi-los; e não dá para acreditar que um governo liberal, enérgico e sábio possa sair um dia dos sufrágios de um povo de servidores” (2004, p. 392).

Apesar do diagnóstico sombrio decantado da reflexão tocquevilleana, encontramos igualmente uma porção sugestiva para o enfrentamento deste cenário. A propósito, visualizo uma similaridade com a perspectiva arendtiana examinada no início deste capítulo, segundo a qual reside na liberdade individual um ponto de resistência à fixação de governos totalitaristas. Igualmente, parece-me que em Tocqueville a liberdade individual e os direitos particulares podem fazer oposição à *suavidade* com a qual o despotismo circunda os cidadãos. Nas palavras do autor:

é sobretudo nos tempos democráticos em que estamos que os verdadeiros amigos da liberdade e da grandeza humana devem o tempo todo manter-se de pé e prontos para impedir que o poder social sacrifique levemente os direitos particulares de alguns indivíduos à execução geral de seus projetos. Não há, nesses tempos, cidadão tão obscuro que não seja perigosíssimo deixar que opine, nem direitos individuais tão pouco importantes que se possam entregar livremente ao arbítrio. A razão disso é simples: quando se viola um direito particular de um indivíduo num tempo em que o espírito humano está impregnado da importância e da santidade dos seus direitos dessa espécie, só se prejudica aquele que se despoja; mas violar tal direito, em nossos dias, é corromper profundamente os costumes nacionais e pôr em risco a sociedade inteira, porque a própria idéia desses tipos de direitos tende sem cessar a se alterar e a se perder entre nós (TOCQUEVILLE, 2004, p. 400).

Seguindo a avaliação de Tocqueville, podemos constatar o inigualável apreço da modernidade aos bens da liberdade individual e dos direitos particulares. Vivemos em um período no qual, feridos estes dois institutos de nossas democracias, a sociedade tende a degenerar-se. Noutra sentida, esta liberdade e estes direitos podem ser compreendidos de modo equivocado, podendo ser distorcidos contribuindo, inclusive, para um tipo empobrecido de cidadania no qual a participação dos agentes restringe-se à exclusividade de pautas particulares. A compreensão da democracia como questão de liberdade e de reconhecimento, então, revela uma contradição de nossos tempos: ao iniciar esta seção, mostrei como certos grupos contemporaneamente movimentam-se para realizar oposição ao que consideram ser as razões de suas frustrações contra os limites daquilo oferecido pela democracia. Assim, as minorias políticas de modo geral, e para os propósitos desta tese os migrantes, são costumeiramente tomados como adversários de populações locais que julgam terem suas liberdades e direitos violados quando seus governos decidem socorrer os *outros* e não eles, os “merecedores”.

O mérito, e a sua compreensão como um ideal – a meritocracia –, embora não seja um objeto central de nossa discussão, permite-nos refletir sobre um elemento presente em nossas democracias que reúne, de forma distorcida e potencialmente corrosiva para o tecido democrático, a liberdade e o reconhecimento. O mérito divide nossas sociedades entre aqueles merecedores, os quais o esforço individual e a autonomia supostamente os levará à conquista do seu “lugar de direito”, daqueles incapazes de alcançar o sucesso. A meritocracia, aliás, está entremeada em discursos individuais com forte pronunciamento moral, tecnocrático e igualitário. Em um primeiro momento olhamos para estes ideais de forma a endossá-los, pois louvamos a liberdade de escolha e a autonomia daqueles que conquistaram alguma posição de destaque

socialmente bem avaliada, logo creditamos a eles reconhecimento e estima social. Cremos ser positivo e desejável que aqueles possuidores das credenciais técnicas mais elevadas sejam não apenas merecedores de suas posses, mas, justamente por essa razão, estejam habilitados a apontarem as soluções necessárias ao enfrentamento de nossos problemas da vida em comunidade e também de escala global. Além disso, perpassa a retórica de líderes políticos, dos mais variados espectros ideológicos, a visão de que, em condições iguais, a competição entre os cidadãos pode dar-se de forma justa. Entretanto, podemos lançar mão de outras perspectivas, neste sentido contestatórias, dos desvios e exageros nocivos que este ideal nos revela.

Para Michael J. Sandel, podem ser elencadas diversas fontes morais cujos pressupostos históricos e teóricos elencados contribuem para a caracterização do ideal meritocrático como um marcador de justiça em nossas sociedades. Naquilo em que cabe a influência de certas práticas religiosas, o filósofo emprega largamente o uso do esquema weberiano que relaciona a ética protestante do trabalho e o capitalismo. Cabe reter, desta perspectiva de Sandel, o deslocamento da influência de uma moralidade transcendente para a vida cotidiana, como recorte exemplificador de uma via moral do mérito, a perspectiva segundo a qual há uma justificativa moral ancorada em um “providencialismo sem Deus”, visando emular um novo sentido para o mérito enquanto algo expressivo de uma predestinação de certos indivíduos¹⁹⁷. O sucesso e o fracasso seriam as representações do merecimento de alguém. Igualmente, uma marca reivindicada na contemporaneidade como um ideal muitas das vezes visto *pari passu* com as políticas de igualdade, a saber, a mobilidade dos sujeitos entre classes sociais, revela-nos outra face da meritocracia.

Neste sentido, embora sejam uma conquista histórica, a autonomia e o senso de liberdade adquiridos como ruptura de um sistema rígido no qual o destino das pessoas dependia grandemente da classe social em que nasciam, a autorrealização dos indivíduos levantada ao extremo, inclusive com a instrumentalização de relações pessoais, tornou-se nociva (como visto no capítulo I, este também é, para Charles Taylor, um dos mal-estares da modernidade) para a vida comum entre os cidadãos.

¹⁹⁷ Como argumenta Sandel, “[a] ordem meritocrática hoje moraliza o sucesso de maneira a repetir uma fé providencial de outrora: apesar de pessoas bem-sucedidas não deverem o poder e a riqueza à intervenção divina – elas ascendem graças ao próprio esforço e ao trabalho árduo –, o sucesso delas reflete sua virtude superior. Pessoas ricas são ricas porque merecem mais do que as pobres. Esse aspecto triunfalista da meritocracia é uma espécie de providencialismo sem Deus, pelo menos sem um Deus que intervém nos assuntos dos seres humanos. Quem é bem-sucedido consegue isso por conta própria, mas seu sucesso atesta sua virtude. Esse modo de pensar aumenta os riscos morais da competição econômica. Santifica os vencedores e infama os perdedores” (2023, p. 61).

Na argumentação de Sandel, a maneira paradigmática, evocada nas últimas décadas, como meio de mobilidade e ascensão, bem como um modo de se enfrentar as rápidas mudanças econômicas, do mundo do trabalho, mas também da cultura decorrente da globalização avançada, seria por exemplo a conquista de um diploma universitário. Certamente, como mostra o filósofo, incentivar e promover o acesso à universidade é algo louvável. Entretanto, como enfrentamento da desigualdade e dos efeitos da globalização sobre os trabalhadores em posições menos favoráveis, houve um resultado um tanto diverso do esperado, inclusive com danos à estima social daqueles que não conseguiram atender a este chamado (SANDEL, 2023, p. 131). “A constante exigência para que trabalhadores e trabalhadoras melhorem sua condição por meio de um diploma universitário, ainda que bem-intencionada,” Sandel diz, “no fim das contas valoriza o credencialismo e enfraquece o reconhecimento e a estima social para as pessoas que não têm as credenciais que o sistema recompensa” (2023, p.132). Ou seja, embora a retórica subjacente ao incentivo pelo aperfeiçoamento educacional conserve um sentido rumo a um bem comum a ser distribuído, a formação continuada, por outro lado, ela constrange aqueles que ainda assim não conseguem realizar o acesso (ou não o desejam) a esta formação, além de implicitamente diminuir o valor, num primeiro aspecto mercadológico, mas, sobretudo de reconhecimento de trabalhos que não requerem diploma universitário.

Enquanto isso, aqueles incapazes de ascenderem ao sucesso profissional não o conseguiram, ecoa deste ideal, por serem preguiçosos, por não se esforçarem como deveriam, por serem incapazes e, logo, não merecedores. Neste sentido, “[a] arrogância meritocrática reflete a tendência de vencedores a respirar fundo o sucesso, a esquecer a sorte e a sina que os ajudaram ao longo do caminho. É convicção presunçosa”, diz Sandel, “de pessoas que chegam ao topo que elas merecem esse destino e que aqueles embaixo merecem o deles também. Esse comportamento é o companheiro moral da política tecnocrata” (2023, p. 38). A política entendida como algo tecnocrático resulta, igualmente, no afastamento da maior parte da população dos centros de decisões, conseqüentemente no senso de perda da eficácia cidadã, ao formatar uma espécie de casta superior intelectualmente mais bem preparada, com as credenciais meritórias adequadas e tecnicamente mais capazes de decidir os rumos do destino de toda a comunidade política. “Um dos defeitos da abordagem tecnocrática à política é que ela coloca a tomada de decisões nas mãos das elites e, portanto, tira o poder dos cidadãos comuns” (SANDEL, 2023, p. 153). Neste sentido, Taylor e Craig Calhoun refletem

sobre os perigos da meritocracia para as democracias seguindo uma linha próxima ao examinado por Sandel. De acordo com eles,

[a] meritocracia é uma ideologia profundamente antidemocrática. Em vez do reconhecimento democrático do valor igual de todos os cidadãos, a meritocracia sugere que alguns são mais dignos do que outros. É egoísta para as elites, que pensam que as suas posições e riqueza acumulada refletem simplesmente os seus méritos. É enfraquecedora para os outros. Disfarça as diferenças de pontos de partida e de apoio no caminho que ajudam a explicar histórias de sucesso. A avaliação aparentemente neutra do mérito individual não apenas obscurece preconceitos e investimentos diferenciais; também obscurece a decisão política por detrás das hierarquias – a criação de escassez artificial. Desencoraja a solidariedade com os menos favorecidos, sugerindo que eles merecem o seu destino. Talvez de forma mais perniciosa, sugere a todos os outros que a sua própria posição inferior deve ser culpa deles (2022, p. 157)¹⁹⁸.

O sentido desta moralidade é altamente corrosivo para nossas democracias, pois ao dividir a sociedade entre ganhadores e perdedores, não apenas rotula grupos arbitrariamente em antagonismos infrutíferos, o que já seria grave, mas busca justificar tais acomodações formando uma hierarquia social amplamente baseada na desigualdade e cuja dilatação entre as posições ocupadas pelos cidadãos dificulta a formação de laços fraternos substanciais a uma república democrática. Ademais, fere a dignidade de seus membros ao ponto de eles não enxergarem motivações fortes para comprometerem-se uns com os outros no autogoverno da comunidade, uma vez que dela recebem, por um lado, apenas os olhares de humilhação e julgamento por conta de seu “fracasso”. Enquanto isso, noutro sentido, existem aqueles que tomam a si mesmos como elementos destacados do convívio com os outros por considerarem seu próprio valor individual como superior ao de seus concidadãos.

Mas por que o ideal meritocrático é tão atraente? De acordo com Sandel, o mérito é sedutor em nossa sociedade porque “afirma certa ideia de liberdade. Ou seja, a ideia de que nosso destino está em nossas mãos, que nosso sucesso não depende de forças além de nosso controle, que depende exclusivamente de nós. Não somos vítimas da circunstância, mas mestres de nossa sorte, livres para ascender até onde nossos

¹⁹⁸ [“Meritocracy is a profoundly antidemocratic ideology. In place of democratic recognition of the equal worth of all citizens, meritocracy suggests that some are more worthy than others. It is self-serving for the elites, who think their positions and accumulated wealth simply reflect their merits. It is disempowering for others. It disguises the differences of starting points and support on the way that help account for success stories. Seemingly neutral assessment of individual merit not only obscures biases and differential investments; it also obscures the policy decision behind the hierarchies — the creation of artificial scarcity. It discourages solidarity with those less well off, implying that they deserve their fate. Perhaps most perniciously, it suggests to everyone else that their own lower position must be their fault.”]

esforços, talentos e sonhos nos levarem” (2023, p. 52). Igualmente, Taylor e Calhoun mostram a relevância da associação entre autenticidade e meritocracia, cuja combinação fora marcante em outro momento histórico, como na transformação de uma sociedade aristocrática para a democrática. Neste sentido, “[a]utenticidade e meritocracia são sedutoras porque cada uma delas foi importante em lutas anteriores que realmente promoveram a igualdade. A ideia de autenticidade moldou uma nova compreensão que via capacidades de cidadania em cada indivíduo”. “A ideia de meritocracia”, dizem eles, “ajudou a desafiar sistemas de privilégios herdados, como a aristocracia. Mas nas últimas décadas, cada um tem sido levado ao extremo. Cada um deles também foi distorcido por uma visão exagerada da autonomia e autossuficiência dos indivíduos” (2022, p. 130)¹⁹⁹. Embora este senso de liberdade, autonomia e responsabilidade individual atraia fortemente nossas ações, por outro lado coloca sobre nossos ombros um enorme peso moral. Assim, “[r]esponsabilizar as pessoas pelas coisas que elas fazem é bom, até certo ponto. Respeita a capacidade delas de pensar e agir por elas mesmas, como agentes morais e cidadãos. Mas uma coisa é responsabilizá-las por agirem de acordo com a moral; outra coisa”, adverte Sandel, “é pressupor que somos, cada um de nós, totalmente responsáveis por nossa sina” (2023, p. 53), ignorando as contingências no decorrer de uma vida humana.

A discussão em torno da meritocracia, podemos notar, trata-se, afinal, de uma visão sobre o que seria uma sociedade justa. A linha geral a ser seguida, como estamos percebendo, é a de que as posições sociais dos indivíduos neste tipo de visão são justificadas a partir de seu mérito, ou seja, o valor das pessoas e de suas conquistas condiz com o quanto de empenho autônomo fora empregado para sua realização. Na reflexão de Sandel encontramos um ponto de tensão relevante acerca deste ideal de justiça e seu contraste com a busca por uma sociedade mais igualitária. De acordo com seu pensamento, o ideal meritocrático como baliza de justiça contribui para neutralizar discussões importantes que questionem o aprofundamento das desigualdades sociais. Ao tomar como paralelo uma sociedade aristocrática e uma meritocrática, podemos visualizar a diferença causada pelo sentido de mobilidade de condições em nossas sociedades. Não se trata, certamente, de uma defesa de retorno à aristocracia. Contudo, naquela sociedade, por conta das definições rígidas dos papéis sociais, aqueles que

¹⁹⁹ [“Authenticity and meritocracy are seductive because each was important in previous struggles that actually advanced equality. The idea of authenticity shaped a new understanding that saw capacities for citizenship in every individual. The idea of meritocracy helped challenge systems of inherited privilege, such as aristocracy. But in recent decades, each has been taken to extremes. Each has also been distorted by an exaggerated view of the autonomy and self-sufficiency of individuals.”]

nasciam em posições desfavoráveis compreendiam o lugar por eles ocupados como sendo a expressão do acaso de seu nascimento, ou mesmo como o ordenamento natural ou transcendente das coisas. Igualmente, seus senhores eram tidos como privilegiados não pelo esforço ou pelo trabalho duro por eles empenhado, mas apenas pelo mesmo fator mencionado anteriormente – nos dois casos, tratava-se de algo não relacional ao mérito e ao esforço individual. Entretanto, a partir das mudanças culturais que culminaram com o fim da aristocracia, nossa sociedade contemporaneamente passou a valorizar a capacidade dos indivíduos de ascenderem os degraus das classes sociais, ou seja, sua habilidade de mobilidade social – mesmo que isso implique na imposição de um peso moral sobre aqueles que não obtêm sucesso nesta tarefa (SANDEL, 2023, p. 173). Neste sentido, o discurso meritocrático não apenas reforça as desigualdades, mas as amplia. “O que importa para uma meritocracia”, portanto, “é que todo mundo tenha uma oportunidade igual para subir as escadas do sucesso; não há nada a dizer sobre qual deveria ser a distância entre os degraus da escada. O ideal meritocrático não é remédio para a desigualdade; ele é justificativa para desigualdade” (SANDEL, 2023, p. 180-181).

O vão entre ganhadores e perdedores da sociedade meritocrática, como visto, torna-se algo justificável. Pululam discursos cujo sentido moral ataca a dignidade dos cidadãos, rebaixando aqueles indignos e louvando os vencedores. Uma maneira emblemática destacada por Sandel a este respeito, como exemplo, se concentra na arrogância vista pelo filósofo em candidatos a instituições de ensino superior que compõe a Ivy League²⁰⁰, cuja obsessão com a entrada em universidades de prestígio os leva a competições exaustivas, à corrupção em processos seletivos e ao abuso psicológico no seio de uma parentalidade invasiva²⁰¹. Neste sentido, mesmo que candidatos a estas instituições muitas das vezes acabem as acessando por portas laterais ou mesmo por portas dos fundos, a imagem de sucesso emanada lança sobre eles a figura de gênios, bem-sucedidos, pessoas meritórias. Um forte contraste aventado por Sandel a respeito desta supervalorização do mérito acadêmico, mesmo quando ele pode ser suscetível a fraudes ou depender apenas de eventual sorte, diz respeito à deterioração de trabalhos considerados de menor importância. Assim,

[a] era meritocrática infligiu também uma ferida mais insidiosa em trabalhadores: a deterioração da dignidade do trabalho. Ao

²⁰⁰ Liga acadêmica que reúne as universidades de maior prestígio nos Estados Unidos da América.

²⁰¹ Remeto ao discutido por Sandel na *Introdução* (2023, p. 13ss) e no capítulo *A máquina de triagem* (2023, p. 223ss).

valorizarem o “crânio” que se deve ser para obter uma pontuação boa em exames para ingressar na universidade, a máquina de triagem menospreza pessoas sem credenciais meritocráticas. Diz que o trabalho feito por elas, menos valorizado no mercado do que o de profissionais bem remunerados, é contribuição menor para o bem comum e, portanto, menos digno de reconhecimento social e estima. Além disso, legitima as recompensas generosas que o mercado concede aos vencedores e os pagamentos parcos que oferece a trabalhadores sem diploma universitário (SANDEL, 2023, p. 284).

Para Sandel, as discussões ao redor da temática populista, sintoma do descontentamento com a democracia e de sua degeneração em formas autocráticas de governo, equivocam-se ao mirar em alvos únicos. Em sua perspectiva, aqueles deixados para trás pelas transformações globais no mercado de trabalho e na cultura, ressentiram-se ao verem que podiam contribuir pouco ou nada com o bem comum de sua comunidade, e não foram simplesmente atraídos pela retórica anti-imigratória, antiglobalização, etc.: “Trabalho é tanto econômico quanto cultural. É um modo de ganhar a vida e também é fonte de reconhecimento e estima social”. Seguindo este raciocínio, “[p]essoas deixadas para trás pela globalização não apenas lutaram enquanto outras pessoas prosperaram; elas também sentiam que o trabalho que faziam já não era fonte de estima social. Aos olhos da sociedade, e provavelmente aos próprios, o trabalho deles já não significava contribuição valiosa para o bem comum” (SANDEL, 2023, p. 285).

A argumentação de Sandel está direcionada para a compreensão do trabalho como uma categoria geradora de reconhecimento e de contribuição para com o bem comum. Tal perspectiva está em oposição a uma forte tendência da era meritocrática em conceber o trabalho apenas como algo de valor instrumental e, portanto, ignora sua face de reconhecimento público e de envolvimento com o bem da comunidade, ao passo em que valoriza individualmente os bem-sucedidos profissionalmente como sendo merecedores desse sucesso em razão de seus esforços únicos. Seguindo por este caminho, as desigualdades aprofundadas pela ética do sucesso não são apenas econômicas. Outrossim, dizem respeito, igualmente, a uma subvalorização das pessoas enquanto seres produtores de bens significativos para seus concidadãos. Neste sentido, a redistribuição de poder econômico cuja intenção seria a de mitigar os degraus que separam as camadas sociais, apenas acolhe parte do problema. Obviamente, é importante que todas as pessoas possam ter acesso a produtos e bens de consumo de qualidade. Entretanto, uma equalização das diferenças econômicas e sociais assentada

exclusivamente em justiça distributiva acaba por criar apenas uma sociedade de consumidores. E esta não é uma boa resposta.

O desejo por reconhecimento e estima social requer algum sentido mais forte de participação nas decisões políticas que afetam o todo da sociedade, em conjunto, certamente, com o senso adquirido pela valorização da indispensabilidade destes cidadãos e por seus trabalhos desempenhados. A argumentação de Sandel visa defender, defesa que me parece acertada, o resgatar de uma concepção cívica do bem comum em associação com o trabalho:

A concepção cívica do bem comum requer, portanto, certo tipo de política, tal que proporcione local e ocasião para deliberação pública. Mas também sugere certa maneira de pensar sobre o trabalho. Do ponto de vista da concepção cívica, o papel mais importante que temos na economia não é como consumidores, mas como produtores. Porque é como produtores que desenvolvemos e utilizamos nossas habilidades para proporcionar bens e serviços que atendem às necessidades de nossos companheiros cidadãos e que conquistam estima social. O verdadeiro valor de nossa contribuição não pode ser medido pelo salário que recebemos [...] O valor de nossa contribuição depende, em vez disso, da importância moral e cívica dos fins aos quais nossos esforços servem. Isso envolve um julgamento moral independente que o mercado de trabalho, não importa quão eficiente, não consegue proporcionar (SANDEL, 2023, p. 296-297).

O reconhecimento do valor da contribuição oferecida à sociedade, então, deve ser entendido como um ponto central nas discussões contemporâneas sobre o avanço da globalização e da tecnologia sobre os trabalhadores e trabalhadoras que não possuem as credenciais louvadas nestes tempos. Mais do que disso, a concepção cívica do bem comum lança luz sobre o poder que deve residir nas mãos dos cidadãos acerca do autogoverno da comunidade. Neste sentido, o empoderamento dos cidadãos coincide com a liberdade e autonomia de poderem se reunir como iguais no espaço público, de modo a oferecerem suas contribuições para o bem comum e obterem, como retorno, a estima social através dos olhares de seus concidadãos. Enfim, “[...] a democracia não pode ser indiferente ao caráter da vida em comum. Ela não exige igualdade perfeita. No entanto”, como é mostrado por Sandel, “exige que cidadãos de diferentes níveis sociais e estilos de vida se encontrem em espaços compartilhados e lugares públicos. Porque é assim que aprendemos a negociar e a acatar nossas diferenças. E é assim que passamos a nos importar com o bem comum” (2023, p. 325). A cidadania democrática requer,

portanto, um equilíbrio entre liberdade e reconhecimento para que o sentido deles derivado não seja restrito às suas exaltações instrumentais e meramente privadas.

Há a elevação do sentimento de liberdade e de reconhecimento a um ponto incontornável na contemporaneidade. Os efeitos colaterais desta elevação manifestam-se grandemente naquilo examinado anteriormente a respeito de uma cidadania enfraquecida, pautada apenas em reivindicações de ocasião e na pressão de grupos privados ignorando, por conseguinte, o sentido de um autogoverno comum. Desse modo, a liberdade assume uma face contrária à participação de uma agenda compartilhada entre os cidadãos que, por sua vez, não reconhecem mais uns nos outros pessoas dignas de serem vistas e ouvidas. Tudo isso se agrava, aliás, com a sensação de desamparo frente às mudanças sociais, culturais, de comportamento, econômicas e climáticas cada vez mais bruscas. Enfim, o compartilhamento da cultura democrática afunila-se, e neste espaço diminuto a liberdade e o reconhecimento podem vir a ser instrumentalizados sob a forma de discursos e ações práticas contra não apenas quem chega de outros lugares físicos, mas também em relação àqueles cujos lugares de origem contrastam com a identificação fechada e ensimesmada de alguns grupos no interior da sociedade democrática. A democracia, não estaria, portanto, em risco?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O declínio estrutural do Antigo Regime e as suas subsequentes transformações ainda ganham corpo em nossa época. A liberdade e o reconhecimento, antes restritos àqueles nascidos em determinadas posições privilegiadas dentro de uma sociedade de corte, espalharam-se como objetos de direito a serem conquistados por todas as pessoas. A estima social se encontra agora diante do alcance de quem se destaque dos demais e revele aos outros um ser autêntico e merecedor de admiração. Ser livre e reconhecido, em contraste com a ordem social fixa e rígida superada, passou a corresponder ao *status* de um cidadão com direitos a serem respeitados, a uma voz a ser ouvida, a uma movimentação pelo espaço público livre de censuras. As significativas transformações mencionadas, embora tenham contribuído para a aquisição e para o advento de um novo senso a respeito da dignidade humana enquanto intrínseca a todos os sujeitos, não as isentam de tensões e contradições. O incontestável, como observo, consiste de fato em reafirmar a radicalidade destas mudanças estruturais ao ponto de, hoje, ser inescapável das reflexões em torno da democracia contemporânea a incursão nos conceitos de liberdade e de reconhecimento.

A excessiva busca por distinção social culminou em vertentes distorcidas da autenticidade. Os indivíduos passaram a almejar a estima social ainda que em detrimento de suas relações interpessoais, por exemplo. Este mal estar moderno, como avaliado por Charles Taylor, corresponde a uma má articulação do sentido a ser perseguido na formação de um *self* autêntico. A formação singular de um agente não pode ser apartada de sua relação com os outros. Naquilo basilar a tais relações, há uma tendência atual para se buscar alguma esterilização de condições adversas, sejam elas externas ou internas ao sujeito. É tentador apostar na formação ideal da identidade de um agente em separado daquilo que, por ventura, possa lhe infligir danos. Contudo, nenhum agente humano pode prescindir de uma formação dialógica com os *outros*. Neste sentido, devemos reter a compreensão segundo a qual nossa formação autêntica diz respeito, também, a uma formação avaliativa e moral cuja articulação depende do sentido e da dialogicidade travada por nós com as experiências vivenciadas através de nossa vida, e com seus *outros*. Por sermos animais cuja capacidade interpretativa do mundo e de nós mesmos nos distingue da mera repetição biológica da espécie, podemos

atribuir contornos diversos a contextos que talvez não pareçam tão favoráveis à nossa formação, colocando-os no bojo de uma narrativa de vida, sempre propensa a ressignificações. De todo modo, nós, humanos, buscamos o reconhecimento de nossos pares. Em que pesem as diferentes esferas da vida pelas quais este reconhecimento possa advir, perpassa de modo igual entre elas um grave dano ao sujeito quando lhe é transmitido o seu avesso, isto é, o não-reconhecimento. Em um sentido direto, o sujeito tem suas capacidades internas limitadas diante da reprovação, da humilhação e do desrespeito atrelados ao não-reconhecimento de seu ser como alguém digno de apreciação. Assim, podemos falar em uma limitação da liberdade deste agente em um sentido interno a si próprio em razão de uma barragem posta em sua relação intersubjetiva com o outro.

No espaço público, as limitações de caráter interno ao sujeito também são relevantes. Embora Hannah Arendt atribua um valor acentuado à liberdade política como sentido de ação direta, cabe pontuarmos que o não-reconhecimento do sujeito e as patologias advindas disso podem resultar no afastamento e no desinteresse na participação dos assuntos da comunidade política. A revelação do agente se dá, novamente, entre seus pares. Assim, o terreno republicano parece ser o lugar fértil para este objetivo, uma vez em que nesta organização da comunidade política interessa a paridade entre os cidadãos, implicando-os igualmente na atribuição de responsabilidades e de direitos entre si.

Na figura dos refugiados, apátridas e migrantes – termos correlatos, a depender do uso político a eles atribuídos – indica-se uma relação interessante a ser examinada entre os conceitos de liberdade e de reconhecimento. Este grupo contribui para se perceber um certo tipo de limitação das sociedades democráticas contemporâneas. Por um lado, eles apontam para o limite de um Estado cuja aceção de neutralidade frente a demandas distintas de boa vida fornece o subterfúgio necessário para a recusa de socorro, não apenas do grupo em questão, mas inclusive de minorias internas àquela comunidade política. Noutro sentido, os recém-chegados a uma outra comunidade também atestam como a concepção enrijecida de fronteiras é nociva. Tal concepção, ainda que busque se fundamentar na perspectiva de ordenar e proteger a cultura daquele lugar, torna-se hostil a tudo que lhe seja *estranho*. Para além da indicação de falência destas estruturas cristalizadas observadas e defendidas tanto em posições liberais quanto em abordagens comunitaristas, há uma recusa em colocar em questão os pressupostos formadores de sua cultura. Neste sentido, quero dizer, a comunidade de destino daqueles

que buscam abrigo pelas mais variadas questões, de crises políticas a colapsos econômicos regionais e desastres naturais, fecha-se na autocompreensão de sua própria cultura como superior e carente de ser protegida contra influências externas. Esta posição limita a compreensão do outro e o enriquecimento cultural que pode ser difundido em ambas as direções, uma vez que toda cultura pode receber contribuições relevantes. O que subjaz a esta ideia é a de que nenhuma cultura é completa em si mesma, sendo possível a ela transitar por períodos de decadência e momentos de assunção. Assim, há um notório prejuízo na recusa de fundir horizontes culturais distintos – o que, merece ser sublinhado, não diz respeito a uma aceitação passiva de nenhuma característica cultural, mas sim de um confronto cuja premissa seja o reconhecimento do valor do outro como um alguém que tem algo a dizer. As avaliações morais posteriores, contudo, devem convergir para uma compreensão deste outro segundo sua própria gramática de valores. O resultado deste diálogo pode ser o compartilhamento, ou a recusa em compartilhar, os conteúdos culturais próprios da comunidade. Entretanto, antes de qualquer recusa ou aceitação condescendente, deve estar contida a busca por compreensão daquilo também de comum que transita dialogicamente entre as diversas culturas envolvidas neste diálogo, embora a linguagem entre elas divirja em alguns pontos.

Em linhas gerais, a argumentação sobre a qual me empenhei nesta reflexão corresponde ao retomado acima. Durante este percurso, busquei relacionar o pensamento de Arendt e de Taylor pinçando aquilo de mais robusto e que melhor expressasse a intenção de ambos em discutir a realidade sobre a qual a política se desenvolveu na modernidade. Como dito na Introdução, esta caracterização relacional entre os autores constitui um caminho interessante a ser mantido em perspectiva, ainda mais quando ressaltada a imbricação entre as muitas expressões em torno dos conceitos de liberdade e de reconhecimento, muito embora não consistisse propriamente em uma *tese* a ser sustentada por mim. Ainda que, em diversos momentos, aproximações e afastamentos fossem apontados, a pesquisa realizada não se firmou em cotejar os detalhes que possibilitassem empreender uma associação bem demarcada ou um divórcio irrestrito entre as obras dos principais filósofos eleitos para a sustentação de minhas hipóteses. Noutro sentido, direcionei-me paulatinamente a mostrar como as discussões políticas contemporâneas privilegiadas em suas obras, por mais abrangentes que sejam, possuem em seu horizonte a tematização da liberdade e do reconhecimento. Estes conceitos, agora visando a uma tese a ser sustentada, também, são

contemporaneamente inescapáveis do nosso vocabulário teórico e prático. Inicialmente, então, penso que uma primeira contribuição desta pesquisa foi a de explicitar esta questão, a indissociabilidade entre liberdade e reconhecimento no debate político contemporâneo acerca das formas democráticas de governo.

Ao alcançar este objetivo, acredito ter sido pavimentado o itinerário a partir do qual foi possível compreender a dimensão conflituosa envolta na hipótese central da tese, qual seja, a erosão da democracia se torna iminente diante da limitação das liberdades dos sujeitos, enquanto indivíduos e enquanto cidadãos, assim como resulta no apequenamento de suas identidades a partir de uma devolutiva negativa do reconhecimento por parte daqueles de quem se espera receber algum tipo de aprovação, seja ela na forma de estima social, na realização do bem comum para com a comunidade ou mesmo no diálogo pessoal com seus outros significativos.

Com o intento de conjugar as imbricações políticas entre liberdade e reconhecimento, associando-as, ainda, a uma dimensão cultural, busquei considerar como minoria paradigmática a dos refugiados. A reflexão acerca deste grupo nos possibilitou pensar, entre outros aspectos, quais os papéis das fronteiras políticas entre Estados e também entre culturas. Neste sentido, penso ser interessante observar como os vocabulários liberal, comunitário e republicano expressam sentidos muitas das vezes convergentes para uma posição restritiva à afiliação de recém-chegados ao território nacional objetivado. Considerei, neste íterim, como ponto relevante para o enfrentamento da questão, o ideal cosmopolita muitas vezes ventilado como remédio para este problema. Levando adiante esta argumentação, penso que um viés republicano, cujo sentido seja o de considerar as particularidades locais ao mesmo tempo que não desconsidera a evidente, e crescente, aproximação entre diferentes culturas, venha a ser uma aposta com chances de sucesso no enfrentamento desta questão. Apoiado na argumentação empreendida a este respeito, penso que o fortalecimento de vínculos morais e sociais entre pessoas de diferentes camadas sociais, no interior de uma comunidade, pode alimentar um senso de cuidado e de responsabilidade com aqueles cuja ventura não lhes foi tão favorável em suas escolhas pessoais, bem como em relação aos que se diferem por sentidos razoáveis na direção rumo a uma boa vida. Apostando neste cenário mais local, poderíamos crer ser mais factível o reconhecimento da diferença ampliado a um aspecto mais universal, levando, assim, a uma possível aproximação também entre culturas diferentes. Além disso, estas reflexões colaboram para pensarmos como o cuidado com aspectos vinculantes mais

locais da comunidade política pode contribuir para que os cidadãos, em sua vida ordinária, não se sintam deixados à parte de decisões relacionadas à condução de suas próprias vidas, de modo que em face deste distanciamento retornem à sociedade afetos nocivos a uma construção de cidadania respaldada em uma perspectiva ética e teleológica de democracia

Na democracia contemporânea, a liberdade e o reconhecimento se tornaram, como visto, elementos indissociáveis. Compartilhar a cultura democrática se torna imperativo para o enfrentamento das transformações diversas enfrentadas contemporaneamente. A crescente autoritária ao redor de todo o mundo, penso eu, só pode ser freada a partir da articulação correta, bem compreendida, da liberdade e do reconhecimento cujas todas as pessoas devem ter acesso. Posições arrogantes e tecnocráticas a respeito das decisões políticas concernentes ao destino comum da sociedade não podem embasar o discurso público, sob o risco de segregar a população entre uma elite decisória e uma não-elite alheia ao próprio destino. Ao contrário, urge a revitalização do diálogo entre os *diferentes*, no sentido de buscar explicitar que o reconhecimento das singularidades individuais pode ser compatível com a busca pela estima social, bem como a liberdade e a autonomia dos indivíduos rumo à realização de seus sonhos e aspirações pessoais, pode ser coerente com a liberdade política e com o fortalecimento da sensação de eficácia cidadã.

REFERÊNCIAS

- ABBEY, Ruth. **Charles Taylor**. Londres: Acumen, 2000.
- ADVERSE, Helton. Ação e contingência em A condição humana de Hannah Arendt. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 25, n. 48, p. 129-156, set. 2018.
- ADVERSE, Helton. Solidão, Filosofia Política e Totalitarismo em Hannah Arendt. **Cadernos Arendt (UFPI)**, v. 1, n. 2, p.13-29, fev. 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGUIAR, Odílio. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n. 2, p.7-20, 2004.
- AGUIAR, Odílio. A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt. **Conjectura**, v. 17, n. 1, p. 139-158, jan./abr. 2012
- AGUIAR, Odílio. Hannah Arendt e o direito I. **Argumentos**, ano 9, nº 18. Fortaleza, jul./dez. 2017, p. 87-94.
- AGUIAR, Odílio. Hannah Arendt e o direito (parte II): O Outlaw e o *direito a ter direitos*. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 143, Ago./2019, p. 403-415.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARENDT, Hannah. What is Freedom? In: **Between past and future**. Nova York: The Viking Press, 1968. p. 143-172.
- ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. Responsabilidade coletiva. In: **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 213-225.
- ARENDT, Hannah. Desobediência civil. In: **Crises da República**. Tradução de José Volkmann. São Paulo, Perspectiva, 2010. p. 49-90.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDT, Hannah. Nós, refugiados. In: **Escritos Judaicos**. Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.
- ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2004.

- BRANDÃO, Caius. Identidade pessoal: da alienação ao engajamento político em Charles Taylor e Jean-Jacques Rousseau. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 18, n. 2, p. 161–175, 2018.
- BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1969.
- BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo jardim de. (org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 111-123.
- BIGNOTTO, Newton. O totalitarismo hoje?. IN: AGUIAR, Odílio Alves... [et al.]. **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001b.
- BIGNOTTO, Newton. **O Brasil à procura da democracia: Da Proclamação da República ao Século XXI**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- CALHOUN, Craig; TAYLOR, Charles. Authenticity and Meritocracy. In: CALHOUN, Craig J.; GAONKAR, Dilip Parameshwar; TAYLOR, Charles. **Degenerations of Democracy**. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2022.
- CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought**. Nova York: Cambridge University Press, 1992.
- CANOVAN, Margaret. The People, the Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's Populism. *Social Research*, Vol. 69, N° 2, **Hannah Arendt's "The Origins of Totalitarianism": Fifty Years Later**. Summer 2002, pp. 403-422.
- COSTA, Cleison Daniel. **A compreensão de democracia no pensamento de Charles Taylor**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2021.
- DARNTON, Robert. **Boemia literária e revolução: o submundo das letras no antigo regime**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- DI CESARE, Donatella. **Estrangeiros Residentes: Uma filosofia da migração**. Tradução de César Tridapalli. Belo Horizonte, Editora Âyiné, 2020.
- DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- EISENBERG, José. Comunidade ou República? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo jardim de. (org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 166-175.
- GIAROLA, Shênia. **O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2018.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean-Jacques Rousseau. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 13, n. 3, p. 563-585, 3 mar. 2014.

HONNETH, Axel. **O Direito da liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

KALYVAS, Andreas. **Democracy and the politics of the extraordinary**: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt. Cambridge University Press, 2008.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

KYMLICKA, Will. **Contemporary political philosophy**: an introduction. Second edition. Oxford University Press, 2002.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos Direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEPAPE, Pierre. **Voltaire**: nascimento dos intelectuais no Século das Luzes. Tradução de Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LOEWENSTEIN, Karl. Militant Democracy and Fundamental Rights, I. **The American Political Science Review**, vol. XXXI, nº 03, 1937a, p. 417-432.

LOEWENSTEIN, Karl. Militant Democracy and Fundamental Rights, II. **The American Political Science Review**, vol. XXXI, nº4, 1937b, p. 638-658.

MACCALLUM JR., Gerald C. Negative and Positive Freedom. **The Philosophical Review**, v. 76, n. 3, p. 312-344, jul. 1967.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MATTOS, Patrícia Castro. **A sociologia política do reconhecimento**: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

MILL, John Stuart. **On Liberty**. Edited by David Bromwich and Geroge Kateb; with essays by Jean Bethke Elshtain ... [et al.]. Yale University Press, 2003.

MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia**: Por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de. **O Espírito das leis**. Apresentação de Renato Janine Ribeiro. Tradução de Cristina Muracho. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

MOSCATELI, Renato. Igualdade e reconhecimento em Rousseau: a leitura contemporânea de Charles Taylor. In: CARVALHO, Z; FAÇANHA, L. (Orgs.). **Rousseau, Kant & Diálogos**. São Luís: EDUFMA, 2019. p. 411-430.

MULHALL; SWIFT. **Liberals and Communitarians**. Oxford: Blackwell Publishing. Second edition, 1996.

NUSSBAUM, Martha C. Introduction. In: COHEN, Joshua (ed). **For love of country**. Beacon Press, Boston, 2002a.

NUSSBAUM, Martha C. Patriotism and Cosmopolitanism. In: COHEN, Joshua (ed). **For love of country**. Beacon Press, Boston, 2002b.

NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade**: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, José Luiz. O sentido político do perdão na perspectiva de Hannah Arendt. **Pensando – Revista de Filosofia**. v. 9, n. 17, p. 75-96, 2018.

PONTES, João Gabriel Madeira. **Democracia militante em tempos de crise**. Dissertação (mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito, 2020.

RAMOS, Cesar Augusto. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: Liberalismo ou Republicanismo? **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 33, n. 105, p. 77-115, 2006.

RAMOS, Cesar Augusto. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 267-296, jan./jun. 2010.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RAWLS, John. **O Direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RICOUER, Paul. **Percursos do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Edições Loyola. São Paulo, 2006.

ROHDEN, Luiz. O outro também pode ter razão – para além de ele ter apenas seus direitos reconhecidos. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 148, Abr./2021, p. 259-276.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações sobre o governo da Polônia e a sua Projetada Reforma. In: **Rousseau e as relações internacionais**. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. p. 221-316.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a questão: qual é a virtude mais necessária ao herói e quais foram os heróis que não possuíram essa virtude?. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 27, p. 183-198, 2015.

SANDEL, Michael J. **Democracy's discontent**: America in search of a public philosophy. Cambridge; Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

SANDEL, Michael J. **A tirania do mérito**: o que aconteceu com o bem comum? Tradução de Bhuvan Libanio. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

SANTOS, Rodrigo Ponce. **Princípio e início**: a questão da humanidade em Hannah Arendt. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná, 2017.

SILVA, Adriano Correia. Natalidade e *amor mundi*: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educação e pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 811-822, set./dez. 2010.

SILVA, Adriano Correia. Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 28, p. 109-121, 2016.

- SMITH, Nicholas H. **Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity**. Cambridge: Polity Press, 2002.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- TAYLOR, Charles. What is human agency?. In: **Human agency and Language: Philosophical Papers I**. Cambridge University Press, 1985a. p. 15-44.
- TAYLOR, Charles. What's wrong with negative liberty?. In: **Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II**. Cambridge University Press, 1985b. p. 211-229.
- TAYLOR, Charles. Understanding and Ethnocentricity. In: **Philosophy and the human sciences: Philosophical Papers II**. Cambridge. Cambridge University Press, 1985c. p.116-133.
- TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: **Philosophical Arguments**. Harvard University Press, 1995. p. 225-256.
- TAYLOR, Charles. **Sources of the self: the making of the modern identity**. Harvard University Press, 2001.
- TAYLOR, Charles. Why democracy needs patriotism. In: COHEN, Joshua (ed). **For love of country**. Beacon Press, Boston, 2002.
- TAYLOR, Charles. **The Ethics of Authenticity**. Harvard University Press, 2003.
- TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a. p. 241-274.
- TAYLOR, Charles. Comparação, história, verdade. In: **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014b. p. 163-180.
- TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014c. p. 197-220.
- TAYLOR, Charles. Degenerations of democracy. In: CALHOUN, Craig J.; GAONKAR, Dilip Parameshwar; TAYLOR, Charles. **Degenerations of Democracy**. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2022.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo regime e a revolução**. Tradução de Yvonne Jean.4. ed – Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América: sentimentos e opiniões**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- WALZER, Michael. **Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Coleção justiça e direito)
- WOLF, Susan. Comentário. In: GUTMANN, A. (Ed.). **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.