

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELO RODRIGUES DE MELO

**A PROBLEMÁTICA DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE MODERNA E
MULTICULTURAL EM SANDEL E TAYLOR**

Goiânia

2019



**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO 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 nº 9610/98, 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.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Marcelo Rodrigues de Melo

Título do trabalho: A PROBLEMÁTICA DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE MODERNA E MULTICULTURAL EM SANDEL E TAYLOR

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, toma-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Marcelo R. Melo

Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:

Renato Borcateli

Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 21 / 08 / 2019

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados 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.

² A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELO RODRIGUES DE MELO

**A PROBLEMÁTICA DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE MODERNA E
MULTICULTURAL EM SANDEL E TAYLOR**

Dissertação 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 Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Renato Moscateli

Goiânia

2019

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

Rodrigues de Melo, Marcelo
A PROBLEMÁTICA DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE MODERNA
E MULTICULTURAL EM SANDEL E TAYLOR [manuscrito] / Marcelo
Rodrigues de Melo. - 2019.
CXV, 115 f.

Orientador: Prof. Dr. Renato Moscateli.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2019.
Bibliografia.

1. Formação da identidade. 2. Sandel. 3. Taylor. 4.
Multiculturalismo. 5. Republicanismo neo-ateniense. I. Moscateli,
Renato, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 05/2019 - PPGFil/UFG da sessão de Defesa de Dissertação de Marcelo Rodrigues de Melo, que confere o título de Mestre em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos sete dias de agosto de dois mil e dezenove, a partir das 14:00 h, na Sala de Defesas da FAFIL-UFG, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "A problemática da formação da identidade moderna e multicultural em Sandel e Taylor". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Renato Moscateli (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Odair Camati (UCS), membro titular externo; Professor Doutor Daniel de Vasconcelos Costa (FAFIL/UFG), membro titular externo. Durante a arguição, os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamado o resultado 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 Membros da Banca Examinadora, aos sete dias de agosto de dois mil e dezenove.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Coordenador de Pós-graduação**, em 07/08/2019, às 16:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Odair Camati, Usuário Externo**, em 07/08/2019, às 16:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Daniel De Vasconcelos Costa, Professor do Magistério Superior**, em 07/08/2019, às 16:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



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 **0796856** e o código CRC **E0FD731E**.

Referência: Processo nº 23070.025485/2019-34

SEI nº 0796856

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação de mestrado não poderia chegar a bom porto sem o precioso apoio de várias pessoas.

Em primeiro lugar, não posso deixar de agradecer ao meu orientador, Professor Doutor Renato Moscateli, pelas diversas e extraordinariamente competentes revisões do meu texto, as quais o tornou muito mais correto e agradável, e pelos imprecindíveis apontamentos que, por um lado, corrigiram o rumo do trabalho no que foi preciso e, por outro lado, enriqueceram a obra.

Em segundo lugar quero agradecer a FAPEG pela bolsa de formação que me possibilitou as condições materiais para que eu pudesse concluir essa dissertação.

Por último quero agradecer à minha família e meus amigos pelo apoio, em especial a minha querida esposa Aline, que esteve sempre ao meu lado.

RESUMO

O tema central desta dissertação é a formação da identidade e a problemática moderna que a envolve. Dois elementos são centrais a essa problemática: o primeiro é a tese de formação da identidade de maneira independente de conteúdos culturais; o segundo é a postura política adequada à questão multicultural. Assim, o objetivo deste trabalho é investigar se as críticas de Taylor e Sandel às propostas liberais de neutralidade em relação a concepções substantivas de bem são pertinentes, se as propostas desses autores para lidar com os desafios de uma sociedade plural são factíveis sem cair nos desafios de um Estado perfeccionista e, por último, se suas propostas colaboram uma com a outra. Metodologicamente, esta dissertação se divide em dois capítulos, sendo o primeiro para tratar da identidade em sentido individual e o segundo para tratar da identidade em sentido coletivo. O primeiro capítulo se divide em duas partes. A primeira se relaciona com a formação da identidade e a relação entre a identidade e a moral. Já a segunda parte trata das relações da identidade individual e da modernidade, seus desafios e sua evolução. O segundo capítulo se divide em três partes: a primeira define a problemática do multiculturalismo; a segunda apresenta as propostas e os desafios da visão neutra/voluntarista de Rawls e Kymlicka e da visão narrativa de Sandel e Taylor; a terceira articula e combina as diferentes propostas para lidar com o multiculturalismo.

Palavras-chave: Formação da identidade; Sandel; Taylor; Multiculturalismo; Fusão de horizontes; Republicanismo neo-ateniense.

ABSTRACT

The central theme of this dissertation is the identity formation and the modern problematic that surrounds it. Two elements are central to this problem: the first is the thesis of identity formation independently of cultural content; the second is the political stance appropriate to the multicultural issue. Thus, the purpose of this paper is to investigate whether Taylor's and Sandel's criticisms of the liberal proposals of neutrality toward substantive conceptions of good are pertinent if their proposals to deal with the challenges of a plural society are feasible without falling into the challenges of a perfectionist state and, lastly, whether its proposals collaborate with each other. Methodologically, this dissertation is divided into two chapters, the first to deal with identity in the individual sense and the second to deal with identity in a collective sense. The first chapter is divided into two parts. The first relates to the formation of identity and the relationship between identity and morality. The second part deals with the relations of individual identity and modernity, their challenges and their evolution. The second chapter is divided into three parts: the first defines the problematic of multiculturalism; the second presents the proposals and challenges of Rawls and Kymlicka's neutral/voluntarist vision and the narrative vision of Sandel and Taylor; the third articulates and combines the different proposals to deal with multiculturalism.

Keywords: Identity formation; Sandel; Taylor; Multiculturalism; Fusion of horizons; Neo-Athenian Republicanism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – O INDIVÍDUO MODERNO - A PROBLEMÁTICA DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE.....	15
1 – A formação da identidade	15
1.1 Quem sou eu.....	15
1.2 O <i>self</i>	18
1.3 Compreensão da narrativa da vida	26
2 – A identidade e a moral.....	30
2.1 Avaliações fortes	30
2.2 Vida plena e dignidade na modernidade.....	34
2.3 Valores incomparáveis.....	38
3 – Os três mal-estares da modernidade	40
3.1 O individualismo	42
3.2 A razão instrumental	49
3.3 O despotismo suave	53
4 – Novidades da modernidade: a autenticidade e o reconhecimento	57
4.1 A autenticidade.....	57
4.2 A necessidade de reconhecimento.....	58
CAPÍTULO 2 – A COMUNIDADE MODERNA - O MULTICULTURALISMO E AS PROPOSTAS POLÍTICAS PARA QUESTÕES DE IDENTIDADE INDIVIDUAL E COLETIVA	63
1 Panorama político	63
1.1 Fundamentação ontológica e epistemológica da política.....	63
1.2 O desafio da multiculturalidade	65
2. Propostas voluntaristas	67
2.1. O princípio da diferença de Rawls	67
2.2. A suplementação de direitos de Kymlicka	71
3. O problema intrínseco das propostas procedimentalistas	74
3.1. Hiperbens	74
3.2. A resposta moderna: reducionismo e procedimentalismo.....	75
3.3 Consequências pragmáticas do liberalismo	82
4. Propostas cognitivistas	92
4.1. Fusão de horizontes e política de reconhecimento	92

4.2 Republicanismo neoateniense.....	98
5. Considerações sobre as propostas multiculturais	106
CONCLUSÃO.....	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115

INTRODUÇÃO

O objetivo central desta dissertação é tentar entender melhor quais são as demandas necessárias para uma política multicultural tendo como base a formação da identidade do indivíduo. Por mais que a diversidade cultural já existisse dentro das sociedades desde a Antiguidade, é com a modernidade que ela se eleva a uma questão central para a política. Com a difusão dos ideais de liberdade e igualdade, não é mais aceitável que um povo se submeta a outro, que seja preterido de qualquer benesse derivada do Estado e nem que sua cultura seja desmerecida em nome de qualquer outra. Desta forma, o multiculturalismo¹, muito mais do que a constatação de uma pluralidade de culturas convivendo juntas numa mesma nação, é a atuação política de cada Estado para lidar com a diversidade cultural, como cada um deles deve lidar com as demandas por igualdade e respeito para cada cultura. São diversas as questões políticas que pairam como pano de fundo do multiculturalismo, tais como: qual é o papel do Estado? Até onde ele pode ou deve interferir? E, principalmente, como ele deve lidar com as diferenças de valores entre as diversas culturas?

Tendo por base o debate comunitaristas *versus* liberais, aqui representados, do primeiro lado, por Charles Taylor e Michael J. Sandel, e do outro lado por Will Kymlicka e John Rawls, fica claro que as propostas teóricas disponíveis ainda estão longe de um consenso. Nessa dissertação pretendo me focar principalmente nos dois primeiros e nos dois últimos seus contrapontos. Das obras de Taylor, minhas principais referências serão: *As fontes do Self, A ética da autenticidade e A política do reconhecimento*. Em Sandel, minhas principais referências serão: *O liberalismo e os limites da justiça, Democracy's discontent - America in search of a public philosophy e Procedural Republic and the Unencumbered Self*.

Por um lado, os comunitaristas acusam os liberais de negligenciarem as referências culturais de valores compartilhados e o sentimento de pertencimento necessários para a formação dos indivíduos. Por outro lado, os liberais acusam os comunitaristas de incorrer desnecessária e perigosamente no risco de uma sociedade perfeccionista, uma sociedade onde o Estado adota concepções substantivas de bem e, por isso, discrimina e oprime quem não compartilha delas.

¹ Minhas principais referências sobre o multiculturalismo são o texto *A política do reconhecimento* de Charles Taylor e o livro *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* de Will Kymlicka.

Curiosamente, os comunitaristas também usam de um discurso preocupado com a discriminação e a opressão para defenderem seu ponto de vista. Para eles, valores compartilhados e sentimento de pertencimento são cruciais para que minorias consigam se organizar e assim se opor às discriminações e opressões veladas decorrentes de vantagens sociais que se concentram em outro(s) grupo(s). Seja com base na condição de minorias historicamente desfavorecidas, como é o caso de negros na sociedade brasileira, onde, mesmo que um indivíduo consiga ascensão social, é muito mais difícil que ele e seus descendentes se mantenham nessa nova posição do que é para um branco. Ou mesmo num exercício de especulação temporal, imaginemos um futuro em que um grupo qualquer que, por acasos fortuitos para si, se posicione como monopolizador das vantagens sociais de forma a poder fazer essas vantagens perdurarem pelas gerações vindouras. A questão dos valores compartilhados e do sentimento de pertencimento é evidentemente muito importante num contexto de justiça social.

O que se destaca é o fato de ambos os lados desse debate moral e político se preocuparem com a discriminação e a opressão, ou seja, se colocam como defensores da liberdade e da autonomia. Sendo assim, buscarei me posicionar em favor das propostas de Charles Taylor, que se vê em parte como um liberal – embora costume ser listado entre os autores comunitaristas –, e de Michael J. Sandel, que coloca a liberdade cívica como central para sua proposta. Nenhum dos dois defende uma sociedade constituída somente nas tradições das comunidades. O que os distingue dos defensores do liberalismo, tais como Rawls e Kymlicka, é a uma crítica à neutralidade do Estado em relação a concepções substantivas de bem, e um incentivo a uma atitude republicana de maior participação política por parte dos indivíduos.

O que se pode extrair disso é que essa disputa argumentativa é mais um debate entre uma postura universalista e uma postura hermenêutica. A primeira postura tem por base a crença de que deve haver uma concepção racional universalista, ou seja, superior às outras ou que possa ser aceita por todos. Se não é possível definir racionalmente uma concepção substantiva de bem superior às outras, então o superior é necessariamente a justiça e a neutralidade para, de forma instrumental, regular a relação entre estas diversas concepções particulares. A segunda postura tem por base a crença de que não é possível uma postura universal, pois qualquer concepção, seja substantiva ou procedimental, necessita estar inserida em uma interpretação histórica e narrativamente situada. Para esta postura, a melhor opção é a busca pelo entendimento através do diálogo. O que está em jogo é, principalmente, qual é a melhor fundamentação moral para os indivíduos

modernos², a fundamentação em concepções substantivas de bem ou a fundamentação neutra em relação a concepções de bem.

De antemão, já me declaro simpatizante da fundamentação em concepções substantivas de bem. Sendo assim, pretendo me dedicar a analisar os principais argumentos em prol dessa visão em duas etapas. No primeiro capítulo, exporei e discutirei as teses de Taylor e de Sandel sobre a formação da identidade moderna, para depois apontar as principais deficiências das concepções neutras com base nos elementos necessários para essa formação, destacando os dois maiores impactos negativos dessas concepções: o empobrecimento moral do indivíduo e a homogeneização cultural. Por fim, farei uma exposição de dois conceitos modernos relativos à formação da identidade: a autenticidade e a necessidade de reconhecimento.

Já no segundo capítulo, inicialmente vou traçar um panorama filosófico a respeito da política relacionada à questão multicultural, sua fundamentação e seus desafios. Indo mais fundo na questão, analisarei as propostas liberais/voluntaristas de Rawls e Kymlicka para lidar com a problemática multicultural, e, logo em seguida, as críticas de Taylor e Sandel a essas propostas. Seguirei então analisando as propostas comunitaristas/cognitivistas de Taylor e Sandel para o problema da formação da identidade e da melhor abordagem para a questão multicultural. Ao final do capítulo, esboçarei alguns apontamentos sobre vias de articulação entre as propostas referentes à problemática multicultural abordadas na dissertação, verificando possíveis combinações entre elas.

Seguindo tal percurso, haverá elementos para concluir o trabalho com uma síntese comparativa dos focos conceituais de Taylor e de Sandel. Por parte do primeiro, um foco mais voltado para o indivíduo e a formação da identidade, subjacente à sua proposta de política de reconhecimento e à sua visão da importância contemporânea da autenticidade. Por parte do segundo, um foco mais direcionado à coletividade e ao convívio público, subjacente à sua proposta de estímulo à participação política e à reestruturação de práticas e espaços comunitários, nos quais ele ressalta a importância da formação de sentimentos de solidariedade e lealdade entre os cidadãos. Com base nessa síntese, exporei breves

² Também é pertinente a essa discussão a importância de objetivos coletivos e de objetivos individuais. Contudo, mesmo os defensores de objetivos coletivos o fazem em função da satisfação das necessidades de formação de identidade do indivíduo, e jamais se opondo aos direitos humanos. Em nenhuma das vertentes é aceitável que um indivíduo se submeta a um objetivo coletivo se esse for contrário a um objetivo individual.

considerações sobre os pontos fracos dessas propostas, a saber, a falta de considerações sobre a questão econômica por parte de Taylor, e as dificuldades de aplicabilidade das propostas de Sandel em nações geograficamente muito grandes.

CAPÍTULO 1 – O INDIVÍDUO MODERNO - A PROBLEMÁTICA DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE

1 – A formação da identidade

1.1 Quem sou eu

Começemos com a pergunta fundamental sobre a identidade: “quem sou eu?”. Taylor, na seção 2.1 do segundo capítulo de *As fontes do Self – A construção da identidade moderna*, afirma que para responder essa pergunta é necessário muito mais do que um nome e uma genealogia, é preciso a compreensão do que tem importância crucial para o indivíduo. Mas como seria possível identificar o que tem essa importância? O filósofo canadense diz que essa seria a própria identidade, e ela se caracteriza por ser uma espécie de conhecimento topográfico sobre onde o *self*³ do indivíduo se posiciona numa sociedade de interlocutores:

Por que pensamos em orientação fundamental em função da pergunta “Quem?”? A pergunta “Quem?” é feita a fim de situar alguém como interlocutor potencial numa sociedade de interlocutores. “Quem fala?” – dizemos ao telefone. Ou “Quem é aquela pessoa?” – apontando para alguém do outro lado da sala. A resposta vem na forma de um nome: “Sou Joe Smith”, acompanhada muitas vezes por uma declaração de relação: “Sou o cunhada de Mary”, ou de papel social: “Sou o técnico”. (TAYLOR, 2013, p. 46)

O ponto fundamental dessa estruturação é devido ao fato de que a única forma possível de desenvolvimento de uma pessoa, um *self* com uma identidade, é através da linguagem. Aprendemos uma linguagem por meio de conversas que buscam estabelecer um vocabulário comum entre os indivíduos da comunidade em que nascemos. O que Taylor destaca é que, por esse vocabulário ser compartilhado, ele é tal qual um lugar comum a todas as pessoas que compartilham essa língua. A pergunta “Quem sou eu?” é muito elucidativa nesse ponto, pois denota como entendemos esse “vocabulário comum” de forma espacial e interligada a diversas pessoas, ou seja, como uma rede de interlocutores (TAYLOR, 2013, p. 46).

Tendo em vista a relação espacial presente no conceito de rede, já fica denotada a coerência dessa tipificação topográfica. Contudo, penso que para fins de entendimento, o

³ Mais detalhes sobre o *self* serão dados na seção seguinte.

sentimento de perda de si mesmo é mais elucidativo. O sentimento evocado quando o indivíduo não sabe o que tem importância crucial para si mesmo é similar ao de quando estamos geograficamente perdidos, o sentimento de um naufrago, por exemplo. Taylor inclusive afirma ser essa a causa da crise de identidade, uma aguda falta de orientação.

Dessa forma, a sugestão de Taylor é que a identidade é definida com base numa topografia moral, a qual seria fundamentalmente composta por dois tipos de conteúdo: os compromissos morais, tais como crenças políticas ou religiosas, e as identificações sociais, tais quais as nacionalidades. O grande benefício desse tipo de entendimento é trazer à luz a ligação da identidade com um sentido de orientação:

As pessoas podem ter sua identidade definida em parte por compromisso moral ou espiritual, como católico ou como anarquista, por assim dizer, ou podem defini-la em parte pela nação ou tradição a que pertencem (...). O que as pessoas estão dizendo com isso não é apenas que estão fortemente ligadas a essa concepção espiritual ou antecedentes, mas que isso oferece a estrutura dentro da qual podem determinar que posição defendem em questões sobre o que é bom, ou válido, ou admirável ou de valor. Em termos contrafactuais, estão dizendo que, caso viessem a perder esse compromisso ou identificação, estariam, por assim dizer, como naufragas; não mais saberiam, com respeito a uma importante gama de questões, qual seria para elas a significação das coisas. E essa situação de fato manifesta-se na vida de algumas pessoas, o que denominamos “crise de identidade”, uma forma aguda de desorientação que as pessoas costumam exprimir em termos 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 julgadas boas ou significativas e outras, ruins ou triviais. (TAYLOR, 2013, p. 44)

Especificamente, essa topografia seria moral e não simplesmente um catálogo linguístico, pois as definições com base em avaliação qualitativas, que são necessariamente morais⁴, criam os conceitos que são significativos e movem os indivíduos em sua direção. Não nos sentimos motivados a buscar por uma ligação com uma característica com a qual não nos importamos; por exemplo, um surdo provavelmente não se sentirá motivado a ser mais musical. Contudo, somos fortemente movidos a nos ligarmos a características que julgamos positivamente; por exemplo, sermos mais fortes, seja por qual motivo julgamos que a força é positiva.

⁴ Vide seção 2.1, p. 22-25.

Taylor, entretanto, alerta que tal questionamento é tipicamente moderno e não faria muito sentido para um indivíduo pré-moderno⁵:

Em épocas anteriores (...) quando a principal definição de nossa condição existencial era um quadro em que tínhamos acima de tudo a condenação, em que uma configuração indiscutível nos fazia exigências imperiosas, era compreensível que as pessoas vissem suas configurações como dotadas da mesma solidez ontológica que a própria estrutura do universo. Mas o próprio fato de que aquilo que um dia foi sólido tenha em muitos casos se desmanchado no ar mostra que lidamos não com coisas fundadas na natureza do ser, mas com interpretações humanas mutáveis. (TAYLOR, 2013, p. 43)

O que está em jogo nessa pergunta é a diferenciação do indivíduo numa sociedade de interlocutores onde cada um possui um conjunto de orientações morais semelhantes, porém, diferentes. Elas são semelhantes porque são fruto de uma mesma rede de interlocutores, porém são diferentes, pois na modernidade somos livres para individualmente avaliarmos se determinado conceito moral é superior ou inferior a outro. Evidentemente, somos fortemente influenciados pelos valores das pessoas que nos cercam, mas, na atualidade, é algo simples julgar se concordamos ou não com os valores dessas pessoas, e somos livres para optar por outros valores, sejam eles a negação dos valores que aprendemos ou valores completamente distintos provenientes de outras fontes.

Esse entendimento também lança luz sobre vários pontos interessantes. Primeiro, a relação de cada identidade com uma visão singular de conteúdos morais. Segundo, a identidade não se dava como questão antes da modernidade – pelo menos para a maioria das pessoas –, pois nas sociedades aristocráticas pré-modernas havia uma definição clara do papel social que caberia a cada pessoa de acordo com seu nascimento, sexo ou condição econômica, ou seja, não havia a possibilidade de diferenciações identitárias relevantes numa mesma sociedade de interlocutores. Terceiro, a identidade não se resume a uma única diferenciação, mas a diferenciações que vem à tona na resposta da pergunta “quem sou eu” e indicam quais são as questões mais relevantes, num determinado momento, para um indivíduo.

Voltando para a analogia espacial relativa à identidade, Taylor afirma que esse “local” pode ser definido como um espaço de indagações morais:

⁵ Taylor entende por pré-moderno tanto o período medieval quanto a Antiguidade. Em seu entender, são as Revoluções Científica (séculos XV e XVI) e Francesa (século XVIII) que inauguram a modernidade, e consequentemente valorizaram a liberdade individual e a igualdade, tornando a questão da formação da identidade socialmente relevante.

(...) nossa discussão da identidade indica (...) que ela pertence à classe das perguntas incontornáveis, isto é, que faz parte do agir humano existir num espaço de indagações sobre bens sujeitos a avaliações fortes, anterior a qualquer escolha ou mudança cultural adventícia. (TAYLOR, 2013, p. 48)

No meu entendimento, cabe observar que esse espaço teria que ser intersubjetivo, pois Taylor afirma que os conteúdos das nossas avaliações fortes⁶ são elas próprias as configurações específicas sobre com quais locais, nesse espaço, nos relacionamos. O que significa que a identidade é ela própria a orientação, a estrutura que dá sentido para nossa vida e o que permite definir se algo é ou não é importante para o indivíduo.

1.2 O *self*

Contudo, se a identidade é uma orientação, para quem é essa orientação? Taylor chama esse tomador de decisões, ao qual se aplica essa orientação, de *self*: “Há, porém, um sentido deste termo no qual nos referimos às pessoas como *self*, dizendo com isso que elas são seres da profundidade e complexidade necessárias para ter (ou para estar empenhadas na descoberta de) uma identidade no sentido acima.” (TAYLOR, 2013, p. 50). Uma aproximação que Taylor faz do que é o *self* é o conceito de Ego freudiano, ou seja, uma espécie de consciência reflexiva que representa o que somos no sentido de nos autoconhecermos e de sermos capazes de dirigirmos nossas próprias ações, mas com uma diferença fundamental. Ele acredita que enquanto o objetivo do Ego é ser o mais livre possível das exigências do Id ou do Super Ego, o objetivo do *self* é buscar por se orientar no espaço de indagações sobre o bem:

(...) não basta ser um *self* no sentido de poder dirigir as próprias ações de forma estratégica à luz de certos fatores, incluindo-se os próprios desejos, capacidades etc. Isto é parte do que significa ter (ou ser) um Ego no sentido freudiano, e em usos relacionados. Mas há uma diferença importante. Não é essencial ao Ego orientar-se num espaço de indagações acerca do bem (...). O Ego freudiano atinge o auge da liberdade (...) quando dispõe da margem máxima de manobra com relação às imperiosas exigências do Superego bem como diante dos impulsos do Id. O Ego idealmente livre seria um calculador lúcido de custo/benefício. (...) Em contraste, a noção de *Self* que o vincula à nossa necessidade de identidade pretende apreender essa característica crucial do agir humano, a de que não podemos dispensar alguma orientação para o bem, de que essencialmente somos (isto é, definimo-nos ao

⁶ O conceito de avaliação forte será detalhado na seção 2.1.

menos, *inter alia*, por) a posição que assumimos em relação a isso. (TAYLOR, 2013, p. 50-51)

De forma resumida, a maior diferença que Taylor faz entre o Ego e o *self* é que o primeiro já possui *a priori* uma orientação moral, a busca por ser sempre mais livre e eficiente, enquanto o segundo não possui uma orientação moral *a priori*. Enquanto o objetivo do Ego é ser mais livre, o do *self* é encontrar uma orientação no espaço moral.

Um ponto crucial dessa elaboração é que o *self* em si é inescrutável. Ele só pode ser entendido a partir da constituição de uma identidade particular, jamais de forma pura. Isso porque só é possível observá-lo a partir de um indivíduo já constituído. Além disso, ele adquire seu *self* tal qual adquire uma linguagem. Em outras palavras, da mesma forma que um ser humano só desenvolve a capacidade de falar falando, o *self* só se constitui na formação da identidade.

Indo mais profundamente, o filósofo canadense afirma que as definições do *self* se dão de partida: da história e da cultura da comunidade em que se nasce; da história e posição social da família de origem; e das relações íntimas com o núcleo familiar – pais, mães, irmãos. Além disso, no decorrer da vida o *self* continua se definindo em referência a outras relações íntimas – com amigos e com relações amorosas, por exemplo –, com as posições e funções sociais disponíveis para o indivíduo ocupar, e finalmente com as orientações morais e espirituais disponíveis.

A história e a cultura da comunidade são relevantes, pois é a partir delas que temos elementos ambientais que nos influenciam, as cores, as músicas, as roupas, as comidas, etc. Temos também elementos característicos das pessoas: a altura, a ênfase da fala, a cor da pele, etc. Também como pano de fundo, temos a história e a posição social da família de origem. Coisas como os hábitos domésticos, a relação ou não com animais de estimação, fartura ou escassez de alimentos, etc.

Já todas as outras fontes de definições se dão através da linguagem, e tal qual a linguagem, todas estas se formam através de uma rede de interlocutores. E, assim como a linguagem necessária para relações sociológicas e íntimas precisa de um acordo de juízos para se formar⁷, também é necessário um acordo de juízos para conteúdos semânticos específicos, tais quais as avaliações qualitativas fortes, ou seja, a moral. Só se aprende uma linguagem pela concordância redundante, e exatamente por essa necessidade de redundância, quase sempre usando diversos interlocutores diferentes para

⁷ Vide Wittgenstein em *Investigações filosóficas*, conforme apontado por Taylor (2013, p. 54).

se afixar um sentido, é que fica evidente a necessidade de interlocução para a formação da linguagem e, conseqüentemente, do *self*. Diz Taylor:

Defino quem sou ao definir a posição a partir da qual falo na árvore genealógica, no espaço social, na geografia das posições e funções sociais, em minhas relações íntimas com aqueles que amo e, de modo também crucial, no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual são vividas minhas relações definitórias mais importantes. Isso obviamente não pode ser apenas uma questão contingente. Não há outra maneira de podermos ser levados a alcançar a condição de pessoas além da iniciação numa linguagem. Começamos a aprender nossas linguagens de discernimento moral e espiritual ao ser introduzidos numa conversação em andamento daqueles a quem cabe nossa educação. Os significados que as palavras-chave tiveram pela primeira vez para mim são os significados que elas têm para nós, isto é, para mim juntamente com meus parceiros na conversação. (TAYLOR, 2013, p. 54)

Taylor destaca que o *self* possui duas dimensões identitárias, a de origem e a de estado atual. E é exatamente nessa segunda dimensão que o entendimento do individualismo moderno desenvolveu uma tese de que, depois de o indivíduo se constituir, é possível se desligar de suas redes de interlocução:

(...) essa segunda definição tende a sofrer uma oclusão. A cultura moderna desenvolveu concepções de individualismo que retratam a pessoa humana como, ao menos potencialmente, um ser que encontra suas coordenadas dentro de si mesmo, que declara independência das redes de interlocução que o formaram originalmente ou, ao menos, as neutraliza. É como se a dimensão da interlocução só tivesse significação para a gênese da individualidade, tal como o andador na creche, e devesse ser deixada de lado sem desempenhar nenhum papel na pessoa acabada. (TAYLOR, 2013, p. 56)

Evidentemente a possibilidade de distanciamento da sua rede de interlocução de origem existe, mas isso não quer dizer que é possível que o indivíduo possa viver sem ter uma rede de interlocução⁸. Taylor defende que mesmo em estado atual, o indivíduo precisa de uma rede de interlocução para se sustentar enquanto *self*. Não é possível abandonar as referências originais, como não é possível adquirir novas sem acessar a uma nova rede de interlocução:

(...) permanece verdadeiro que a pessoa só pode elaborar sua nova linguagem por meio da conversação em sentido amplo, isto é, por meio

⁸ Nem todos os defensores do modelo de neutralidade do Estado se enquadram nessa crítica, ela é mais direcionada aos naturalistas, a Kant e aos liberais clássicos. Não se aplica aos utilitaristas e nem aos liberais igualitaristas.

de alguma espécie de intercâmbio com outras pessoas com as quais ela tem alguma compreensão comum sobre o que está em jogo no empreendimento. Um ser humano sempre pode ser original, ir além dos limites do pensamento e da visão dos contemporâneos, pode até mesmo ser objeto de muitos mal-entendidos por parte deles. Mas o impulso à visão original ver-se-á obstruído, perder-se-á em última análise na confusão interior, caso não possa ser colocado de alguma maneira em relação com a linguagem e a visão dos outros. (TAYLOR, 2013, p. 57)

Um contra-argumento possível seria a respeito dos que mudam para valores completamente diferentes da sua comunidade presente. Entretanto, essa mudança não fere de fato a argumentação acima. O que acontece é que o indivíduo pode se relacionar com uma rede de interlocução não presente, ou seja, com pessoas distantes ou mesmo já falecidas. Mesmo assim, isso não é um abandono dos referenciais originais, somente uma lacuna na relação de interlocução:

É claro que há uma grande diferença entre, de um lado, a situação em que ajo na qual estou em conversação apenas com minha comunidade histórica imediata e na qual não me sinto confirmado naquilo em que acredito a não ser que nos vejamos olhos nos olhos; do outro, o caso em que tenho de me basear principalmente em uma comunidade de pessoas de igual pensamento e em que a confirmação pode tomar a forma de eu me sentir satisfeito com o fato de que elas deem um testemunho inconsciente de minhas concepções, que seu pensamento e sua linguagem evidenciem contato com a mesma realidade, que vejo com mais clareza que elas. A lacuna fica ainda maior quando refletimos que, neste último caso, a “conversação” já não será exclusivamente com contemporâneos vivos, mas incluirá, por exemplo, profetas, pensadores, escritores mortos. (TAYLOR, 2013, p. 58)

Analisemos então a outra “possibilidade” para a estruturação psicológica do indivíduo, a de que o *self* pode se desligar de suas redes de interlocução. Nesse cenário, a moralidade fica extremamente reduzida às concepções neutras de liberdade, autonomia, igualdade e – regulando todas elas – justiça, basicamente o reducionismo moral. Assim, todos os outros critérios não podem ser considerados morais e qualquer outra distinção qualitativa⁹, sobre melhor e pior, ou mais ou menos elevado, reflete meramente uma preferência pessoal e subjetiva.

Aqui temos na crítica de Sandel à teoria de sujeito de posse de Rawls alguns exemplos dos problemas que essa postura acarreta. O sujeito de posse seria uma identidade que se dá *a priori* no tocante às experiências empíricas e que se relaciona com elas através de um distanciamento.

⁹ Para maior aprofundamento na importância das distinções qualitativas vide sessão 2.1.

Na perspectiva rawlsiana, qualquer explicação das noções de sujeito e de fins tem que nos dizer, não uma, mas duas coisas: como o eu se distingue dos seus fins, e como se encontra ligado a eles (...). A solução de Rawls, implícita no projecto da posição original, prende-se com a concepção do eu enquanto sujeito de posse, já que no quadro da posse o eu se distancia dos seus fins, sem contudo se desligar completamente deles. (SANDEL, 2005, p. 85)

De forma resumida, Rawls defende essa postura porque pretende se opor a utilitaristas e libertários: por um lado, não cair na falha de afirmar que, moralmente, um indivíduo pode ser sacrificado em prol do maior bem de outros; e por outro lado, considerar correto que um indivíduo possa se beneficiar da arbitrariedade da fortuna. A solução de Rawls tem duas etapas, sendo que a inicial é a elaboração de um artifício teórico para a definição de uma espécie de contrato social a partir de um ponto onde os indivíduos não sabem quais são suas condições circunstanciais de existência, sejam materiais ou culturais, mas já sabem que vão desejar o melhor possível para si na sociedade da qual farão parte: eis a “posição original” (RAWLS, 2000a, p. 19-24) e o “véu de ignorância” (RAWLS, 2000a, p. 146-153). A etapa secundária é a criação de somente um critério moral sob o qual a desigualdade deva ser aceita: de que os indivíduos que forem favorecidos pela sorte devam contribuir com os que foram desfavorecidos: daí a importância do “princípio da diferença”¹⁰. A primeira etapa visa garantir a igualdade entre os indivíduos e a garantia de que ninguém possa ser sacrificado em prol de outros, já a segunda etapa visa garantir que a arbitrariedade da fortuna seja usada para diminuir a desigualdade e não para que os afortunados possam oprimir os desafortunados (SANDEL, 1984, p. 88-90).

Assim, o sujeito de posse é condição fundamental para a proposta de Rawls, pois permite que indivíduos sem suas condições circunstanciais possam fazer escolhas e que a arbitrariedade da fortuna, seja sorte ou azar, não possa ser considerada de posse individual, mas de propriedade coletiva.

A crítica de Sandel se foca nessa definição de sujeito de Rawls. Para ele, um sujeito que se desliga de suas circunstâncias é um sujeito desonerado. Um sujeito que, assim como a visão de ego de Taylor, é capaz de se ver independente de quaisquer experiências empíricas e relacionamentos com outros sujeitos, como se sua identidade não se relacionasse com nenhum objetivo ou elo afetivo. Para Sandel isso não é uma pessoa, pois não podemos ser assim:

¹⁰ Para maiores detalhes sobre esse princípio, vide a seção 2.1 do segundo capítulo.

Podemos nos ver como *selves* independentes, independentes no sentido de que nossa identidade nunca está vinculada aos nossos objetivos e elos afetivos? Não creio que possamos, pelo menos não sem custo daquelas lealdades e convicções cuja força moral consiste em parte no fato de que viver por elas é inseparável de compreender a nós mesmos como pessoas únicas que somos – como membros dessa família ou comunhão ou nação ou pessoas, como portadores dessa história, como cidadãos desta república. Todas essas coisas são mais do que valores que tenho e mantenho a uma certa distância. Eles vão além das obrigações que eu voluntariamente incorro e dos “deveres naturais” que devo aos seres humanos como tais. Eles permitem que alguns devam mais do que a Justiça exige ou mesmo permite, não em razão de acordos que fiz, mas sim em virtude desses elos afetivos e compromissos mais ou menos duradouros que, tomados em conjunto, definem parcialmente a pessoa que eu sou.¹¹ (SANDEL, 1984, p. 90)

Voltando a Taylor, para defender sua posição de que deve haver outros critérios e que essas distinções qualitativas são necessárias, ele aponta para a inescapabilidade da pergunta sobre esse tipo de distinções.

Aqui, a metáfora geográfica se mostra novamente elucidativa. Em termos mais geográficos, os conceitos do reducionismo moral funcionariam de uma forma jurídica, porem incompleta, em relação ao espaço de indagações. Digo juridicamente incompleta pois, conforme visto acima, ela só teria a avaliação qualitativa de certo e errado para se embasar. A liberdade seria o direito de ir e vir nesse espaço, limitada somente pelo dever de não interferir na liberdade alheia, ou seja, seria algo como poder andar nos locais públicos da cidade, mas não poder entrar em qualquer lugar particular sem convite. A autonomia seria o direito de se mover para onde se quisesse sem ser impedido por outros, limitada somente a não impedir os outros de se moverem como bem entenderem. Já a igualdade seria o direito de ter acesso igual a todos os locais públicos nas mesmas condições que todas as outras pessoas. Por fim, a justiça seria a força governamental responsável por regular esses conceitos anteriores de tal forma a manter a correção dos direitos e deveres de todos. A partir disso, o que temos é algo como um cenário onde o

¹¹ Tradução minha: “Can we view ourselves as independent selves, independent in the sense that our identity is never tied to our aims and attachments? I do not think we can, at least not without cost to those loyalties and convictions whose moral force consists partly in the fact that living by them is inseparable from understanding ourselves as the particular persons we are — as members of this family or community or nation or people, as bearers of that history, as citizens of this republic. Allegiances such as these are more than values I happen to have, and to hold, at a certain distance. They go beyond the obligations I voluntarily incur and the ‘natural duties’ I owe to human beings as such. They allow that to some I owe more than Justice requires or even permits, not by reason of agreements I have made but instead in virtue of those more or less enduring attachments and commitments that, taken together, partly define the person I am.”

indivíduo tem um mapa que diria apenas aonde ele não pode ir. Todo o resto são construções de mesmo porte, variáveis, mas nenhuma que se destaque.

Para o filósofo canadense, uma configuração mais adequada seria como um mapa do espaço de indagações onde o indivíduo se encontra. Entretanto, nesse mapa haveria, além dos locais proibidos, diversos locais destacados, locais estes erguidos por distinções qualitativas que representam cada qual uma concepção substantiva de bem. Belas construções referentes a conceitos tais quais a coragem, a temperança, a amizade, a inventividade, etc. Porém, ainda que isso seja melhor do que um mapa sem nenhum lugar destacado, não seria o suficiente. Não basta para um indivíduo saber quais são as estruturas de destaque, é igualmente importante que ele saiba onde se encontra em relação a elas.

O indivíduo, mesmo tendo um mapa de um determinado espaço, continua perdido se não sabe onde está. Mais do que isso, como somos seres inseridos no tempo¹², sem saber onde começamos não temos como definir para onde queremos ir. Somente com um mapa rico em pontos de destaque, e mais o conhecimento de onde o indivíduo se encontra, é possível a adequada orientação no espaço de indagações. A partir daí ele conseguiria traçar sua história, de onde veio e para onde quer ir. Conseguiria localizar suas referências de origem e se posicionar em relação a elas, seja favoravelmente buscando se manter perto delas, ou negativamente buscando se afastar delas. Poderia buscar conhecimento a respeito do caminho trilhado por outros que começaram a partir do mesmo ponto de origem, ou de pontos parecidos, para onde eles foram, e assim julgar se esse é um caminho que parece bom para ele ou não.

Essa primeira configuração é exatamente o que Taylor identifica como fonte da ânsia moderna por sentido. Para exemplificar a relevância que o indivíduo coloca nas questões de propósito de vida, na atualidade, são muito comuns as questões em torno das expressões “vida que vale a pena” e “vida repleta de sentido”. Expressões estas que buscam saber se a vida é rica e substancial ou vazia e trivial, se tem peso e substância ou se é apenas um seguir para o nada, se a vida tem unidade ou é só uma sequência sem propósito. Segundo Taylor:

Enquanto a descrição naturalista, para qual ter perspectivas moral é um elemento extra opcional, continuar plausível, o lugar dessas configurações em nossa vida será obscurecido. Ver essas distinções qualitativas como orientações definitórias alterou tudo isso. Podemos

¹² Vide Heidegger em *Ser e o Tempo*, conforme apontado por Taylor (2013, p. 70).

agora perceber que elas são respostas contestáveis a perguntas inevitáveis. (...) a imagem da orientação espacial que venho usando como analogia revela outra faceta de nossa vida como agentes. A orientação tem dois aspectos; há duas maneiras pelas quais podemos não conseguir tê-la. Posso desconhecer o terreno em que piso – não saber os lugares importantes que o compõem nem a maneira como se inter-relacionam. Essa ignorância pode ser sanada por um bom mapa. Mas poderei estar perdido de outra maneira se não souber como me situar nesse mapa. (TAYLOR, 2013, p. 63)

Contudo, se essa configuração é tão importante assim, como foi possível que indivíduos pré-modernos tivessem vidas ricas, ou mesmo que não padecessem dessa necessidade dos modernos por busca de sentido? Segundo Taylor, não é bem assim. De um lado temos todos os indivíduos que não possuíam nem liberdade nem autonomia. Para eles, a identidade era definida à revelia, e mesmo não sendo algo que eles escolheram, servia-lhes como um sentido, muito restrito é claro, mas que servia de base para o melhor sentido de vida possível. Do outro lado, não é difícil identificar essas questões com outras épocas. Podemos reconhecer essa ânsia por sentido e consistência em aspirações de grandiosidade e imortalidade dos antigos. E em ambos os casos, o que se depreende é o desejo do indivíduo se conectar a algo maior que si mesmo:

Essas são formas e imagens peculiarmente modernas, mas reconhecemos sua semelhança com outras formas, algumas delas também vivas hoje, que remontam a períodos bem anteriores da história humana. A aspiração moderna ao sentido e à substância na vida tem óbvias afinidades com aspirações mais antigas a um existir superior, à imortalidade. E a busca por esse existir completo que é a imortalidade, como mostrou tão vividamente John Dunne, assumiu ela mesma várias formas: a aspiração à fama é aspiração a uma forma de imortalidade, a de que nosso nome seja sempre lembrado pelas pessoas. “O mundo inteiro é seu memorial”, como disse Péricles dos heróis que tombaram. A vida eterna é outra. Quando deixou seus companheiros e sua família, bem como a vida de um jovem rico e popular em Assis, são Francisco deve ter sentido a seu modo a insubstancialidade desta vida e buscado algo mais pleno, mais íntegro, a fim de entregar-se de maneira mais completa e incondicional a Deus. (TAYLOR, 2013, p. 65)

Evidentemente, para os que se encontram bem posicionados em relação a suas próprias concepções de bem (as suas crenças do que é a vida plena), essas questões são menos amplas e menos dramáticas. O processo de formação da identidade é o mesmo, uma relação dialógica entre o *self* e a posição em que o indivíduo se encontra. Entretanto, a intensidade da relação dialógica de um indivíduo com pulsões dentro dos padrões sociais e um indivíduo com pulsões fora dos padrões sociais é enorme. A situação do segundo tipo de indivíduo é muito mais dramática. Além disso, os do primeiro tipo, se

nunca tiverem contato com experiência similar, tendem a achar essa ânsia frívola e banal sobre qualquer questionamento a respeito de outras opções de vida plena. Já os que estão mal posicionados em relação a suas concepções, o que inclui não saber quais são, sentem uma tremenda ânsia por descobri-las e ir em direção a elas.

O que Taylor defende, a meu ver, é que essa ânsia é tal qual a fome, uma ânsia que pode ser satisfeita de diversas formas, mas não é por não haver uma forma única que essa ânsia não seja necessária. E mais, só pode cogitar que não é necessária aquele que está “bem alimentado”.

1.3 Compreensão da narrativa da vida

Como uma espécie de desdobramento da inescapabilidade a respeito das distinções qualitativas, temos a questão da unidade da vida do indivíduo. O desejo de ser reconhecido possui três implicações: a de ser aceito, a de alcançar uma distinção valorosa e a de ser lembrado além de sua própria vida. Esta última está necessariamente ligada à estrutura temporal do ser no mundo. Taylor explicita que apenas uma narrativa coerente pode oferecer respostas para as questões relativas ao espaço de indagações. Para poder responder onde estamos precisamos responder de onde viemos e para aonde estamos indo, ou em termos de ser, precisamos saber o que éramos, como viemos a ser o que somos, e o que pretendemos nos tornar:

Vemos agora que esse sentido do bem tem de ser incorporado à minha compreensão de minha vida como uma história em andamento. Mas isso é afirmar outra condição básica do processo de encontrar sentido em nós mesmos, a de que compreendamos nossa vida numa narrativa. (TAYLOR, 2013, p. 70)

Cabe, contudo, observar que nesse sentido de orientação, existe uma diferença considerável entre a pergunta “Quem sou eu?” e a pergunta “Quem é você?”. Por mais que a pergunta “Quem é você?” também possa remeter a uma localização no espaço de indagações, a resposta adequada a ela tem um certo sentido fotográfico e atemporal que não se encaixa bem com o termo “orientação”. O ponto é que a pergunta “Quem é você?” só pede o mínimo de identificação necessária para o estabelecimento de uma relação social. Evidentemente, a pergunta “Quem é você?” tem em si um aspecto sintético que é muito prático em fornecer uma definição rápida da identidade de uma pessoa, mas ela não dá conta de todo o conteúdo para uma resposta completa a esse respeito (TAYLOR, 2013,

p. 46). Tanto é assim que quando realmente estamos interessados em saber sobre a identidade de um determinado indivíduo, nós fazemos uma série de outras perguntas. Perguntamos de onde ele é, quais suas preferências, qual seu trabalho, quais seus planos, etc. Todas essas perguntas, que poderiam ser substituídas por “Qual é a sua estória?”, são colocadas quando desejamos conhecer aprofundadamente a identidade de outro indivíduo, e para o qual as respostas têm necessariamente o sentido de orientação.

É interessante ver como essa concepção enriquece e fortalece a ideia de topografia moral, pois o termo “orientação” nos remete a uma ideia de movimento. O ser humano não se desliga do tempo. Se formos preciosistas, nem seria correto dizer “ser humano”, o correto seria “sendo humano”, e a pergunta pela identidade teria que levar isso em conta. Levando em consideração o tempo, o termo “orientação” passa a fazer muito mais sentido, pois existe um claro movimento do ser no tempo, e essa movimentação é a própria estória do indivíduo. Para Taylor,

Temos de fazer movimentos de avanço e recuo temporal a fim de obter uma avaliação real. Na medida em que recuamos, determinamos o que somos por meio daquilo em que nos tornamos, pela história de como chegamos ali. A orientação no espaço moral mostra-se mais uma vez similar à orientação no espaço físico. Sabemos onde estamos por meio de uma mistura de reconhecimento de marcos que temos diante de nós e de um sentido de como viajamos para chegar ali. (TAYLOR, 2013, p. 70)

Essa forma narrativa de compreender a vida é completamente inescapável para nós. Mesmo nas nossas ações mais triviais sempre levamos em conta onde estamos e aonde queremos chegar. Mesmo sem sair espacialmente do lugar, estamos continuamente avançando no tempo e, querendo ou não, agindo ou reagindo aos acontecimentos ao nosso redor. Mesmo estando satisfeitos com o ponto, físico ou moral, em que estamos, ainda precisamos nos projetar no futuro para poder lidar com as mudanças que ocorrem ao nosso redor e podem, a contragosto, nos retirar desse ponto agradável.

Indo mais profundamente na questão da compreensão narrativa, quero destacar o entendimento de David Carr sobre a confusão existente entre representação histórica e representação ficcional. Existe uma tendência a crer que a representação narrativa é exclusivamente ficcional, mas isso não é correto. A representação histórica procura ser a mais verídica possível. Entretanto, as relações causais entre os eventos não são dadas à percepção, elas são supostas, e como suposições estão sujeitas a se condizerem com a realidade ou a serem ficções. Da mesma forma que não temos acesso direto à fonte da

percepção, a dita “coisa em si” kantiana, também não temos acesso direto ao encadeamento temporal, somente a como o representamos:

Ao discutir o caráter “representacional” da narrativa, os teóricos (...) às vezes não são claros sobre exatamente o que é na opinião deles que a narrativa tenta, mas é constitucionalmente incapaz de representar. “O mundo”, “eventos reais” são termos que eles costumam usar, mas esta maneira de falar introduz um equívoco muito enganador. As narrativas, sejam históricas ou fictícias, são tipicamente sobre, e, portanto, pretendem representar, não o mundo como tal, a realidade como um todo, mas especificamente a realidade humana. Mas quando o termo “realidade” é deixado desqualificado, somos tentados pelo forte preconceito naturalista de que o que conta como realidade deve ser a realidade física. O que isso sugere é a atividade aleatória e a colisão de forças cegas, desprovida de ordem e significado, ou, alternativamente, uma realidade totalmente ordenada ao longo de linhas causais rigorosas sem uma falha ou lacuna no seu funcionamento. Estas duas noções são obviamente incompatíveis uma com a outra, mas o que elas têm em comum é a ideia de que, em ambos os casos, “realidade” é totalmente indiferente às preocupações humanas. Coisas simplesmente acontecem, uma após a outra, aleatoriamente ou de acordo com suas próprias leis. Qualquer significado, sentido ou valor atribuído a eventos é projetado sobre eles por nossas preocupações, preconceitos e interesses, e de forma alguma anexa aos eventos em si.¹³ (CARR, 1991, p. 19)

Assim, tudo o que temos são representações do mundo, seja espacialmente ou temporalmente. Nossa única forma de acesso ao tempo é através da representação e a única forma de representação temporal que temos é narrativa. Nossa experiência do tempo, que em si é confusa e sem forma, necessita ser organizada de forma a fazer sentido, e a única forma de organização que possuímos é narrativa. Carr afirma que:

Ricoeur (...) acredita que a relação entre a narrativa e seu mundo é muito mais complicada do que a tradução tradicional sugere. Ele não vai dizer (...) que o mundo da ação é simplesmente caótico, mantendo, ao contrário, que este tem uma “estrutura pré-narrativa”. (...) No entanto, essa pré-figuração não é em si mesma uma estrutura narrativa, e não

¹³ Tradução minha: “In discussing the ‘representational’ character of narrative, theorists (...) are sometimes unclear on exactly what it is in their view that narrative tries, but is constitutionally unable, to represent. ‘The world’, ‘real events’ are terms they often use. But this way of speaking introduces a very misleading equivocation. Narratives, whether historical or fictional, are typically about, and thus purport to represent, not the world as such, reality as a whole, but specifically human reality. But when the term ‘reality’ is left unqualified, we are tempted by the strong naturalist prejudice that what counts as reality must be physical reality. What this suggests is either the random activity and collision of blind forces, devoid of order and significance, or, alternatively, a reality totally ordered along rigorous causal lines without a flaw or gap in its mechanism. These two notions are of course incompatible with each other, but what they have in common is the idea that in either case ‘reality’ is utterly indifferent to human concerns. Things simply happen, one after the other, randomly or according to their own laws. Any significance, meaning, or value ascribed to events is projected onto them by our concerns, prejudices, and interests, and in no way attaches to the events themselves.”

nos salva do que Ricoeur parece considerar como uma espécie de constitucional desarranjo ligado à experiência do tempo, que em si é “confuso, sem forma e, no limite, mudo”. A partir de um estudo das Confissões de Agostinho, ele conclui que a experiência do tempo é caracterizada essencialmente por “discordância”. Na literatura, a forma narrativa traz concordância a esta “aporia” por meio da invenção de um enredo. A narrativa é uma “síntese do heterogêneo” em que diferentes elementos do mundo humano – “agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados, etc.” – são trazidos juntos e harmonizados. (...) Se o papel da narrativa é introduzir algo novo no mundo, e o que ela introduz é a síntese do heterogêneo, então presumivelmente ela atribui aos eventos do mundo uma forma que eles não teriam de outra maneira. Uma história redescreve o mundo, isto é, descreve-o como se fosse o que, presumivelmente, na verdade não é¹⁴. (CARR, 1991, p. 14-15)

Especificamente, cabe destacar o entendimento que MacIntyre, em sua obra *After Virtue*, chama de vida vista como uma busca, pois uma busca sempre precisa de uma orientação, ela se dá sempre em direção ao que o indivíduo considera importante e sempre narrativamente. Nas palavras de MacIntyre: “o homem é, em suas ações e práticas, assim como ele é em suas ficções, essencialmente um animal contador de estórias” (MACINTYRE, 1984, p. 216). Assim, “a narrativa da vida de qualquer um é parte de um conjunto de narrativas interligadas” (MACINTYRE, 1984, p. 218), e “a vida gasta em busca da boa vida para o homem, e as virtudes necessárias para essa busca, são aquelas que nos permitirão compreender mais e mais o que é a boa vida do homem” (MACINTYRE, 1984, p. 219)¹⁵.

Evidentemente, não é qualquer recorte de tempo que caracteriza uma narrativa. Pode acontecer muita coisa em cinco minutos, mas de forma geral, nada relevante o suficiente acontece nesse período que justifique uma explicação narrativa. Resumindo,

¹⁴ Tradução minha: “Ricoeur (...) believes the relation between the narrative and its world is much more complicated than that traditional translation suggests.(...). He does not go so far as to say with them that the world of action is simply chaotic, maintaining instead that it has a ‘pre-narrative structure’. (...)Yet this pre-figuration is not itself narrative structure, and it does not save us from what Ricoeur seems to regard as a sort of constitutional disarray attached to the experience of time, which in itself is ‘confused, unformed and, at the limit, mute.’ From a study of Augustine's Confessions he concludes that the experience of time is characterized essentially by ‘discordance.’ Literature, in narrative form, brings concord to this ‘aporia’ by means of the invention of a plot. Narrative is a ‘synthesis of the heterogeneous’ in which disparate elements of the human world – ‘agents, goals, means, interactions, circumstances, unexpected results, etc.’ – are brought together and harmonized. (...) If the role of narrative is to introduce something new into the world, and what it introduces is the synthesis of the heterogeneous, then presumably it attaches to the events of the world a form they do not otherwise have. A story redescribes the world, that is, it describes it as if it were what, presumably, in fact it is not.”

¹⁵ Tradução minha: “man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal”; “the narrative of any one life is part of an interlocking set of narratives”; “the life spent in seeking for the good life for man, and the virtues necessary for the seeking are those which will enable us to understand what more and what else the good life for man is”.

em termos morais, o que importa são os “passos” que o indivíduo dá em relação à sua própria concepção qualitativamente forte de bem.

2 – A identidade e a moral

2.1 Avaliações fortes

Outro elemento importante para entender como se dá a formação da identidade é o conceito de “avaliação forte” e a ligação desse conceito com a moral. Conforme Taylor, “avaliação forte” é uma avaliação de segunda ordem, ou seja, uma avaliação sobre avaliações. Para ele, as avaliações de primeira ordem, ou avaliações fracas, representam os desejos de um indivíduo, e se relacionam diretamente com uma resultante de satisfação. Já as avaliações de segunda ordem se relacionam com as crenças e motivações do indivíduo, ou seja, com sua concepção de bem, e servem como uma forma de limitar as avaliações de primeira ordem quando essas entram em conflito com essa concepção de bem. Por exemplo, enquanto a avaliação fraca pode levar o indivíduo a preferir prazeres gastronômicos à sexuais, a avaliação forte faz com que o indivíduo negue esses prazeres em prol de não cometer um ato que, mesmo que esteja a seu alcance, vá contra sua concepção de bem, como matar outro indivíduo para obter um prazer que ele deseja. “A essência da avaliação forte surge quando consideramos condenar um ato, apesar de nossa motivação para cometê-lo.”¹⁶ (TAYLOR, 1985, p.66)

Isto posto, as avaliações fortes podem ser resumidas como um tipo de juízo de valor qualitativo que envolve discriminações sobre certo e errado, ou de dever; sobre o melhor e o pior, ou da vida boa; e a avaliação de mais elevado ou menos elevado, ou de dignidade¹⁷. Nas palavras do autor:

¹⁶ Tradução minha: “The essence of strong evaluation comes out when we consider what it is to condemn an act in spite of our motivation to it.”

¹⁷ Como a segunda e a terceira avaliações muitas vezes se misturam, cabe um exemplo para elucidar. Um indivíduo encontra uma carteira no chão: se for com base no segundo eixo, ele pode simplesmente deixar a carteira numa agência pública e se dar por satisfeito por ter feito o correto conforme sua própria concepção de bem, e para ele isso é uma vida boa. Contudo, ele pode optar por procurar, através dos documentos, pelo dono da carteira e devolvê-la a ele, inclusive o dinheiro, por essa ser uma atitude mais digna. Qualquer que seja a situação, o indivíduo fez o que julgou ser moralmente melhor, a diferença é que se ele fez a segunda alternativa, ele deseja ser reconhecido como digno e merecedor da admiração alheia. Em resumo a diferença está na busca pelo reconhecimento ou não. De um lado essa busca por reconhecimento pode ser vista como uma avaliação fraca, o que diminuiria o valor da atitude, por outro lado o reconhecimento social torna mais fácil que a ação correta seja efetivamente realizada e serve de exemplo para a melhor difusão de determinada concepção de bem. Uma questão interessante, mas que foge do escopo dessa dissertação.

(...) eu também quero olhar para o nosso senso do que está subjacente à nossa própria dignidade, ou questões sobre o que torna a nossa vida significativa ou gratificante. Estas podem ser classificadas como questões morais sobre uma definição ampla, mas algumas estão preocupadas demais com a questão de autoestima, ou muito de nossos ideais, de serem classificadas como questões morais no léxico da maioria das pessoas. Preocupam-se, ao contrário, o que faz a vida valer a pena. O que eles têm em comum com questões morais, e que faz merecerem o termo vago "espiritual", é que todos envolvem o que chamei de "avaliação forte" em outros lugares, isto é, envolvem discriminações de certo ou errado, melhor ou pior, superior ou inferiores, que não são considerados válidos por nossos próprios desejos, inclinações ou escolhas, mas, ao contrário, permanecem independentes destes e oferecem padrões pelos quais eles podem ser julgados.¹⁸ (TAYLOR, 2001, p. 4)

Dois pontos se destacam aqui. Primeiramente, que as avaliações qualitativas e de dignidade são muito importantes para noções como amor e lealdade, e, conseqüentemente, para a formação da identidade (TAYLOR, 2013, p.15-17). Simplesmente não é possível elaborar as nossas noções de amor e lealdade somente pela avaliação de certo e errado, como também não é possível elaborar essas noções sem a avaliação de melhor e pior, e sem a avaliação do que é mais ou menos elevado.

Em segundo lugar, para as teorias liberais que preponderam na atualidade – de Kant, passando por Stuart Mill, até Rawls –, parece que a responsabilidade moral do Estado se resume ao dever:

Boa parte da filosofia moral contemporânea (...) tem abordado a moralidade de maneira tão estreita que algumas conexões cruciais que desejo esboçar aqui são incompreensíveis em seus termos. Essa filosofia moral tendeu a se concentrar mais no que é o certo fazer do que no que é bom ser, antes na definição do conteúdo da obrigação do que na natureza do bem viver. (TAYLOR, 2013, p. 15)

Isto se dá porque elas consideram politicamente irrelevantes as avaliações morais sobre como é a vida boa e como é vida mais digno. Em outras palavras, essas avaliações, pela visão de que seu papel se resume a questões de amor e lealdade, são rebaixadas como não sendo responsabilidade do estado e relativas somente à formação da identidade entendida somente como uma questão privada. Entretanto, Taylor se opõe a esse

¹⁸ Tradução minha: "I want also to look at our sense of what underlies our own dignity, or questions about what makes our lives meaningful or fulfilling. These might be classed as moral questions on some broad definition, but some are too concerned with the self-regarding, or too much a matter of our ideals, to be classed as moral issues in most people's lexicon. They concern, rather, what makes life worth living. What they have in common with moral issues, and what deserves the vague term 'spiritual', is that they all involve what I have called elsewhere 'strong evaluation', that is, they 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."

entendimento e defende que a formação da identidade é uma questão social e, portanto, política e devedora de todos os tipos de avaliação forte.

Mesmo que considerássemos que a relevância política da moral é relativa somente a questões de justiça, essas não se bastam pelas avaliações de certo e errado. Tendo em vista as seguintes duas afirmações de Taylor, creio que fica claro seu entendimento de que os elementos de diferentes eixos de avaliação forte podem funcionar como padrão de julgamento de um para o outro:

(...) o fato de que esses fins ou bens têm existência independente de nossos desejos, inclinações ou escolhas, de que representam padrões com base nos quais são julgados esses desejos e escolhas. Há obviamente duas facetas interligadas do mesmo sentido de valor superior. Os bens que merecem nossa reverência também têm de funcionar como padrões para nós. (TAYLOR, 2013, p. 36)

Essas distinções, que venho chamando de configurações, estão, por conseguinte, envolvidas de diferentes maneiras nas três dimensões de nossa vida moral. E isso significa, naturalmente, que têm importância diferencial. Desejo examinar aqui um pouco mais a fundo como elas se entrelaçam no âmbito de nossa existência moral. (TAYLOR, 2013, p. 42)

Assim, entendo que as outras avaliações fortes, de boa vida e de dignidade, além de servirem para a definição da identidade, também fornecem padrões de julgamento indispensáveis para as questões do dever. É com base no conteúdo desses outros tipos de avaliações, que podemos dizer o quanto algo é certo ou errado. Afinal, a proporcionalidade é elemento fundamental para a justiça, e é somente pelo conteúdo das distinções qualitativas sobre o que é o melhor e pior, ou mais elevado e menos elevado, que se pode mensurar o certo e o errado. De forma paralela, ignorar a moralidade de questões que não são relativas a lapsos morais, tal como levar uma vida que vale a pena ou que traz realizações, é condenar o indivíduo a um padrão independente de seus gostos e desejos. Além do que, o conteúdo do dever (questões de certo e errado) também é necessário para avaliações dos outros tipos. O que, em resumo, significa que esses três tipos de avaliações são necessariamente interligados, portanto todos são morais, e o conteúdo deles serve de padrão geral que o indivíduo possui para fazer julgamentos.

Posta a relevância moral das avaliações fortes, Taylor segue demonstrando o quanto a vinculação dessas avaliações com a formação da identidade pode ser extremamente forte. Para tanto, ele aponta para o que considera o mais poderoso conjunto de exigências morais, o respeito à vida. Esse é de tal profundidade, potência e

universalidade, que tendemos a pensar nele como um instinto e não uma consequência de criação ou educação. Como exemplo disso, causa-nos grande mal-estar a ideia de ferir ou matar o outro e, de forma negativa, possuímos uma forte inclinação de ir ao socorro de alguém ferido ou em perigo. Além do que, o respeito à vida é também base de todo o tipo de respeito ao outro: respeito à integridade, à prosperidade, ao bem-estar, etc. Assim, diz Taylor:

Talvez 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. Essas são exigências que infringimos quanto matamos ou aleijamos alguém, roubamos suas propriedades, infringimos medo e tiramos a paz ou mesmo deixamos de prestar ajuda em momentos de necessidade. (...) Estamos falando aqui de intuições morais incomumente profundas, potentes e universais. É tal sua profundidade, que somos tentados a pensar nelas como estando arraigadas ao instinto, em contraste com outras reações morais que parecem mais uma consequência da criação e da educação. (TAYLOR, 2013, p. 17)

A raiz desse respeito à vida parece estar vinculada à tendência quase universal entre os animais de não matar a própria espécie. Contudo, como tudo na vida humana, esse instinto recebe descrições variadas conforme a cultura, e a forma que assume, uma intuição, é inseparável dessa descrição cultural que define o que merece esse respeito ou não. E aqui Taylor aponta algo muito importante para a nossa moral: é a descrição que parece articular e moldar a intuição, e não o instinto:

As raízes do respeito à vida e integridade parecem de fato ter toda essa profundidade (...). A descrição parece articular a intuição (...). As várias culturas que restringem esse respeito fazem-no negando a descrição cultural aos que foram deixados de fora. (TAYLOR, 2013, p. 17-18)

Uma questão possível aqui é se essa descrição não seria uma mera justificção do instinto. Ao meu ver, não seria. Se fosse uma forma de justificar o instinto, isso implicaria que a espécie humana possui instintos discriminatórios bem definidos, algo como o medo que quase todos os mamíferos têm de cobras, ou que os instintos não são totalmente definidos *a priori*. O primeiro caso parece ser uma hipótese ruim, pois um instinto, como qualquer outra característica hereditária, deve ser comum a uma espécie, e se fosse assim seria bem difícil encontrar um indivíduo de uma etnia que conseguisse simpatizar com o da outra. Por exemplo, seria difícil um caucasóide (branco) simpatizar com um negroide (negro), sendo que isso não acontece. A outra hipótese implica que possuímos um instinto discriminador, mas que o alvo da discriminação é dado *a posteriori*, ou seja, temos uma

tendência a discriminar, mas só definimos qual grupo discriminar pela nossa experiência social. Essa segunda hipótese me parece razoável, mas não muda o resultado final do entendimento de Taylor. A diferença é que, em vez de a descrição cultural articular a intuição, ela articularia o instinto, e este, por sua vez, expressaria a intuição

Assim, num ciclo retroalimentado, os referenciais culturais servem de base para os conteúdos das avaliações fortes da comunidade de origem dos indivíduos, e depois as avaliações fortes desses indivíduos passam a sustentar ou modificar esses conteúdos. Basicamente, os referenciais culturais e as avaliações fortes são processos interativos. Por um lado, a avaliação forte colabora no processo de mudança ou manutenção dos referenciais culturais; por outro lado, os referenciais culturais influenciam na formação das avaliações fortes nos indivíduos, ou seja, um processo holístico de mútua interferência.

Portanto, é a descrição cultural relativa às avaliações de vida boa e de dignidade, que define quem são os indivíduos aos quais essa intuição vai se aplicar e quais são os outros indivíduos a quem ela não irá se aplicar. Por exemplo, descrições de que somos criaturas feitas à imagem de Deus, ou de que somos seres racionais, definem que essa intuição possa ser negada a indivíduos da mesma espécie, mas de outras crenças. Conforme o padrão cultural, determinados indivíduos podem não ser reconhecidos como racionais e, conseqüentemente, ter um reconhecimento secundário por essa intuição. A conclusão de Taylor nesse ponto é dupla: primeiro, que a descrição cultural é determinante e inseparável do instinto de respeito à vida, e segundo, que ela está necessariamente ligada às avaliações fortes.

2.2 Vida plena e dignidade na modernidade

Taylor se aprofunda então sobre o segundo e o terceiro eixos do conceito de avaliação forte para tratar sobre a vida plena e digna. Retomando brevemente, o primeiro eixo define o respeito que devemos para os outros, ou seja, os males que não podemos infligir, tais como não matar, não roubar, não torturar, etc. Já o segundo eixo trata da busca pela vida plena, das opções que tomamos em prol de uma vida mais rica e satisfatória. Por fim, o terceiro eixo trata do que é a vida digna, as atitudes que tomamos que nos tornam dignos de reverência e admiração. De acordo com Taylor:

Em termos gerais, poder-se-ia tentar discernir três eixos daquilo que se pode denominar, no sentido mais amplo, pensamento moral. (...) – nosso sentido de respeito pelos outros e de obrigação perante eles e nossos modos de compreender o que constitui uma vida plena –, há também a gama de noções relacionadas com a dignidade. Com isso, reporto-me às características mediante as quais pensamos em nós mesmos como merecedores do respeito das pessoas que nos cercam. Aqui, o termo “respeito” tem um significado ligeiramente distinto do que tinha acima. Não me refiro agora ao respeito a direitos, no sentido de não-violação, que podemos denominar respeito “ativo”, mas ao pensar bem de alguém, até mesmo admirá-lo (TAYLOR, 2013, p. 29)

Em minha avaliação, uma característica em comum do segundo e do terceiro eixo e a postura ativa que eles implicam. Enquanto o primeiro eixo trata do que o indivíduo não pode fazer, tanto o segundo quanto o terceiro eixos tratam do que ele deve fazer. Indo mais a fundo, a principal relação entre o segundo e o terceiro eixo das avaliações fortes é que o conteúdo do segundo é a única fonte de valor duradouro para o terceiro. É claro que o primeiro eixo também confere critérios para os outros eixos, mas estes, por serem de natureza negativa, não conseguem sozinhos delimitar uma conduta realmente satisfatória para as questões do terceiro eixo. E sozinho, o conteúdo exclusivo do terceiro eixo acaba se reduzindo a satisfações baseadas somente no reconhecimento externo, mas que são vazios pois não ecoam com a visão de boa vida do indivíduo. Em outras palavras, o conteúdo do primeiro eixo tem a capacidade de deprimir alguém por falhar em critérios importantes. Por sua vez, o conteúdo do segundo eixo tem capacidade de fazer com que o indivíduo sinta que sua vida tem sentido. Por fim, o conteúdo do terceiro tem a capacidade de validar o indivíduo e, através do reconhecimento positivo, fazer com que ele sinta que seus atos são meritórios independente de sua própria avaliação que pode ser tendenciosa.

Evidentemente, os conteúdos das avaliações fortes acabam quase sempre passando por mais de um eixo e seus critérios se misturando. Contudo, o primeiro e o terceiro eixos acabem sendo um pouco mais fáceis de identificar, seja o primeiro por sua postura negativa, ou o terceiro com sua relação com o reconhecimento. Assim sendo, o conteúdo do segundo eixo fica mais nebuloso e confundível ou com o conteúdo do primeiro ou do terceiro eixo. Com a virada história que fez com que a honra, um claro elemento do terceiro eixo, caísse em declínio e houvesse a ascensão dos direitos humanos, um claro elemento do primeiro eixo, os conteúdos do segundo eixo foram questionados juntos com os do terceiro.

Como a dignidade pré-moderna estava intimamente ligada com o reconhecimento público, fica patente a dicotomia entre público e privado que existia nessa época, quando a vida que era valorizada era a que se voltava ao público, em detrimento da vida privada. Na Grécia antiga, o mais digno era a participação pública, a vida privada era considerada menor e quase indigna. Um elemento que denota isso com clareza é que as pessoas responsáveis por atividades domésticas eram as com menos acesso à dignidade: as mulheres, os escravos ou os servos.

Assim, como um ponto fundamental sobre o segundo eixo é que seus conteúdos precisam de concordância redundante para serem adquiridos e validados, então também é fundamental para o segundo eixo que seus conteúdos sejam compartilhados. Como seus conteúdos tratam de concepções que são essencialmente melhores do que as preferências ordinárias, elas precisam de uma grande reverberação para que sejam percebidas assim. É somente por uma confirmação ampla e quase irrestrita que sabemos distinguir o que é superior do que é uma preferência. Por exemplo, a coragem é tida como superior, pois em determinada sociedade guerreira, todos, ou quase todos, concordariam que ela é mais elevada que a contemplação. Caso fosse somente uma discussão entre dois indivíduos, a coragem poderia ser tomada na mesma medida que a contemplação, e mais, ambas poderiam ser consideradas preferências ordinárias. A questão é que só aprendemos o sentido de valor ao comparar conceitos, e só identificamos um determinado conceito como tão elevado que possa ser considerado definidor de distinção, pela confirmação social ampla, ou em outras palavras, por um horizonte de sentido compartilhado. Somente a partir de um horizonte de sentido, que dá o tom da complexidade dos valores envolvidos, que é possível a avaliação do valor da própria vida e conseqüentemente da busca pela boa vida.

Taylor aponta a importância desse horizonte de sentido ao dizer que é normalmente razoável um indivíduo se questionar sobre se determinada conduta foi a melhor ou não, uma questão de segundo eixo, dentro de sua própria estrutura de valores:

Um membro de uma sociedade guerreira pode perguntar-se se seu histórico de façanhas corajosas está à altura da fama de sua linhagem ou das exigências de sua posição. Pessoas de uma cultura religiosa perguntam-se muitas vezes se a exigência de piedade convencional é suficiente para elas ou se não sentem um chamado a uma vocação mais pura e dedicada. (...). Contudo, em cada um desses casos permanece inquestionável alguma configuração que ajuda a definir as exigências a partir das quais as pessoas julgam sua vida e medem, por assim dizer, sua plenitude ou nulidade. (TAYLOR, 2013, p. 31)

Já na modernidade há uma completa quebra dessa estrutura. Com os questionamentos científicos e filosóficos, todo o horizonte de sentido do que é melhor e pior, ou do que é mais elevado ou menos elevado, foi abalada. Tudo o que era bem estabelecido como concepções sólidas de boa vida e dignidade, foram fragilizadas. Nesse sentido, afirma Taylor:

É hoje um lugar comum a ideia de que o mundo moderno tornou essas configurações problemáticas. No nível da doutrina filosófica, ou teológica explícita, isso é nitidamente evidente. Algumas configurações tradicionais caíram em descrédito ou foram relegadas à condição de predileções pessoais, como é o caso do espaço da fama. Outras deixaram por completo de ter credibilidade em qualquer apresentação que lembre sua forma original (...). As formas de religião revelada continuam vivas, mas também altamente contestadas. Nenhuma delas plasma o horizonte de toda a sociedade no Ocidente moderno. (TAYLOR, 2013, p. 31-32)

O grande impacto causado sobre os indivíduos modernos é a falta de uma configuração compartilhada por todos ou uma que possa ser tida como certa ou inquestionável. Todas as doutrinas filosóficas e todas as crenças religiosas que podiam servir de fonte de conteúdo do segundo eixo foram criticadas e nenhuma saiu incólume dessas críticas. Por mais que esteja bem estabelecido o que é o correto de não se fazer, os conteúdos do primeiro eixo, não há mais certezas a respeito do que é melhor buscar.

Por um lado, uma das principais consequências dessa falta de horizonte compartilhado é a valorização da vida particular. Hoje é muito comum a visão de dignidade fundamentada em concepções como ser chefe de casa, arrimo de família, companheiro atencioso, etc. Contudo, por mais que esse conteúdo seja amplamente compartilhado, em alguma medida ele é limitado. Se não houver dramas familiares, ou dificuldades externas como escassez financeira, essa fonte de distinção pode não ser muito satisfatória.

Por outro lado, para aqueles a quem a vida cotidiana não é suficiente para si, o que resta é continuar buscando outras fontes de sentido para a vida. Contudo, essa pode ser uma busca muito ingrata. Hoje é possível duvidar de qual é o sentido correto para a vida, se existe um correto, e até mesmo se existe um sentido:

São pertinentes para nós uma série de interrogações que giram em torno do sentido da vida, as quais não seriam totalmente inteligíveis em épocas antecedentes. Os modernos podem duvidar ansiosamente que a vida tenha sentido, ou ficar divagando sobre qual seria esse sentido. (TAYLOR, 2013, p. 31)

Há aqueles que creem no sentido tradicional ou religioso, que existe um sentido de vida correto. Há, ao contrário, aqueles que acham que não existe sentido de vida correto, somente sentidos adequados a uns e não a outros. Há os niilistas que acreditam que, simplesmente, a vida não tem sentido algum. E por fim, há aqueles que são indefinidos, não sabem no que acreditar. Esse último grupo, especificamente, adota várias estratégias de busca para lidar com essa indefinição: em parte adotam a versão tradicional de forma condicional, em parte desenvolvem suas próprias versões, seja por combinações de tradições diferentes ou mediante o que Taylor chamou de semi-invenções (TAYLOR, 2013, p. 33).

Contudo, por serem buscas, elas estão sujeitas ao fracasso, e a consequência desse fracasso é uma profunda angústia para os indivíduos modernos. Por um lado, temos a angústia dos que creem em sistemas tradicionais, mas não conseguem mais sustentar intelectualmente que a sua crença é a correta, e não a de uma outra vertente. Eles padecem da dúvida velada de se fizeram a opção correta, se estão caminhando para a danação eterna ou para serem relegados a uma ordem inferior em incontáveis vidas futuras. Por outro lado, temos a angústia dos que não possuem crenças religiosas, pois num mundo sem contornos espirituais, o que vale a pena ser feito? Tais pessoas padecem do medo de que a vida seja, de fato, um vazio sem sentido: uma vida em que “as principais queixas centram-se na ‘perda do ego’, ou numa sensação de vazio, de insipidez, futilidade, falta de propósito ou perda de auto-estima” (TAYLOR, 2013, p. 34).

Todo esse sofrimento está intimamente ligado à crença das vertentes morais modernas que preponderam no Ocidente, principalmente o liberalismo, de que o conteúdo das avaliações forte do segundo eixo não é relevante, ou pelo menos não tão relevante a ponto de merecer um interesse político. Entretanto, como foi visto acima, não é nada claro que o conteúdo do segundo eixo, que fundamenta o horizonte de sentido dos indivíduos, é irrelevante ou insuficientemente relevante. Muito pelo contrário, a questão desses conteúdos compartilhados é fundamental e inescapável para a formação da identidade do indivíduo.

2.3 Valores incomparáveis

A partir da conclusão da seção anterior, uma questão se põe: mesmo reconhecendo a importância das questões sobre o que é mais elevado, o que fazer se há uma diversidade enorme de configurações culturais diferentes, cada qual com seus próprios valores,

vivendo numa mesma nação? Essa parece ser uma pergunta bem razoável e indicaria que, mesmo sendo importante, não há nada que poderia ser feito. Porém, o que fica implícito nela é que determinados valores, mesmo podendo ser julgados como superiores internamente a cada cultura, nenhum é superior ao outro ou a qualquer preferência ordinária. Taylor não concorda com isso. Para ele, esses valores não podem ser considerados como tendo o mesmo peso moral de preferências, nem que sejam isolados de suas culturas de origem e assim avaliados universalmente como iguais. Esses valores possuem um sentido especial, pois juntos eles configuram as distinções qualitativas de uma determinada cultura. Em outras palavras, é uma determinada configuração de valores que pode fornecer a estrutura de sentido de vida de que os indivíduos carecem. Essa configuração determinada de valores, Taylor chamou de “valores incomparáveis”:

O que venho chamando de configuração incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros. (TAYLOR, 2013, p. 35)

Ele destaca que alguns fins ou bens são incomparáveis, pois eles não podem ser medidos pelos mesmos padrões que os nossos fins ou bens ordinários. Em parte, porque eles são independentes de nós mesmo, e em parte, porque eles próprios, os “valores incomparáveis”, são também padrões de julgamento para tudo o mais que desejamos. Mais que isso, eles são incomparáveis com nossos fins e bens particulares, mas são também incomparáveis entre si. Não é possível dizer qual o valor da coragem independente de um conjunto de “valores incomparáveis”. Conforme cada conjunto, ela pode variar entre muito importante e pouco importante. Esses conjuntos são historicamente identificáveis como merecedores de respeito ou reverência ou admiração:

Tentei exprimir o que todas essas distinções têm em comum mediante o termo “incomparável”. Em cada um dos casos, o sentido disso é que há fins ou bens que são dignos e desejáveis de uma maneira que não pode ser medida de acordo com os mesmos padrões que nossos fins, bens, *desirabilia*. (...) E é esse o ponto em que a incomparabilidade vincula-se ao que denominei “avaliação forte”: o fato de que esses fins ou bens têm existência independente de nossos desejos, inclinações ou escolhas, de que representam padrões com base nas quais são julgados esses desejos e escolhas. Há obviamente duas facetas interligadas do mesmo sentido de valor superior. Os bens que merecem nossa reverência também têm que funcionar em algum sentido como padrões para nós. (TAYLOR, 2013, p. 35-36)

Taylor então lista as seguintes configurações de distinções, cada qual com seu conjunto de valores incomparáveis: a ética da honra, a ética da supremacia da razão, a ética da transformação da vontade, a ética do poder expressivo e o naturalismo. (TAYLOR, 2013, p. 36-39)

O ponto interessante aqui é ver que entre os diversos conjuntos de valores incomparáveis, Taylor aponta o próprio naturalismo como um deles. Para o filósofo, os seguidores dessa vertente ignoram que acreditar que as avaliações fortes não são necessárias, e portanto, acreditar que o melhor é entender que todas as crenças têm o mesmo valor de preferências ordinárias, é uma avaliação forte do segundo tipo. Derivadamente, acreditar que o superior é difundir a visão naturalista, é uma avaliação forte do terceiro tipo.

3 – Os três mal-estares da modernidade

Visto como se dá a formação da identidade, e a importância das distinções qualitativas, vejamos agora quais são as ameaças e os riscos que a pensamento moral atual impõe ao indivíduo.

Taylor, em sua obra *A ética da autenticidade*, identifica três mal-estares da modernidade: o individualismo, a razão instrumental e o despotismo suave. Tanto o primeiro quanto o segundo carregam consigo o sentimento de desencanto com o mundo. Cabe agora nos aprofundarmos mais em suas causas históricas para entendermos melhor quais as suas consequências para o indivíduo moderno.

O filósofo canadense aponta como fonte desses mal-estares, principalmente, o abandono das concepções substantivas de bem conhecidas como ordens superiores. Por mais que essas ordens restringissem severamente nossos antepassados, elas também serviam de horizontes morais. Segundo Taylor,

(...) ao mesmo tempo que nos limitavam, essas ordens davam significado ao mundo e às atividades da vida social. As coisas que nos circundavam não eram apenas matéria-prima ou instrumentos potenciais para nossos projetos, mas tinham o significado dado a elas por seu lugar na cadeia do ser. A águia não era apenas mais um pássaro, mas a líder do todo um domínio da vida animal. Da mesma forma, os rituais e normas da sociedade tinham mais do que um significado meramente instrumental. O descrédito dessas ordens é o que tem sido chamado de “desencantamento” do mundo. Com ele, as coisas perderam parte de seu encanto. (TAYLOR, 2011, p. 12-13)

O indivíduo moderno ganhou autonomia e liberdade, mas junto com esse ganho, e de forma derivada, perdeu as fontes de um propósito de vida mais elevado. Com a ascensão dos conceitos de igualdade – necessária para a liberdade e a autonomia – e democracia, o indivíduo se voltou cada vez mais para si mesmo:

Tal perda de propósito estava ligada a um estreitamento. As pessoas perderam a visão mais abrangente porque se centraram na vida individual. A igualdade democrática, diz Tocqueville, orienta o indivíduo para si mesmo (...). Em outras palavras, o lado sombrio do individualismo é o centrar-se em si mesmo, que tanto nivela quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre em significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade. (TAYLOR, 2011, p. 13-14)

Outro fruto do abandono das ordens superiores é a razão instrumental. Como apontado por Nietzsche em *Humano demasiado Humano I*, a resposta à descrença na divindade cristã foi a crença no ser humano e na sua mais distinta capacidade, a razão. Somado a isso, temos a interpretação de que o indivíduo não pode mais se basear em ordens superiores. Sendo assim, por não poder considerar que existe qualquer concepção substantiva de bem superior, a melhor postura política é a neutra em relação a concepções de bem. Já para o indivíduo, o melhor é a busca pela felicidade e pelo bem-estar, seja o que for que represente a felicidade e o bem-estar para cada um. Logo, escreve Taylor,

Não há dúvida de que o solapar das velhas ordens alargou imensamente o âmbito da razão instrumental. Uma vez que a sociedade não possui mais uma estrutura sagrada, que os arranjos sociais e os modos de ação não estão mais fundamentados na ordem das coisas ou na vontade de Deus, eles estão, em certo sentido, “disponíveis”. Podem ser redefinidos tendo suas consequências voltadas para a felicidade e o bem-estar dos indivíduos como nossa meta. O critério que doravante se aplica é o da razão instrumental. De maneira similar, uma vez que as criaturas que nos cercam perdem o significado que lhes foi atribuído de acordo com seu lugar na cadeia dos seres, elas podem ser tratadas como matéria-prima ou instrumentos para nossos projetos. (TAYLOR, 2011, p. 14)

Essa postura alimenta ainda mais o individualismo, as ideias de relativismo moral e o subjetivismo. Além disso, em âmbito público e social, como as concepções particulares de bem do indivíduo não podem ser consideradas, a postura instrumental se alastra pela sociedade e a torna cada vez mais focada em eficiência e na maximização de resultados:

Por um lado, essa mudança foi libertadora. Por outro, há também um mal-estar generalizado de que a razão instrumental não só ampliou seu âmbito como também ameaça dominar nossa vida. O medo é de que coisas que deveriam ser determinadas por outros critérios serão decididas em termos de eficiência ou análises de “custo-benefício”, de que os fins independentes que deveriam guiar nossa vida serão eclipsados pela demanda para maximizar a produção. (TAYLOR, 2011, p. 15)

Por fim, derivado dos dois primeiros, temos o despotismo suave. A partir do individualismo, o indivíduo tende a se voltar somente para seus interesses privados e, assim, a se afastar da participação política. Já a partir da razão instrumental, a sociedade se molda de forma a funcionar com base em eficiência, custo-benefício e resultados, e assim o indivíduo não pode mais optar por uma conduta pública com base em seus próprios critérios. Desta maneira, o sentimento do indivíduo é que seus valores de bem se aplicam somente à sua vida privada e não há nada que valha a pena fazer em relação à vida pública. Com isso, abre-se o caminho para o que Tocqueville chamou de despotismo suave, um governo que, desde que seja moderado e paternalista, pode resolver arbitrariamente as questões políticas de uma nação.

Nas páginas a seguir, analisarei mais detidamente cada um desses três mal-estares da modernidade elencados por Taylor.

3.1 O individualismo

Na visão de Taylor, o individualismo que se desenvolve nesse contexto traz consigo uma dualidade: por um lado, ele é um reflexo de duas grandes conquistas morais, a autonomia e a liberdade, mas, por outro lado, ele estimula um relativismo moral e um subjetivismo.

O filósofo aponta que esse relativismo moral ocorre, predominantemente, de uma forma suave. Isso significa que ele não representa uma possibilidade de questionamento moral a respeito de qualquer coisa, muito menos a respeito da autonomia e da liberdade. Pelo contrário, ele representa uma consideração a mais sobre a importância desses conceitos basilares. Contudo, essa consideração que parece ser justa esconde o grave problema de fazer o indivíduo se desligar de questões mais elevadas:

O relativismo estava parcialmente fundamentado em um princípio de respeito mútuo. Em outras palavras, 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. As pessoas são convocadas a serem verdadeiras consigo mesmas e a buscar a própria autorrealização. Em que isso consiste, cada um deve, em última instância, determinar por si mesmo. Nenhum outro pode ou deve tentar ditar seu conteúdo. Essa posição é bastante comum hoje. Reflete o que poderíamos chamar de individualismo da autorrealização, o qual é amplamente disseminado em nossos dias e adquiriu força especialmente nas sociedades ocidentais a partir dos anos 1960. (...) Esse individualismo envolve um centramento no *self* e um desligamento concomitante, ou mesmo ignorância, de questões e preocupações mais importantes que transcendem o *self*, sejam elas religiosas, políticas ou históricas. Como consequência, a vida é estreitada ou nivelada. (TAYLOR, 2011, p. 24)

O ponto que essa postura denota vai ao encontro do ideal de neutralidade do liberalismo, como a proposta de Rawls introduzida em *Uma teoria da justiça* e aperfeiçoada em *O Liberalismo Político*. Há uma valorização da neutralidade como uma concepção mais elevada, e de todas as outras concepções como meramente relativas. Diz Rawls:

(...) não existe necessariamente justo, ou moralmente correto, a respeito do ponto de vista a partir do qual as coisas são julgadas boas ou ruins (...) essa neutralidade moral da definição do bem é exatamente o que deveríamos esperar. (RAWLS, 2000a, p. 446)

Enquanto uma concepção política voltada para a estrutura básica, a justiça como equidade, considerada em seu todo, procura oferecer um terreno comum como objeto de um consenso sobreposto. E também espera satisfazer a neutralidade de objetivo, a fim de que as instituições básicas e a política pública não sejam planejadas para favorecer qualquer doutrina abrangente específica. (RAWLS, 2000b, p. 242)

Cabe ressaltar que a proposta aperfeiçoada de Rawls tenta se desvencilhar da postura que desconsidera o valor das concepções substantivas de bem, que ele chama de doutrinas abrangentes. Contudo, como bem apontado por Sandel em *O liberalismo e os limites da justiça*, a justiça ainda permanece como valor superior, e mesmo Rawls reconhecendo a importância dessas concepções de bem para a formação dos indivíduos, o valor efetivo das diversas doutrinas abrangentes ainda é relativo em sua concepção de justiça como equidade. O exemplo que Sandel dá para essa questão é a polêmica atual sobre o aborto e a histórica polêmica sobre a escravidão (SANDEL, 2005, p. 258-265), pois é somente conforme concepções substantivas de bem que se resolvem tais situações.

Além disso, temos a ascensão do subjetivismo moral, essa visão de que as concepções substantivas de bem não são baseadas na razão ou na natureza, somente em

afeições sentimentais e particulares. Esse juízo de subjetividade sobre os valores se harmoniza com e reforça a ideia de relativismo suave, e torna ainda mais complicado o julgamento moral:

Um deles é a sustentação do subjetivismo moral em nossa cultura. Com isso quero dizer a visão de que as posições morais não estão de forma alguma baseadas na razão ou na natureza das coisas, mas são, em última instância, adotadas por cada um de nós porque nos encontramos atraídos por elas. Nessa visão, a razão não pode julgar disputas morais. Claro, você pode apontar a alguém certas consequências de tal posição sobre a qual ele pode não ter pensado. (...) Contudo, se seu interlocutor ainda parece se ater à posição original, nada mais pode ser dito para contradizê-lo. (TAYLOR, 2011, p. 27)

Por fim, o individualismo gera uma faceta narcisista. Na falta de um horizonte de sentido amplo que sirva para fundamentar a identidade¹⁹, o caminho do individualismo de autorrealização parece ser, para muitos, a única opção. Como qualquer exigência moral não passa de uma concepção subjetiva e particular, o indivíduo, na ânsia de buscar um propósito de vida fundamentado no acúmulo de dinheiro ou em uma carreira, pode julgar razoável abdicar de família, amigos e relacionamentos conjugais. Num caso desse, qualquer restrição externa pode ser negligenciada em prol da autorrealização. Para Taylor:

Naturalmente, em um nível, a motivação para a adoção de formas mais autocentradas pode ser clara o bastante. Nossos vínculos com os outros, assim como exigências morais externas, podem estar facilmente em conflito com nosso desenvolvimento pessoal. As demandas de uma carreira podem ser incompatíveis com as obrigações para com nossa família, ou com a fidelidade a alguma causa maior ou a um princípio. A vida pode parecer mais fácil se se puder negligenciar essas restrições externas. De fato, em certos contextos, nos quais se luta para definir uma identidade frágil e conflituosa, esquecer as restrições pode parecer o único caminho para a sobrevivência. (TAYLOR, 2011, p. 64)

3.1.1 A autonomia desonerada

Indo mais profundamente na questão do individualismo – em sua origem na ascensão dos conceitos de liberdade e autonomia, e também no surgimento do ideal da

¹⁹ Cabe destacar que Rawls oferece alguma orientação para o *self* que estará na posição original. Não é como se a identidade dele não pudesse se formar, mas que a sociedade formada a partir da proposta de Rawls tenderia a incentivar uma valorização excessiva da neutralidade, e essa sim poderia comprometer o horizonte de sentido necessário para a formação da identidade.

razão instrumental²⁰ que valoriza a eficiência e a maximização de resultados independente do conteúdo –, temos o surgimento do ideal de autonomia da razão instrumental (TAYLOR, 2011, p. 102), a qual tratarei aqui como autonomia desonerada. Essa é uma visão de que a melhor forma da autonomia é independente de qualquer conteúdo, ou seja, qualquer concepção substantiva de bem, e limitada somente pela igualdade.

Historicamente, Taylor identifica dois filósofos que foram os fundadores dos conceitos por trás da autonomia desonerada e, portanto, por trás da sua supervalorização. Primeiro temos Descartes que, em *O discurso do método*, supôs que somos razão desengajada, o que consiste, para nosso ponto em questão, que o indivíduo não depende de nenhuma experiência empírica para se formar. Depois temos Locke que, em *Ensaio acerca do entendimento humano*, entende que somos essencialmente a nossa própria autoconsciência, ou seja, que não somos nada mais do que a nossa consciência reflexiva e a capacidade de dirigimos nossas próprias ações. Em suma, a partir dessas teorias, somos completamente independentes de experiências e somos somente nossa consciência racional. Essas ideias deram as bases para o entendimento moderno de ser humano independente de influências e completamente capaz de definir-se e orientar-se. No entendimento de Taylor, Descartes inaugura uma nova postura de desprendimento que é, posteriormente, intensificada por Locke:

Acompanhar esse processo é remontar às origens da constituição de uma das facetas do *self* moderno. Adotar a postura do desprendimento em relação a si mesmo (...) define uma nova compreensão da atividade humana e de seus poderes característicos. Junto com isso surgem novas concepções do bem e novas localizações de fontes morais: um ideal de auto-responsabilidade, com as novas definições de liberdade e razão que o acompanham e o senso de dignidade a ele ligado. (TAYLOR, 2013, p. 231)

Entretanto, a ideia de autonomia como um elemento moral é reforçada principalmente pelas teorias de base kantiana. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant, a autonomia é entendida como a expressão da vontade racional, ou seja, como uma capacidade do indivíduo não se influenciar pelos seus desejos e inclinações e agir somente com base na razão (KANT, 2007, p. 114). Sendo que o que Kant chama de inclinações são quaisquer preferências particulares que se originam da percepção, pois estas estão sempre ligadas à experiência empírica.

²⁰ Vide a seção 3.2.

Como essa tese representa um acréscimo de liberdade individual, ela é incorporada dentro de uma espécie de entendimento tácito do liberalismo. Há um acréscimo de autonomia na proposta de Kant com o entendimento de que é possível, e moralmente melhor, se definir por meio da vontade se isolando de qualquer inclinação. Há uma pressão no sentido de tratar todas as concepções substantivas de bem no mesmo nível de preferências ordinárias e de blindar qualquer discussão moral ampla sobre elas para não ferir a autonomia individual, aqui claramente a ideia de liberdade negativa, a liberdade como não interferência²¹. Afinal, com base nessa concepção de autonomia tão dona de si e desvinculada do mundo, como justificar qualquer interferência nas escolhas dos indivíduos?

O ponto que quero criticar é a ideia implícita na teoria kantiana de que nossa autonomia é desonerada de distinções qualitativas, ou seja, que nossa vontade é independente de qualquer referencial substantivo de bem. Taylor diz que “A noção moderna de liberdade que se desenvolve no século XVII retrata isso como a independência do sujeito, sua determinação de seus próprios propósitos sem interferência da autoridade externa.” (TAYLOR, 2013, p. 113)

O que Taylor aponta é que isso é impossível, uma autonomia desse tipo pressupõe que não tenhamos propósitos por natureza, somente propósitos definidos pela vontade. Ou seja, esse tipo de autonomia pressupõe que sejamos capazes de nos definir ou de nos modificar completamente através de atos de vontade, e isso não é realizável. Não podemos simplesmente escolher *a priori* do que gostamos ou não, por exemplo, não podemos escolher qual a nossa orientação sexual, não temos esse tipo de liberdade. Até podemos nos modificar por vontade, mas ainda assim de forma muito restrita, mediante muito esforço e nunca completamente, pois sempre aquela configuração prévia estará em nosso interior. Ademais, um processo muito comum e significativo para nós seres humanos não faria sentido, o de buscar um autoconhecimento. Se realmente tivéssemos uma autonomia desonerada dessa forma, não seria possível que não nos conhecêssemos plenamente, pois teríamos nos formado de forma lúcida e plenamente consciente, como nos informa Sandel em sua crítica à ideia de *self* desonerado em *Liberalismo e os limites da justiça*:

Uma vez que o sujeito é perspectivado como sendo anterior aos seus fins, o autoconhecimento, neste sentido, não é uma possibilidade, uma vez que as balizas que definiria são fornecidas à partida, de forma não

²¹ A esse respeito, ver a exposição de Isaiah Berlin (1969) em *Dois conceitos de liberdade*.

reflectida, através dos princípios de individuação antecedente. Os limites do eu são fixos e dentro deles tudo é transparente. (SANDEL, 2005, p. 90)

O alvo de Sandel é o que ele considera ser a compreensão do *self* presente em *Uma teoria da justiça*. De acordo com essa noção de *self* desonerado, Sandel diz que para que a visão liberal de Rawls possa fazer sentido, é necessário um conceito de pessoa que seja independente de seus interesses, o que Sandel, em sua análise da obra de Rawls, chamou de sujeito de posse. Ele é assim definido porque, para que sua teoria seja coerente, o sujeito deve ser anterior aos seus interesses, portanto, sua identidade não pode se misturar com seus desejos, mas também não pode ser completamente alheia a eles: “Para constituir um eu deontológico, tenho de ser um sujeito cuja identidade é fornecida independentemente das coisas que possuo, isto é, independentemente dos meus interesses, dos meus objetivos e das relações que estabeleço com os outros.” (SANDEL, 2005, p. 86)

Nas próprias palavras de Rawls fica evidente que o sujeito de sua teoria tem de ser capaz de escolher seus próprios objetivos e é capaz de se autodefinir:

(...) uma pessoa moral é um sujeito que tem os objetivos que escolheu, e sua preferência fundamental é por condições que lhe possibilitam estruturar um modo de vida que expresse a sua natureza de ser racional livre e igual tanto quanto o permitam as circunstâncias. A unidade da pessoa se manifesta na coerência de seu plano, sendo fundada em um desejo de ordem superior de seguir, de modos consistentes com seu senso do justo e da justiça, os princípios da escolha racional. (...) ela é capaz de formular e seguir um plano de vida, criando assim a sua própria unidade. (RAWLS, 2000a, p. 623-624)

Sandel aponta que Rawls até tenta se desvencilhar dessa autonomia desonerada ao afirmar que essa postura voluntarista é somente para a situação hipotética da posição original. Uma mera suspensão das referências empíricas e não um isolamento completo delas. Porém, essa pretensão fica comprometida pelo pressuposto sobre a posse coletiva dos talentos individuais que serve de base para a redistribuição pretendida por Rawls:

A noção de que só os *meus atributos* é que são usados como meio, e não *eu*, ameaça pôr em causa a plausibilidade, e até mesmo a coerência, da própria clivagem que invoca. Ela sugere que, perante o princípio de diferença, podemos tomar seriamente a distinção entre pessoas apenas quando recorremos à metafísica e à distinção entre uma pessoa e os seus atributos. Mas isto tem uma consequência: deixa-nos com um sujeito *de tal modo* desprovido de características empiricamente verificáveis (...) que acaba por se assemelhar em tudo ao sujeito kantiano

transcendente ou destituído de um corpo que Rawls se propôs evitar. (SANDEL, 2005, p. 115)

Neste sentido, Sandel se opõe a Rawls e considera que para ser coerente com uma autonomia plausível, ou seja, com a capacidade de reflexão além da de escolha, é necessário um indivíduo constituído de desejos e aspirações. Um indivíduo que está sujeito a mudanças e a fazer parte de uma comunidade caracterizada por um vocabulário comum e por práticas comuns:

(...) como a nossa discussão do agir e da reflexão sugerem, nós não somos nem tão transparentes para conosco mesmos, nem tão opacos para os outros como a epistemologia moral de Rawls exige. Se queremos que o nosso agir consista em mais do que o mero exercício de “administração eficiente” (...), temos de ser capazes de desenvolver uma introspecção mais profunda do que a permitida por um mero “autoconhecimento directo” das nossas aspirações e dos nossos desejos imediatos. Mas, para sermos capazes de uma reflexão mais acabada, não podemos ser sujeitos de posse totalmente destituídos de conteúdo, individuados à partida e dados antes dos nossos fins. Antes, temos de ser sujeitos constituídos em parte pelas nossas aspirações e pelos nossos afectos nucleares, sempre prontos, e de facto vulneráveis, ao crescimento e à transformação à luz da revisão do entendimento que temos de nós próprios. E na medida em que os nossos auto-entendimentos constitutivos compreendem um sujeito mais alargado do que o indivíduo isolado, seja uma família, uma tribo, uma cidade, uma nação ou um povo, nesta medida definirão uma comunidade no sentido constitutivo. O que caracteriza uma tal comunidade não é meramente um espírito de benevolência, ou a prevalência de valores comunitaristas, nem mesmo apenas certos “objectivos últimos partilhados”, mas um vocabulário e um discurso comuns, bem como um quadro de práticas e de entendimentos implícitos dentro do qual a opacidade dos participantes é atenuada, se bem que nunca se dissolva por completo. (SANDEL, 2005, p. 228-229)

Por fim, esse ideal de autonomia desonerada tem duas implicações no indivíduo moderno. Primeiro, ele é compelido a uma atitude pouco reflexiva e, conseqüentemente, pouco compreensiva. Segundo, a necessidade de distinções qualitativas para a formação da identidade continua existindo, e com isso, esse indivíduo tende a buscar, a despeito do discurso de que tudo tem valor, o que de fato tem maior valor na sociedade. Como nenhum dos elementos tradicionais pode ser considerado assim, então a busca se direciona a valores neutros e instrumentais, como ao dinheiro, à aparência e à eficácia.

Contudo, o individualismo trata somente da postura do indivíduo moderno em relação a si mesmo. Já o mal-estar dele em relação à sociedade é outro, a saber, a razão instrumental.

3.2 A razão instrumental²²

Como indicado na abertura dessa seção, a razão instrumental é o segundo mal-estar da modernidade. Esse mal-estar, da mesma forma que o individualismo, também traz consigo uma dualidade. Por um lado, ele confere um caráter positivo para o desenvolvimento científico e tecnológico, e uma postura política neutra a respeito de concepções substantivas de bem, a qual preserva o indivíduo de ser oprimido por uma crença que não adota. Por outro lado, ele estimula a maximização sem critérios de resultados, e ignora a necessidade das pessoas de possuir concepções substantivas de bem.

Para Taylor, o problema central da razão instrumental está na sua capacidade de promover a dominação. Isso se dá por dois motivos: em primeiro lugar, uma economia ditada pelas forças do mercado é compelida a usar a eficiência e a maximização de resultados para que seus agentes sobrevivam; em segundo lugar, em uma sociedade tecnológica, ampla e complexa como a atual, não é possível gerenciar as diferentes atividades sem os princípios da racionalidade burocrática. Assim,

(...) se deixamos nossa sociedade aos mecanismos de “mão invisível” como o mercado ou tentamos gerenciá-la coletivamente, somos forçados a operar em alguma medida de acordo com as exigências da racionalidade moderna, adéque-se ela ou não a nossa própria perspectiva moral. A única alternativa parece ser uma espécie de exílio interior, uma automarginalização. A racionalidade instrumental parece ser apta a depositar suas exigências intermitentes em nós, nas esferas públicas ou privadas, na economia e no Estado (...). (TAYLOR, 2011, p. 98)

Desta forma, temos mais uma pressão direcionando os indivíduos rumo à vida ordinária, pois as exigências da razão instrumental parecerem inescapáveis. Além disso, temos também uma pressão para considerar os valores-meio inerentes à razão instrumental – a maximização de resultados, o acúmulo de poder, a eficiência dos processos – como fins em si mesmos. Nas obras *Justiça: O que é fazer a coisa certa?* e *O que o Dinheiro Não Compra – Os Limites Morais do Mercado*, Sandel faz uma leitura muito interessante desse ponto, e que complementa as observações de Taylor. Quando o dinheiro, que é uma representação concreta dos valores-meio da razão instrumental, entra

²² O conceito de razão instrumental adotado por Taylor é extremamente semelhante ao conceito de razão instrumental da Teoria Crítica. Contudo, o filósofo canadense não faz referências a Adorno e Horkheimer como fontes desse conceito. As referências que Taylor faz em relação a esse conceito são indiretas e em relação a Marx e a Weber, os quais também são referências para a Teoria Crítica. Essa falta de reconhecimento chama muito a atenção, mas buscar entendê-la foge do escopo desta dissertação.

em questões morais, ele tende a degradar valores de bem aos quais essas questões remetem. Como exemplos, podemos citar os casos da doação de sangue e da barriga de aluguel, quando se coloca o dinheiro como fonte de incentivo para essas atividades. No primeiro caso, o próprio ato perde alguma medida do sentido de bem que possui, pois Sandel afirma que

(...) transformar o sangue em mercadoria corrói o sentimento de obrigação de doar sangue, diminui o altruísmo e solapa a “relação de doação”, característica ativa da vida social. (...) A partir do momento em que começam a encarar o sangue como uma mercadoria normalmente vendida e comprada (...) as pessoas sentem-se menos inclinadas a uma responsabilidade moral pela doação. (SANDEL, 2005, p. 122)

Já no segundo caso, o próprio indivíduo passa a ser tratado como meio para um fim, ou seja, desrespeitado em sua dignidade: “A gravidez de aluguel também degrada a mulher (...) porque trata seu corpo como se fosse uma fábrica” (SANDEL, 2012, p. 123). Tal pensamento aproxima-se das ideias de Taylor em sua análise sobre a concepção de sujeito que fundamenta a razão instrumental:

A razão instrumental também cresceu com um modelo livre do sujeito humano, (...) um retrato ideal de um humano que pensa que se dissociou de sua incorporação confusa em nossa constituição corporal, nossa situação dialógica, nossas emoções e nossas formas tradicionais de vida com o intuito de ser racionalidade pura, autoverificante. Essa é uma das formas mais prestigiosas de razão em nossa cultura, exemplificada pelo pensamento matemático, ou outros tipos de cálculo formal. Argumentos, ponderações, conselhos que podem afirmar estar baseados nesse tipo de cálculo têm um grande poder persuasivo em nossa sociedade, mesmo quando esse tipo de raciocínio não é realmente apropriado ao assunto em questão (...). (TAYLOR, 2011, p. 102)

Derivadamente, temos a homogeneização dos valores. Afinal, se as concepções substantivas de bem são desvalorizadas e os valores instrumentais são superestimados, o que se tem é cada vez mais uma sociedade onde todos compartilham os mesmos valores frios e calculistas. E pior, mesmo sendo baseada nos ideais de igualdade e liberdade, somente alguns poucos se beneficiam dos frutos positivos da razão instrumental.

3.2.1 Pontos positivos

Voltando ao lado positivo, a razão instrumental trouxe avanços à humanidade. Por um lado, o estímulo ao desenvolvimento científico e tecnológico em larga escala alcançou

melhorias efetivas na medicina, na produção de alimentos e na difusão da informação, por exemplo. Por outro lado, o estabelecimento da neutralidade a respeito de concepções substantivas de bem possibilitou alguns dos benefícios desejados pelas propostas liberais.

Evidentemente que os avanços técnicos não são necessariamente benéficos, mas a criação de ferramentas que ampliem o repertório de possibilidades humanas é. Mesmo que uma determinada técnica ou ferramenta seja usada hoje somente para objetivos mesquinhos, a existência dessa técnica em si permite que ela seja reaproveitada para atividades benéficas.

Já no caso da neutralidade, os benefícios são ainda menos claros. Seus defensores argumentam que ela colaborou no aumento da possibilidade de mobilidade social e na redução da discriminação. Contudo, da mesma forma que os instrumentos científicos, ela por si só foi mais usada para interesses mesquinhos do que para ações positivas. Entretanto, alguns benefícios concretos foram obtidos a partir da neutralidade, especificamente no reconhecimento de direitos de grupos marginalizados, como mulheres, negros e LGBTQs. Por mais que, para uma parte significativa dos indivíduos modernos, a ascensão social por esforço seja só uma ilusão. Outra parte, os grupos marginalizados, mesmo que de forma pontual e limitada, tem sido mais bem defendida de discriminações injustas do que nos tempos pré-modernos. Sendo assim, a razão instrumental, através de sua neutralidade e sua ascensão espontânea, acabou sendo colocada na divisão entre teorias morais distintas que citei na introdução.

Neutralidade esta, vista por pensadores liberais como Rawls, Kymlicka e Dworkin como fundamental na defesa da equidade. Rawls tem no princípio da diferença²³, vide *Uma teoria da justiça*, sua principal defesa da equidade. Dworkin, em *Uma questão de princípios*, por sua vez, defende a possibilidade da ideia de discriminação positiva com base numa utilidade social:

A ação afirmativa tenta colocar mais negros nas salas de aula junto com médicos brancos, não porque seja desejável que uma escola de medicina reflita a constituição racial da comunidade como um todo, mas porque a associação profissional entre negros e brancos diminuirá entre os brancos a atitude de considerar os negros como raça e não como indivíduos, e, assim, a atitude dos negros de pensar em si próprios da mesma maneira. Ela tenta oferecer “modelos de papéis” para futuros médicos negros, não porque seja desejável que um menino ou menina negros encontrem modelos apenas entre negros, mas porque nossa história tornou-os tão conscientes de sua raça que é provável que o

²³ Mais detalhes sobre esse princípio na seção 2.1 do segundo capítulo.

sucesso de brancos, por enquanto, signifique pouca coisa ou nada para eles. (DWORKIN, 2001, p. 440)

Além disso, tanto Rawls – em *O liberalismo político* – quanto Dworkin – na obra mencionada – reconhecem a importância da cultura como fonte de valores compartilhados, mas entendem que é a sociedade civil, não o Estado, que deve promover esses valores. Para eles, o Estado pode, no máximo, incentivar que a sociedade civil o faça. Finalmente, Kymlicka, em *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, reconhece até mesmo o risco de homogeneização cultural²⁴ e a responsabilidade do Estado em lidar com isso. Sua proposta para lidar com esse problema é a suplementação de direitos. Entretanto, tal como Rawls e Dworkin, ele crê que mesmo assim não se deve aceitar um Estado perfeccionista²⁵:

Por que as pessoas deveriam ser livres para escolher seu próprio plano de vida? Afinal, sabemos que algumas pessoas tomam decisões imprudentes, desperdiçando seu tempo em atividades sem esperança ou triviais. Por que então o governo não deveria intervir para nos proteger de cometer erros e nos obrigar a levar uma vida verdadeiramente boa? Há várias razões pelas quais isso não é uma boa ideia: os governos podem não ser confiáveis; alguns indivíduos têm necessidades idiossincráticas que são difíceis de levar em conta até mesmo para um governo bem intencionado; apoiar concepções controversas do bem pode levar a conflitos civis.²⁶ (KYMLICKA, 1995, p. 80)

Por reconhecer o grande valor que cada lado dessa dualidade possui, Taylor não defende um abandono, nem uma adoção irrestrita da razão instrumental. Para ele, a questão não é se devemos ou não adotar a razão instrumental, mas sim como adotá-la. Assim, o que devemos fazer é buscar um descongelamento dos valores que servirão de base para sua ascensão, ou seja, a liberdade e a igualdade, e uma discussão de como harmonizá-los com os valores particulares de cada cultura. Diz Taylor:

Os sacrifícios que a razão instrumental fugitiva nos impõe são bastante óbvios no endurecimento de uma perspectiva atomística, em nossa impenetrabilidade na natureza. Aí, os críticos estão corretos. Ainda assim, não podemos ver o desenvolvimento da sociedade tecnológica

²⁴ Mais detalhes, vide seção 4.2.

²⁵ Estado perfeccionista é, conforme uma concepção cujas raízes podem ser traçadas até Aristóteles, o Estado que adota e promove determinados valores necessários ao correto aperfeiçoamento humano. Essa posição é muito criticada, pois, ela serve de base para governos autoritários e discriminatórios.

²⁶ Tradução minha: “Why should people be free to choose their own plan of life? After all we know that some people will make imprudent decisions, wasting their time on hopeless or trivial pursuits. Why then should the government not intervene to protect us from making mistakes, and to compel us to lead the truly good life? There are a variety of reasons why this is not a good idea: governments may not be trustworthy; some individuals have idiosyncratic needs which are difficult for even a well-intentioned government to take into account; supporting controversial conceptions of the good may lead to civil strife.”

apenas à luz de um imperativo da dominação. Fontes morais mais ricas o alimentaram. Mas, (...) essas fontes morais tendem a se perder de vista, precisamente através do enregelamento dos valores atomistas e instrumentalistas. Recuperá-los pode nos permitir restaurar algum equilíbrio, um em que a tecnologia ocuparia um lugar em nossas vidas diferente de um imperativo insistente e irrefletido. (TAYLOR, 2011, p. 97)

3.3 O despotismo suave

Para continuar com Taylor e tratar do último mal-estar da modernidade que afeta o indivíduo moderno, vou adiantar um pouco a questão política, que será o cerne do segundo capítulo. Contudo, mesmo sendo uma repercussão política, cabe observar que ainda estou tratando da questão da identidade, especificamente da limitação que a identidade pode ter devido à perda de liberdade.

O filósofo canadense identifica no encontro do individualismo e da razão instrumental o profético conceito de Tocqueville exposto em *Democracia na América: o despotismo suave*. Nas palavras do autor francês:

Quero imaginar sob que novos traços o despotismo poderia produzir-se no 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 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. Acima desses se ergue um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar o proveito e zelar pela sorte deles. É absoluto, detalhado, regular, providente e doce. Ele se pareceria com o poder paterno se, como este, tivesse por objeto preparar os homens para a idade viril; mas, ao contrário, procura tão-somente fixá-los de maneira irreversível na infância; ele gosta de que os cidadãos se regozijem, contanto que não pensem em outra coisa que regozijar-se. Trabalha de bom grado para a felicidade deles; mas quer ser o único agente e o único árbitro dela; provê à segurança deles, prevê e garante suas necessidades, facilita seus prazeres, conduz seus principais negócios, dirige sua indústria, regra suas sucessões, divide suas heranças; por que não lhes pode tirar inteiramente o incômodo de pensar e a dificuldade de viver? Assim, todos os dias ele torna menos útil e mais raro o emprego do livre-arbítrio; encerra a ação da vontade num espaço menor e defrauda pouco a pouco cada cidadão até mesmo do uso de si. A igualdade preparou os homens para todas essas coisas; ela os dispôs a suportá-las e muitas vezes até a considerá-las um benefício. (TOCQUEVILLE, 2004, p. 389-390)

Trata-se da perda de interesse do indivíduo moderno pela participação política, o que possibilita que um governo aja de forma paternalista. Desde que o governo mantenha sua função moderadora e provedora de condições mínimas, o povo não tem mais controle real sobre ele, somente uma possibilidade de controle que raramente é usado. Esse modelo, inclusive, pode parecer democrático e ter eleições periódicas, mas ainda assim ser meramente uma formalidade para a manutenção de um enorme poder tutelar:

Uma sociedade em que as pessoas acabam sendo o tipo de indivíduo que é “fechado em seu próprio coração” é aquela em que poucos vão querer participar ativamente no autogoverno. Eles preferirão ficar em casa e desfrutar as satisfações da vida privada, contanto que o governo vigente produza os meios para tais satisfações e os distribua abertamente. Isso expõe o perigo de uma nova, especificamente moderna, forma de despotismo, que Tocqueville chama de despotismo “suave”. Não será uma tirania do terror e da opressão como antigamente. O governo será moderado e paternalista. Pode até manter formas democráticas, com eleições periódicas. Mas, na realidade, tudo será governado por um “enorme poder tutelar” sobre o qual o povo terá pouco controle. (TAYLOR, 2011, p. 18-19)

Isso se dá porque, na modernidade, os indivíduos se fecham cada vez em si mesmos e em sua vida privada, gerando o individualismo. Ademais, os indivíduos também não acreditam que sua participação política faça qualquer diferença, principalmente devido à força da dominação da razão instrumental.

Não que não haja participação alguma. Como vemos hoje na frequente mobilização de protestos de setores específicos, ainda existe participação política relevante por parte dos indivíduos. O que Taylor aponta como o maior problema é a fragmentação da sociedade em grupos de interesses específicos, tais como comunidades locais, minorias étnicas (negros, latinos, asiáticos, etc.) e grupos representativamente desfavorecidos (mulheres, homossexuais, etc.). Por mais que essa mobilização tenha algum impacto, ela não chega a ser uma ameaça a um governo tutelar:

Essa fragmentação surge parcialmente através de um enfraquecimento dos vínculos de simpatia, de uma maneira autoalimentada, pelo próprio fracasso da iniciativa democrática. Pois, quanto mais fragmentado um eleitorado democrático é nesse sentido, mais ele transfere sua energia política para promover seus agrupamentos parciais, na maneira que quero descrever a seguir, e menos possível se torna mobilizar maiorias democráticas em torno de programas e políticas comumente entendidos. Cresce um sentimento de que o eleitor como um todo é indefeso contra o Estado leviatânico. (TAYLOR, 2011, p. 112)

Além disso, muitas vezes um grupo entra em conflito com outro, o que os enfraquece mutuamente e faz com que suas demandas acabem se resolvendo judicialmente, ou seja, através do próprio poder moderador do governo, ao invés de buscarem politicamente uma solução que beneficiasse a ambos. Tal postura reforça ainda mais o individualismo e a razão instrumental. Igualmente, essa busca por interesses próprios pode enfraquecer os vínculos de simpatia entre os indivíduos:

Uma sociedade fragmentada é aquela cujos membros acham cada vez mais difícil identificar-se com sua sociedade política como uma comunidade. Essa falta de identificação pode refletir uma perspectiva atomista, na qual as pessoas acabam enxergando a sociedade como puramente instrumental. Contudo, ela também ajuda a arraigar o atomismo, pois a ausência de ação efetiva comum lança as pessoas de volta a elas mesmas. (TAYLOR, 2011, p. 116)

O que fica patente é o ciclo vicioso que se forma: o individualismo e a razão instrumental fortalecem o despotismo suave e este, por sua vez, fortalece o individualismo e a razão instrumental. Para Taylor,

(...) a fragmentação cresce à medida que as pessoas não mais se identificam com sua comunidade política, que seu senso de pertencimento incorporado é transferido para outro lugar ou atrofia inteiro. E é alimentada, também, pela experiência de impotência política. E esses dois desenvolvimentos reforçam mutuamente um ao outro. Uma identidade política minguante torna mais difícil mobilizar efetivamente, e um sentimento de desespero gera alienação. Há um círculo vicioso potencial aqui, mas podemos ver como ele também poderia ser um círculo virtuoso. Uma ação comum bem-sucedida pode trazer um senso de fortalecimento e também fortalecer a identificação com a comunidade política. (TAYLOR, 2011, p. 117)

Taylor entende que esse possível círculo virtuoso é exemplificável pelo quadro democrático de descentralização do poder retratado por Tocqueville em suas observações sobre o exercício da cidadania nos Estados Unidos:

O habitante da Nova Inglaterra prende-se à sua comuna, porque ela é forte e independente; interessa-se por ela, porque colabora para dirigi-la; ama-a, porque não tem de queixar-se de sua sorte; deposita nela sua ambição e seu futuro; envolve-se em cada incidente da vida comunal. Nessa esfera restrita que está a seu alcance, ele tenta governar a sociedade, habitua-se às formas sem as quais a liberdade só procede por meio de revoluções, imbuí-se do espírito delas, toma gosto pela ordem, compreende a harmonia dos poderes e reúne enfim ideias claras e práticas sobre a natureza de seus deveres, bem como sobre a extensão de seus direitos. (TOCQUEVILLE, 2005, p. 80)

O filósofo canadense entende que boa parte da estrutura que mantém o círculo vicioso é o sentimento de impotência gerado por Estados centralizadores:

Uma das fontes importantes do sentimento de impotência é que somos governados por Estados de larga escala, centralizados, burocráticos. O que pode ajudar a mitigar esse sentimento é uma descentralização do poder, como Tocqueville viu. E, assim, em uma descentralização geral, ou uma divisão de poder, como em um sistema federativo, particularmente baseado nos princípios de subsidiariedade, pode ser bom para o fortalecimento democrático. E isso é ainda mais verdadeiro se as unidades para as quais o poder é descentralizado já figuram como comunidades na vida de seus membros. (TAYLOR, 2011, p. 117-118)

A meu ver, esse despotismo não oprime o indivíduo em suas concepções substantivas de bem, e nesse sentido ele até parece justo. Contudo, ele tolhe, ou pelo menos dificulta muito, o desenvolvimento de aspectos da identidade voltados para o outro ou para o coletivo. Virtudes tais quais a conciliação, a colaboração e a compaixão são desvalorizadas, e outras tais quais a negociação são vistas somente pelo caráter competitivo e nunca pelo caráter cooperativo. Essa limitação impacta diretamente no desenvolvimento da autenticidade e na necessidade de reconhecimento dos indivíduos. Na primeira, pois restringe as opções para a configuração da singularidade do indivíduo. Na segunda, pois restringe o alcance do reconhecimento à família ou a pequenos grupos.

Vejamos agora mais detalhadamente esses dois conceitos relativos à formação da identidade que a visão moderna trouxe à tona. Voltarei à questão política no segundo capítulo.

4 – Novidades da modernidade: a autenticidade e o reconhecimento

4.1 A autenticidade

Taylor reconhece no ideal de autenticidade um subproduto do individualismo, mas ao contrário de reforçar a racionalidade e a vontade desengajadas, esse ideal se opõe a eles. Segundo o autor, a busca por autenticidade

É um produto do período romântico, que era crítico da racionalidade desengajada e de um atomismo que não reconhecia os laços da comunidade. Uma maneira de descrever seu desenvolvimento é ver seu marco inicial na noção oriunda do século XVIII de que os seres humanos são dotados de um senso moral, um sentimento intuitivo do que é certo e errado. O propósito original dessa doutrina era combater uma visão rival de que saber o certo e o errado era uma questão de calcular as consequências, em particular aquelas relacionadas a recompensas ou castigos divinos. A noção era de que compreender certo e errado não era uma questão de puro cálculo, mas estava fincada em nossos sentimentos. (TAYLOR, 2011, p. 35)

Entretanto, a noção de autenticidade se desenvolve em dois momentos. No primeiro, ela se desloca de ser um acento moral para ser uma finalidade constitutivamente humana. Em outras palavras, “torna-se algo que temos de atingir para sermos seres humanos verdadeiros e completos.” (TAYLOR, 2011, p. 36). O ponto central desse primeiro desenvolvimento se deu exatamente pela desvalorização das ordens superiores medievais, especificamente a ordem divina e a ordem monárquica, e a valorização do indivíduo. Se antes era uma voz interior que guiava o indivíduo para essas ordens superiores, agora ela é um guia para a própria profundidade interior.

O segundo desenvolvimento se deu na diferenciação da autenticidade do conceito de liberdade autodeterminante de Rousseau para seguir o conceito de originalidade de Herder. Taylor afirma que ambas têm origem nessa mesma noção de “voz interior”. Para Rousseau, em *Emilio ou Da Educação*, essa “voz interior” trata da capacidade do indivíduo de se libertar das imposições externas e decidir por si mesmo:

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade das suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me, de erros em erros com o auxílio de um

entendimento sem regra e de uma razão sem princípio. (ROUSSEAU, 1999, p. 393)

Já para Herder, em *Ensaio sobre a origem da linguagem*, essa “voz” trata da singularidade de cada indivíduo. Para ele “cada um de nós tem seu jeito original de ser humano. Cada pessoa tem a sua própria ‘medida’” (TAYLOR, 2011, p. 38).

Contudo, essa noção, posta dessa forma, ainda deixa brechas para interpretar a autenticidade como uma forma de autorrealização autossuficiente. Esse conceito, por presumir que o indivíduo é capaz de definir a si mesmo, é criticado por Taylor. O passo final que faz com que o filósofo canadense defenda o ideal de autenticidade é que a busca por ela é uma busca do indivíduo por definir a si mesmo num contexto de interlocução. Tendo por base a ideia de que só é possível se definir moralmente através de uma rede de interlocutores, então a autenticidade necessita de um pano de fundo do que é significativo. Em outras palavras, ela necessita de distinções qualitativas compartilhadas que formem seu horizonte de sentido para o indivíduo se definir e assim poder buscar a sua própria singularidade:

Quando conseguimos entender o que é nos definir, determinar em que nossa originalidade consiste, vemos que temos de tomar como pano de fundo algum sentido do que é significativo. Definir-me significa encontrar o que é significativo na minha diferença dos demais. (TAYLOR, 2011, p. 45)

4.2 A necessidade de reconhecimento

Com o desenvolvimento do ideal da autenticidade outro conceito muito importante na atualidade emerge: o reconhecimento. Não que o reconhecimento não fosse importante antes, mas na era anterior a identidade não era gerada internamente, o reconhecimento era simplesmente atribuído conforme as circunstâncias de nascimento de cada indivíduo. Como visto acima, o processo de geração/descoberta²⁷ interna da identidade se dá necessariamente de forma dialógica, e com isso o reconhecimento ganha importância crucial nesse processo. De acordo com Taylor,

(...) a importância do reconhecimento foi modificada e intensificada pelo entendimento da identidade emergente com o ideal de autenticidade.(...) Conforme emerge, por exemplo com Herder, ele me

²⁷ Cabe destacar que essa geração da identidade se dá através de um processo cognitivo de descoberta por comparação de si mesmo com os outros. Não é de forma alguma um processo de geração baseado somente em autonomia e vontade.

convoca a descobrir minha própria maneira original de ser. Por definição, não pode ser derivado socialmente, mas deve ser gerado interiormente. De igual modo, não existe algo como geração interna, entendida monologicamente (...). O meu descobrir a minha identidade não quer dizer que a trabalho em reclusão mas que a negocio através do diálogo, parcialmente exposto, parcialmente internalizado, com outros. É por isso que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova e crucial importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros. (TAYLOR, 2011, p. 55)

Contudo, a necessidade de reconhecimento traz consigo um problema. Como a formação da identidade é agora um processo interno, ele pode fracassar, e o ponto crucial para esse sucesso ou fracasso é o reconhecimento: “O que surgiu com a Idade Moderna não é a necessidade de reconhecimento, mas as condições nas quais isso pode fracassar.” (TAYLOR, 2011, p. 56)

No nível pessoal, o reconhecimento se faz evidente na importância que as relações particulares, principalmente as relações amorosas, têm na atualidade. Com a pressão gerada pelo individualismo e a razão instrumental em prol da vida ordinária, esses relacionamentos são vistos como as únicas chaves disponíveis para a autodescoberta e a autoconfirmação.

Já no nível social, o reconhecimento pode ser ainda mais importante: “Reconhecimento igual não é somente o modo apropriado para uma saudável sociedade democrática. Sua recusa pode infligir danos àqueles para os quais ele é negado.” (TAYLOR, 2011, p. 57-58). Um reconhecimento negativo projeta uma imagem inferior e degradante sobre minorias. Esse tipo de projeção pode efetivamente distorcer a identidade e oprimir suas vítimas. Nas palavras de Taylor: “Não somente o feminismo contemporâneo, mas também as relações raciais e as discussões do multiculturalismo são sustentadas pela premissa que nega o reconhecimento como forma de opressão” (TAYLOR, 2011, p. 58).

O reconhecimento é elemento fundamental na formação da identidade, especificamente da autoestima. Como já vimos, a identidade é constituída através da linguagem, e esta necessita de um acordo de juízos para se formar. Porém, se esse acordo de juízos for negativo em relação ao indivíduo, a autoestima fica comprometida e os indivíduos tendem a ter dificuldades de se relacionar com outras pessoas, de se desenvolver plenamente, e acabam por se sentir reféns da sociedade que os despreza.

O ponto em questão é a importância do reconhecimento positivo na constituição da autoestima do indivíduo e de vários tipos de grupos nos quais ele está inserido.

Reconhecimento esse que necessariamente precisa vir de uma fonte externa ao próprio sujeito. Qualquer indivíduo precisa se sentir positivamente reconhecido, mas muito pior do que não ter esse tipo de reconhecimento é ter um reconhecimento negativo.

Conforme Kymlicka, em *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, temos três tipos de direitos diferenciados em função de grupo²⁸: direito de autogoverno, direitos poliéticos e direitos de representação (p. 6-7). Todos caracterizados como direitos para coletividades, ou seja, direitos que, entre outros motivos, importam enquanto base para constituição de uma identidade. Ainda que não usando a mesma terminologia, podemos deduzir a importância que o reconhecimento tem derivado da importância que Kymlicka dá a proteção desses direitos. Assim, temos três tipos de indivíduos que precisam dessa proteção: os grupos marginalizados²⁹, as minorias nacionais, e as minorias étnicas. Os grupos do primeiro tipo, que inclui mulheres e homossexuais, por exemplo, por falta de representação social positiva não têm muitas oportunidades de obter um reconhecimento benéfico. Enquanto para homens brancos, heterossexuais, cisgênero e não pobres há diversas oportunidades de obtenção de reconhecimento social positivo, os grupos marginalizados são muito mais desfavorecidos nesse âmbito. Além de que já recebem desmerecidamente um reconhecimento social negativo. Todo esse drama de reconhecimento também se aplica aos outros dois grupos, com a diferença de que, por terem uma cultura própria, alguns deles até conseguem estruturar algum grau de autoestima saudável. Por isso, esses grupos, que incluem tradições religiosas ou perfis étnicos minoritários, normalmente se fecham em comunidades próprias, discriminadas externamente, mas valorizadas internamente.

Especificamente para o primeiro tipo, a postura neutra e instrumental do Estado até representa um ganho, pois essa postura é fundamentalmente contrária à discriminação. Entretanto, trata somente do problema do reconhecimento negativo. Por outro lado, por estranho que possa parecer, para as minorias étnicas e as minorias nacionais, essa postura tende a ser danosa. Como a defesa liberal típica é pensada com base num ideal de liberdade negativa e igualdade somente a nível individual, o tipo de pessoa historicamente favorecida por aquela sociedade é beneficiado. Isso fica claro na preferência que o homem branco heterossexual cisgênero não pobre tem mesmo nas nações mais progressistas da sociedade ocidental. Desta forma, caso as culturas não sejam politicamente consideradas,

²⁸ Para mais detalhes, vide seção 2.2 do segundo capítulo.

²⁹ Grupos formados por pessoas que não são de uma cultura diferente, mas que são vistos como inferiores dentro de sua própria cultura, tais como mulheres, homossexuais e portadores de necessidades especiais.

a tendência é que as resoluções políticas vão sempre desfavorecer os demais grupos em suas necessidades comunitárias. Isso decorre tanto da centralização dos benefícios sociais nas mãos de um tipo de indivíduo como na desvalorização da comunidade de indivíduos desfavorecidos. Conforme expõe Kymlicka:

A viabilidade das suas culturas societais pode ser minada por decisões econômicas e políticas tomadas pela maioria. Eles poderiam ser ultrapassados em recursos, ou terem seus votos superados em políticas, que são cruciais para a sobrevivência de suas culturas societais. (KYMLICKA, 1995, p. 109)³⁰

Exemplos disso ocorrem quando seu idioma não é ensinado nas escolas, ou suas práticas religiosas são proibidas em locais públicos. Evidentemente que se esses indivíduos tiverem poder econômico, eles podem por conta própria garantir essas práticas, mas o que acontece, via de regra, é que, exatamente por serem historicamente discriminados, eles não têm esse poder econômico.

A partir disso, dois dos resultados prováveis são: a eliminação de determinada cultura, tal qual acontece com os índios no Brasil, com o custo de que esses indivíduos ainda sofrerão com um reconhecimento negativo; ou, caso esse grupo tenha força suficiente, ocorre o acirramento das tensões entre seus membros e os que eles julgarem os responsáveis pelas suas mazelas. No primeiro caso temos uma perda histórica, e possivelmente de conhecimentos e práticas específicas enriquecedoras, seja científica ou culturalmente. No segundo caso, temos um conflito interno dentro de um Estado, conflito que gera violência e mais discriminação, algo que só se resolve se ambos os lados chegarem a um acordo ou se um lado ascender ao poder e abdicar da neutralidade para eliminar o outro.

Seja como for, a postura neutra e instrumental, focada no indivíduo, não dá conta dos problemas multiculturais decorrentes da falta de reconhecimento e da homogeneização cultural.

Com isso, por um lado temos a problemática da qualidade da formação da identidade, que está necessariamente ligada às distinções qualitativas da comunidade onde o indivíduo nasce. Assim, a defesa política de um debate sobre essas distinções se faz necessária. Por outro lado, a pluralidade cultural das nações na atualidade gera um problema muito sério em definir qual o conjunto de distinções qualitativas cada nação

³⁰Tradução minha. “The viability of their societal cultures may be undermined by economic and political decisions made by the majority. They could be outbid or outvoted on resources and policies that are crucial to the survival of their societal cultures”.

deve adotar visando ser justa e não discriminativa. O que se põe é basicamente o problema do multiculturalismo a partir de uma ótica de que ele não pode ser resolvido de forma meramente neutra e instrumental, e discutir essa questão é o desafio do próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 – A COMUNIDADE MODERNA - O MULTICULTURALISMO E AS PROPOSTAS POLÍTICAS PARA QUESTÕES DE IDENTIDADE INDIVIDUAL E COLETIVA

Tendo levantado os elementos e desafios para a formação do indivíduo moderno, cabe agora verificar como a formação da identidade repercute coletivamente e quais as propostas teóricas para lidar com essa problemática. De antemão, um problema que se põe a quaisquer propostas nesse sentido, devido à já constatada relevância crucial dos referenciais culturais e comunitários, vem da pluralidade cultural e dos atritos entre diferentes culturas por causa de suas concepções substantiva de bem, ou seja, o problema do multiculturalismo. Sendo assim, todas as propostas nesse âmbito precisam necessariamente ser políticas.

1 – Panorama político

1.1 Fundamentação ontológica e epistemológica da política

Inicialmente, enfocamos duas visões ontológicas atuais a respeito da natureza do *self* intimamente ligadas a vertentes distintas da filosofia política: a voluntarista, ligada à postura política antiperfeccionista; e a narrativa, ligada à postura política republicana e contrária ao antiperfeccionismo³¹.

A primeira visão ontológica parte da ideia de que somos *selves* desonerados, ou seja, de que somos essencialmente vontades autônomas e distintas dos conteúdos que nos cercam, e que todas as nossas escolhas são completamente livres. Portanto, a partir dessa visão, tudo o que somos é construído com base em decisões livres e conscientes. Ela se adequa à postura antiperfeccionista, pois se as pessoas são capazes de autonomia, não é preciso nem desejável que o Estado adote concepções substantivas de bem para elas. O Estado antiperfeccionista respeita essa autonomia do *self* e não corre o risco de que um grupo específico, que segue determinada concepção substantiva de bem, seja privilegiado e tenha assim os meios para discriminar e oprimir indivíduos com concepções diferentes. Por todas essas características, essa vertente é conhecida como voluntarista.

³¹ Ser contrário ao antiperfeccionismo não é o mesmo que defender o perfeccionismo. Essa postura aceita as críticas ao perfeccionismo, mas entende que as posturas do antiperfeccionismo são radicais demais no seu ataque contra o perfeccionismo. Especificamente, ser contrário ao antiperfeccionismo é aceitar que concepções substantivas de bem, em circunstâncias específicas, possam ser promovidas pelo Estado.

A segunda visão ontológica parte da ideia de que somos *selves* moderadamente situados, ou seja, somos uma mistura de vontade e do conteúdo cultural que nos cerca. Somos formados a partir dos elementos da sociedade em que vivemos e somos fortemente influenciados pelo nosso meio. Em tal perspectiva, sequer conhecemos a nós mesmo completamente. Possuímos vontade e algum grau de capacidade de escolha – por isso não somos *selves* completamente situados –, mas todas as nossas escolhas carregam nossa bagagem cultural. Assim sendo, é possível não saber quem somos e o que desejamos; portanto, é através de um processo de descoberta de nós mesmos, um processo cognitivo no sentido de uma investigação, que conhecemos a nós mesmos. Assim, por esses motivos, essa vertente foi nomeada por Sandel como visão cognitiva. Para evitar confusões com uma corrente meta-ética, nessa dissertação chamaremos essa concepção de narrativa.

Contudo, ainda há um segundo nível – o epistemológico – relativo ao entendimento sobre a possibilidade de conhecer racionalmente³² as melhores concepções substantivas de bem. Assim, temos de um lado as teorias relativistas que se baseiam na concepção de que o valor das concepções substantivas de bem é subjetivo e, portanto, relativo. Desta forma, a melhor postura política para lidar com elas é um procedimentalismo neutro, racional e universal, o procedimentalismo³³ naturalista também conhecido como razão instrumental³⁴. Do outro lado temos as teorias objetivistas, que entendem que é possível avaliar, mesmo que parcialmente, quais são as melhores concepções substantivas de bem. Assim, a postura política mais adequada é a de fomento dessas concepções.

As primeiras estão ligadas à ideia de que as concepções substantivas de bem são relativas e, portanto, não é possível definir quais são superiores. Sendo assim, a melhor forma de aplicação é através de um procedimento universal e neutro, seja por um cálculo (utilitarismo) ou pela criação de um dever (deontologismo).

As segundas estão ligadas à ideia de que existem valores objetivamente superiores e o melhor é difundi-los. Para tanto existem duas estratégias, a aristotélica e a transicional.

³² Cabe citar a vertente nietzschiana que entende que não é possível o conhecimento racional da moral, mas não me aprofundarei nela, pois foge do escopo dessa dissertação.

³³ Nessa dissertação, adotaremos o sentido do termo “procedimental” conforme utilizado por Taylor, em oposição ao termo “substantivo” (TAYLOR, 2013, p. 118).

³⁴ Uma variação da postura neutra seria o construtivismo que considera o termo universal no sentido do que pode ser aceito por todos em determinado tempo e circunstâncias.

Na aristotélica, ou republicanismo (neo)ateniense³⁵, os valores são divididos entre valores de participação política ou cívicos e outros valores. Concepção esta defendida por autores como Arendt e Sandel, que retomam elementos do pensamento político grego. Os valores cívicos desse tipo são objetivos e definidos *a priori*, já a natureza dos outros valores não entra em questão, ficando a cargo do debate político comunitário definir a postura de cada grupo em relação a eles e a sua diversidade, desde que não se oponham aos valores republicanos. Já na segunda estratégia, a transicional³⁶, defendida por Taylor e MacIntyre, os valores são entendidos como objetivos, mas definir quais são e como hierarquizá-los ainda é uma questão em aberto. Não sabemos sequer se é possível fechar essa questão. Ainda assim, conforme Taylor, a melhor postura é manter um processo contínuo de pesquisa e investigação – através principalmente da metodologia da redução de erro – e usar o melhor conjunto disponível até o momento.

Assim temos, por fim, três opções distintas: as voluntaristas procedimentalistas (antiperfeccionistas), as narrativas procedimentalistas³⁷ (utilitaristas) e as narrativas objetivistas (perfeccionistas).

O que eu quero destacar aqui é qual a base teórica que aproxima os liberais, sejam libertários como Nozick, igualitários como Rawls, ou utilitaristas como Mill. Cada um deles, à sua própria maneira, adota o ideal de procedimento neutro de valor universal para lidar com os conflitos entre as diferentes concepções substantivas de bem. Esse entendimento é crucial para compreender por que aproximo essas correntes tão distintas, as liberais e as utilitaristas, de um lado, e por que aproximo, de outro lado, o liberalismo perfeccionista de Taylor e o republicanismo de Sandel, autores normalmente enquadrados como comunitaristas. Além disso, esse entendimento também é fundamental para a compreensão do debate sobre o multiculturalismo travado entre essas vertentes.

1.2 O desafio da multiculturalidade

³⁵ Além do republicanismo (neo)ateniense, temos o republicanismo (neo)romano. Essa vertente, seguida na contemporaneidade por autores como Philip Pettit e Maurizio Viroli, resgatando teses de Cícero e Maquiavel, não se enquadra nessa discussão porque, por mais que se queira vê-la como possuindo uma concepção instrumental de liberdade política, ela não pode ser enquadrada epistemologicamente como razão instrumental, pois parte do conflito de desejos e interesses entre grupos sociais/políticos para fundamentar seu entendimento sobre a liberdade, e não de princípios universais.

³⁶ Para mais detalhes, vide a seção 4.1.1 do segundo capítulo, acerca da razão prática transicional.

³⁷ Nessa opção temos também propostas baseadas em procedimentos neutros, mas que não se enquadram como razão instrumental, principalmente no aspecto individualista, tais como a proposta de Habermas e a vertente republicana neorromana.

A formação da identidade moderna está no cerne da discussão sobre o multiculturalismo. Com a ascensão do liberalismo, seja na versão clássica de Kant e Mill, ou na igualitária de Rawls, há uma valorização da igualdade e da liberdade individual. Formou-se um ideal liberal de sociedade pluralista onde, com a garantia política de igualdade e liberdade, todos os indivíduos poderiam se associar livremente, e assim todas as associações, fossem elas culturais ou não, seriam garantidas. Contudo, como aponta Kymlicka (1995), a teoria liberal clássica, devido à sua visão de *self* voluntarista e suas políticas neutras e procedimentais, possui um problema sério em tratar as diferenças. Esse problema se converte em uma tendência homogeneizante, na medida em que tratar todos igualmente pode não respeitar suas diferenças e particularidades.

Essa visão procedimentalista traz desafios para a formação da identidade moderna, tanto em sua profundidade como em sua diversidade. Por um lado, a versão mais clássica do liberalismo favorece o surgimento de uma sociedade economicamente desigual, culturalmente homogeneizante, e estimula a formação de uma identidade individualista e consumista (SANDEL, 2013). Isso se dá devido à possibilidade de uso instrumental das pessoas – desde que seja voluntário – e à falta de promoção de bens coletivos, o que dificulta para que os indivíduos possam ter seus referenciais culturais e o sentimento de pertencimento garantidos.

Alternativamente, há várias abordagens deste problema dentro da literatura filosófica atual. Podemos distinguir duas vertentes principais: uma de *fomento*, por parte dos comunitaristas e republicanos, e outra de *regulação*, por parte dos liberais igualitaristas. O ponto central da distinção entre elas está na postura do Estado em relação às diferentes identidades culturais. Uma perspectiva preza por manter a neutralidade do Estado e, por isso, adota medidas normativas adicionais de regulação das diferentes culturas. A outra preza pela promoção do debate público em busca do entendimento mútuo em prol do fomento de valores e até mesmo de certas virtudes por parte do Estado.

A primeira vertente³⁸ é a adotada por defensores da concepção narrativa como Taylor e Sandel. O filósofo canadense defende a promoção de um debate público e político para que os diferentes horizontes culturais de sentido possam ser apreendidos pelas diversas culturas que convivem juntas, chegando-se à fusão desses horizontes. A partir disso, a política de reconhecimento pode atuar da melhor forma possível para garantir o fomento e as concepções substantivas de bem de cada cultura diferente, sem

³⁸ Abordarei essa vertente mais aprofundadamente na seção 4 deste capítulo.

comprometer os princípios de liberdade e igualdade. Já o filósofo estadunidense, com base nas ideias de autores como Tocqueville e Arendt, defende uma descentralização do poder político, a revitalização da liberdade republicana de autogoverno e de seus valores associados. Com isso, as comunidades – considerando seus diferentes níveis, tamanhos e as inter-relações entre elas –, ao gerirem politicamente sua vida cotidiana, podem se tornar mais tolerantes com a diferença e abertas ao entendimento mútuo:

(...) nós respeitamos as convicções morais e religiosas dos nossos concidadãos na medida em que nos comprometemos com elas, ou lhes prestamos atenção, ora desafiando-as e contestando-as, ora ouvindo-as e aprendendo com elas, especialmente quando essas convicções têm um impacto sobre questões políticas importantes. (SANDEL, 2005, p. 282)

A segunda vertente é a adotada por liberais igualitaristas como Rawls e Kymlicka. Ambos reconhecem a problemática da pluralidade cultural e da importância de cada cultura diferente para a formação da identidade de seus membros. Contudo, cada um tem uma maneira própria para lidar com esse problema. O primeiro se foca em defender um Estado neutro e redistributivo em termos de justiça, e o segundo apoia a suplementação de direitos de minorias para que elas não sejam desfavorecidas. Abordarei mais detalhadamente cada uma dessas propostas a seguir.

2. Propostas voluntaristas

2.1. O princípio da diferença de Rawls

Mesmo não reconhecendo a relevância política da questão da formação da identidade, podemos considerar o princípio da diferença de Rawls como uma opção neutra para lidar com esse problema. O princípio da diferença defende que só é aceitável uma desigualdade, seja econômica ou social, caso ela gere um benefício para os menos favorecidos. Nas palavras do autor:

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.³⁹ (RAWLS, 2000a, p. 333)

³⁹ Temos também a versão do princípio da diferença presente na obra *O liberalismo político*: “As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a

Ao meu ver, se partirmos da ideia de que é importante proteger as minorias, e não somente as culturas tradicionais, o princípio da diferença serve como um mecanismo de defesa da pluralidade. Partindo da ideia de redistribuição social, as minorias poderiam ser atendidas em suas demandas de condições igualitárias.

Evidentemente o Estado não poderia adotar medidas baseadas em determinadas concepções substantivas de bem, nem reconhecer um tipo de identidade cultural como único a ser protegido, mas ele ainda poderia promover a redistribuição dos bens primários da sociedade⁴⁰ por medidas condizentes com os princípios da justiça, tais como cotas políticas, trabalhistas e educacionais. Ao se constatar que os desfavorecidos possuem em comum uma característica, ela será o foco da medida compensatória voltada a garantir a equidade entre os cidadãos. A partir disso, uma desigualdade social como a predominância de homens brancos na política, poderia ser compensada por uma lei que garantisse um número proporcional de representantes conforme a proporcionalidade dos diversos grupos existentes na sociedade, sejam mulheres, imigrantes ou negros, por exemplo.

O problema seria que, por mais que aparente gerar as condições necessárias para proteger uma determinada identidade, a redistribuição neutra tende a homogeneizar os valores. Ao meu ver, se a redistribuição não é direcionada conforme a coletividade desfavorecida, os indivíduos, assim que obtiverem os meios necessários, tenderão a procurar se posicionar onde existam mais oportunidades, as quais estarão junto à maioria. Por conseguinte, para melhor transitarem nesse meio, eles acabarão adotando posturas e valores instrumentais, como a valorização da aparência e do dinheiro. Em outras palavras, mesmo que o processo não impeça que os indivíduos se mantenham associados à sua identidade cultural, a tendência é que, ao sair da condição de desfavorecidos, eles passem a adotar valores instrumentais. Processo esse que, paulatinamente, homogeneiza uma sociedade.

Além disso, existe um problema. Conforme apontado por Sandel, o princípio da diferença, dentro da concepção de *self* desonerado, não se sustenta, pois justificar a

posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.” (RAWLS, 2000b, p. 47-48)

⁴⁰ A lista básica dos bens primários feita por Rawls inclui: “a. os direitos e liberdades fundamentais, que também constituem uma lista; b. liberdade de movimento e livre escolha de ocupação num contexto de oportunidades diversificadas; c. poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica; d. renda e riqueza; e. as bases sociais do auto-respeito.” (2000b, p. 228)

redistribuição com base na posse coletiva dos atributos individuais é desvincular demais o self rawlsiano de um indivíduo real (SANDEL, 2005, p. 114-116). A defesa de Rawls contra essa desoneração extrema acaba o conduzindo à aceitação da ideia de uma comunidade constitutiva – mesmo se ele não admite isso explicitamente –, pois se os atributos não forem dos indivíduos, eles têm que ser de uma determinada comunidade para que a redistribuição seja coerente. Se os atributos não fossem de ninguém, os indivíduos não seriam obrigados a aceitar a redistribuição, e se fossem de toda a humanidade, os indivíduos teriam obrigações que extrapolariam aquela sociedade da qual fazem parte. Assim, os atributos precisam ser vinculados à comunidade de origem (SANDEL, 2005, p. 117-118).

Penso que uma alternativa para viabilizar esse princípio, sem desvincular os atributos dos indivíduos e, conseqüentemente, sem comprometer a possibilidade dele de possuir mérito (SANDEL, 2005, p. 119-125), exigiria uma formação moral baseada em algumas concepções substantivas de bem ligadas à igualdade, tal como a solidariedade, a lealdade, a responsabilidade coletiva, etc. Valores esses que, para se difundirem e se tornarem mais significativos para os indivíduos de uma sociedade multicultural, precisariam ser promovidos. Para lidar com esse desafio, Rawls toma um caminho intermediário. Posteriormente, em *O Liberalismo Político*, ele reconhece que uma sociedade democrática liberal necessita de alguns valores morais ou virtudes, mas se atém a valores politicamente neutros, a tolerância e o dever de civilidade (RAWLS, 2000b, p. 242). Basicamente, seria o que Sandel chama de liberalismo minimalista, o qual “busca uma concepção de justiça que é política e não filosófica, que não pressuponha nenhuma concepção particular de pessoa”⁴¹ (1996, p. 100).

De fato, essa solução supera a fragilidade referente à falta de valores para fundamentar o princípio da diferença. Entretanto, serão esses valores suficientes? Sandel acredita que não. Tendo em vista a discussão de dilemas políticos e morais como os do aborto e da escravidão, ou mesmo a dos impactos da economia de mercado sobre as relações sociais e políticas, o filósofo propõe que não se deve excluir argumentos advindos de concepções substantivas de bem para lidar com esses problemas. Para ele, na falta de comprometimento com um entendimento profundo das identidades diferentes, a motivação para o interesse dos cidadãos em geral pelas questões políticas é enfraquecida, dando espaço para os radicais e os gananciosos. Segundo Sandel, “Não se pode dizer que

⁴¹ Tradução minha: “seeks a conception of justice that is political not philosophical, that does not presuppose any particular conception of the person”

a filosofia pública do liberalismo político seja inteiramente responsável por essas tendências”, mas ela “cria (...) um vazio moral que abre caminho para os moralismos intolerantes, triviais e mal direcionados” (2005, p. 282).

Aqui é interessante pontuar a defesa de Richard Rorty ao liberalismo minimalista. Para ele, as causas dos problemas contemporâneos dos EUA estão muito mais ligadas a um processo de oligarquização do que à perda de autonomia política:

Eu penso que noções como “perda de capacidade de ação” e “a vontade de um eu independente” são muito abstratas, filosóficas demais para explicar o que está acontecendo.

Histórias mais concretas do que as de Sandel são contadas por Edward Luttwak e Michael Lind. Essas histórias são sobre o que Lind chama de “Brasilização” da América: o poder crescente de uma notável oligarquia consumidora, a crescente distância social e cultural entre aquela oligarquia e todos os outros, e a consequente perda de segurança em um futuro satisfatório e seguro que a maioria das crianças americanas pode esperar. As histórias que Luttwak e Lind contam, concentrando-se no dinheiro e não na autoimagem, parecem-me mais plausíveis do que as de Sandel. Admitindo que hoje em dia há muito desencanto com a política e muito medo pela possibilidade de autogoverno, não creio que isso se deva a uma autoimagem cada vez mais voluntarista. Suspeito que tenha as mesmas causas banais que deram margem ao desencanto com a política durante a Era Dourada: a ascensão de uma oligarquia fechada em si mesma, a crescente insegurança econômica na metade inferior da população e a crescente falta de vergonha das autoridades eleitas em aceitar subornos.⁴² (RORTY, 1998, p. 124)

Contudo, parece-me que esse processo de oligarquização é um dos prováveis panos de fundo da preocupação de Sandel com o engajamento político. Se a política se torna desinteressante para os indivíduos moderados e interessante para os radicais e gananciosos, a sociedade tende a caminhar para uma tirania fundamentalista ou para uma oligarquia financeira.

⁴² Tradução minha: “I think that notions like ‘loss of agency’ and ‘the will of an independent self’ are much too abstract, much too philosophical, to explain what is going on.

More concrete stories than Sandel's are told by Edward Luttwak and Michael Lind. These stories are about what Lind calls the ‘Brazilianization’ of America: the increasing power of a conspicuously consuming oligarchy, the increasing social and cultural distance between that oligarchy and everybody else, and the consequent loss of assurance that most American children can look forward to a satisfying and secure future. The stories Luttwak and Lind tell, concentrating on money rather than self-image, seem to me more plausible than Sandel's. Granted that nowadays there is a lot of disenchantment with politics and a lot of fear for the possibility of self-government, I do not think this is because of an increasingly voluntarist self-image. I suspect that it has the same banal causes as gave rise to disenchantment with politics during the Gilded Age: the rise of a self-enclosed oligarchy, increasing economic insecurity in the bottom half of the population, and the increasing shamelessness of elected officials in accepting bribes.”

2.2. A suplementação de direitos de Kymlicka

Kymlicka se dedica a tentar manter o ideal voluntarista sugerindo uma solução por suplementação de direitos. No seu entender, existem boas fontes de valores e senso de pertencimento nas culturas societais, termo cunhado pelo autor para designar minorias étnicas, religiosas e grupos nacionais, para servirem de referencial à formação da identidade e à constituição de concepções substantivas de bem para todos os indivíduos de uma nação. Sendo inclusive valorosa a diversidade cultural, pois oferece elementos para uma maior autonomia na possibilidade de uma escolha melhor entre adotar, criticar e transitar entre culturas societais diferentes. Ademais, Kymlicka parece acreditar que o exercício do que ele chama de “cidadania diferenciada”, baseada nas culturas societais, gera a integração de todos os indivíduos num projeto de construção de nação. Portanto, para o bem de todos, seria importante proteger tais culturas.

Sendo assim, Kymlicka entende que existem circunstâncias que justificam uma suplementação de direitos dirigida a uma coletividade, mas não a qualquer coletividade, somente a coletividades que precisem que seus bens sociais sejam protegidos, Suplementação essa que ele chama de direitos diferenciados em função de grupo. Como Odair Camati esclarece em seu artigo *Multiculturalismo e a possibilidade da atribuição de direitos coletivos* (2018, p. 98-102), para Kymlicka é importante diferenciar a ideia de direitos coletivos, que podem ser aplicados a qualquer agregado temático – como trabalhadores, ateus, etc. – que são uma coletividade formada a partir de um problema de direito individual, de direitos diferenciados em função de grupo, que são direcionados à proteção de bens irredutivelmente sociais de culturas minoritárias.

Basicamente, ele entende que existem três motivos e, portanto, três tipos de culturas societais que merecem a suplementação de direitos: as minorias étnicas, as minorias nacionais e os indígenas. Para protegê-los conforme suas necessidades específicas, existem três tipos de direitos diferenciados em função de grupo: o direito à expressão das suas particularidades⁴³ (tradições, religiões, etc.); o direito de se autogovernar, como escolher o idioma em determinada região; e os direitos de representação política (KYMLICKA, 1995, p. 26-33). Esses tipos de direitos frequentemente devem ser combinados para lidar com cada situação específica.

⁴³ Especificamente, para os imigrantes, esses mesmos direitos poliétnicos são chamados de direitos de acomodação, e implicam em algum grau de reforma das instituições públicas, de forma a garantir o mesmo nível de respeito da maioria.

Cabe destacar que Kymlicka não reconhece grupos marginalizados – mulheres, LGBTQs e pessoas deficientes, por exemplo – como culturas e, portanto, não se enquadram na problemática multicultural. Contudo, como ele mesmo reconhece, sua política de suplementação de direitos serve para esses grupos, pois ela visa corrigir o problema da marginalização da qual esses grupos também são alvo:

A marginalização de mulheres, gays e lésbicas e deficientes atravessa linhas étnicas e nacionais – é encontrada em culturas majoritárias e nações-estados homogêneas, bem como em minorias nacionais e grupos étnicos – e deve ser combatida em todos os lugares. Uma teoria adequada dos direitos das minorias culturais deve, portanto, ser compatível com as exigências justas dos grupos sociais desfavorecidos, e espero mostrar que minha teoria atende a esse teste. Além disso, [...] existem importantes analogias entre as reivindicações de justiça feitas por esses movimentos sociais e as reivindicações de grupos étnicos, uma vez que ambos foram excluídos e marginalizados em virtude de sua “diferença”.⁴⁴ (KYMLICKA, 1995, p. 19)

Além disso, vários autores – devido à considerável semelhança dos desafios e das propostas de soluções tanto para o multiculturalismo quanto para os grupos marginalizados – enquadram esses grupos marginalizados dentro da problemática multicultural. Sendo assim, nesta dissertação também adotarei tais grupos como foco das propostas para lidar com o multiculturalismo.

Contudo, estes direitos não podem entrar em conflito com os direitos humanos. Como o autor mesmo coloca, alguns desses direitos suplementares poderiam servir para perpetuar restrições internas dentro de uma determinada cultura societal. Para evitar isso, Kymlicka esclarece que só os direitos de proteção externa são aceitáveis. Nenhuma tradição pode usar essa suplementação de direitos para justificar uma restrição interna dos direitos humanos de qualquer um de seus membros.

De forma geral, Kymlicka é um excelente exemplo do reconhecimento por parte de liberais dos problemas apontados pelos comunitaristas, e da busca por superá-los sem cair nos riscos do perfeccionismo. Seu maior desafio, como bem apontado por Parekh,

⁴⁴ Tradução minha: “The marginalization of women, gays and lesbians, and the disabled cuts across ethnic and national lines – it is found in majority cultures and homogeneous nation-states as well as national minorities and ethnic groups – and it must be fought in all these places. An adequate theory of the rights of cultural minorities must therefore be compatible with the just demands of disadvantaged social groups, and I hope to show that my theory meets this test. Moreover, [...] there are important analogies between the claims of justice made by these social movements and the claims of ethnic groups, since both have been excluded and marginalized in virtue of their 'difference'”.

deriva do seu entendimento de que os valores liberais, a autonomia e a neutralidade, devem ser impostos a culturas iliberais:

Kymlicka (...) exige que todos os indivíduos se relacionem com sua cultura de uma maneira idêntica e amplamente liberal. Para ele, os indivíduos devem, de forma livre e autoconsciente, afirmar sua participação em suas comunidades culturais. Eles devem refletir criticamente dentro de uma gama de opções e decidir livremente se desejam aderir a ela. Este é certamente uma forma plausível de conceituar a cultura e relacionar-se com ela, mas não é a única. Algumas comunidades como os povos indígenas, hindus e judeus ortodoxos veem sua cultura como uma herança ancestral a ser valorizada e transmitida como uma questão de lealdade a seus antepassados. (...) Esses e outros tipos de comunidades entendem e se relacionam com suas culturas de forma bem diferente da forma como a teoria liberal de Kymlicka propõe. Ele não leva isso em consideração, e universaliza e impõe a compreensão liberal da cultura nas culturas não liberais e as defende apenas após liberalizá-las adequadamente. Ele espera que os ameríndios, inuits e outras comunidades não liberais assumam uma visão liberal de si mesmos⁴⁵ (PAREKH, 1997, p. 59).

Kymlicka entende que a autonomia é o valor primordial do liberalismo e por isso acredita que somente pela adoção dos valores liberais, pelos povos de culturas iliberais, seu ideal multicultural pode ser alcançado. Parekh aponta que isso parece justificar um processo de liberalização de culturas não liberais. Kymlicka até contra-argumenta dizendo que esse seria, na maior parte das vezes, um processo pacífico e por incentivos, mas não estabelece um limite claro entre incentivar o liberalismo e forçá-lo coercivamente.

Além dos problemas circunstanciais que as propostas universalistas apresentam, existem problemas maiores e intrínsecos ao fato de tais propostas serem universais. Isto é o que veremos a seguir.

⁴⁵ Tradução minha: “Kymlicka (...) requires that all individuals should relate to their culture in an identical and largely liberal manner. For him individuals should freely and self-consciously affirm their membership in their cultural communities. They should reflect on it critically, locate it within a range of options, and decide freely whether they wish to subscribe to it. This is certainly a plausible way of conceptualizing and relating to one’s culture, but it is not the only one. Some communities such as the indigenous peoples, Hindus and orthodox Jews view their culture as an ancestral inheritance to be cherished and transmitted as a matter of loyalty to their forebears. (...) These and other kinds of communities understand and relate to their cultures quite differently from the way Kymlicka’s liberal theory proposes. He takes no account of this, and universalizes and imposes the liberal understanding of culture on non-liberal cultures and defends them only after suitably liberalizing them. He expects Amer-Indians, Inuits and other non-liberal communities to take a liberal view of themselves”.

3. O problema intrínseco das propostas procedimentalistas

3.1. Hiperbens

Um ponto crucial para entender a base teórica das principais correntes éticas modernas é compreender o que Taylor chama de hiperbem (TAYLOR, 2013 - seção 3.2). Como o nome sugere, é a concepção de que um valor substantivo específico é objetiva e necessariamente superior a todos os outros. Segundo o filósofo, a gênese dessa estruturação moral remete à Grécia Antiga e tem em Platão seu fundador. Assim, a ideia platônica de que a ordem é o bem superior seria o primeiro hiperbem (PLATÃO, *A Republica*, 505a-518d). Posteriormente, essa estrutura moral é importada pelo cristianismo, mudando o hiperbem para Deus. Essa estruturação moral leva a crer que o hiperbem em questão é de tal forma superior que ele interfere no entendimento de todos os outros valores. Esse processo de ascensão de um hiperbem se dá no que Nietzsche chamou de transvaloração dos valores (NIETZSCHE, 2011 - *Aurora*, § 1). Um novo valor se ergue e modifica toda a leitura moral de uma sociedade, podendo inclusive alterar a avaliação de um valor prévio de positiva para negativa.

Taylor aponta que existem basicamente duas estratégias para isso acontecer. A primeira é inverter inteiramente as credenciais de qualquer valor que se oponha ao hiperbem, e a segunda é exatamente a de manter todos os valores, mas dizer que um valor deve ter prioridade e servir de critério maior para os outros. A vantagem da primeira estratégia é que é mais fácil de entender, pois é mais coerente, enquanto a vantagem da segunda é que ela preserva os valores anteriores relativos aos intercâmbios sociais. Desta forma, mesmo sendo menos coerente, sua adoção por uma sociedade que já tem esses intercâmbios sociais bem estabelecidos é mais fácil.

Taylor entende que a problemática central em torno dos hiperbens é que toda moral estruturada assim é fonte de conflito e opressão. Isso se dá assim porque como seus seguidores acreditam possuir uma moral universal, eles se julgam no direito de impor seus valores a outras culturas, gerando assim discriminação e opressão.

Por fim, o filósofo canadense crê que é devido a essa postura discriminatória e opressiva vinculada à adoção da estrutura de hiperbens⁴⁶, que a filosofia moderna se

⁴⁶ Cabe observar aqui a leitura de Araújo, para o qual os hiperbens são “a natureza dos bens em sua escala mais alta” (ARAÚJO, 2004, p. 161). Em outras palavras, ele entende que qualquer conjunto de concepções substantivas de bem hierarquizadas possui um hiperbem, e, conseqüentemente, que a problemática envolvida é relativa ao processo reflexivo que envolve a mudança de um hiperbem para o outro em um

esforça para não dar espaço a noções de bens superiores. E é exatamente o mal-estar epistemológico gerado por essa estruturação moral que dá à luz as teorias reducionistas. Teorias que são focadas somente nas obrigações e não discutem qual é a natureza da vida boa. Em outras palavras, devido à aversão pelos hiperbens, surgiu uma forte tendência a considerar os valores substantivos como opcionais ou eticamente irrelevantes. O que nos leva à questão da adoção de posturas reducionistas e procedimentais.

3.2. A resposta moderna: reducionismo e procedimentalismo

Taylor destaca essa tendência ao comparar duas correntes reducionistas opostas que se fundamentam na mesma forma procedimental focada na ação obrigatória: o utilitarismo e as teorias de inspiração kantiana. Por um lado, o utilitarismo se foca em nivelar todo e qualquer interesse e tratar toda questão moral como um cálculo no qual o correto é definido pela maior quantidade de prazer ou menor quantidade de dor:

O credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer. (MILL, 2005, p. 48)

Cabe destacar que a proposta de Mill considera a qualidade como uma medida de distinção entre os prazeres. Contudo, sua definição de qualidade é baseada na quantidade de pessoas que julgam que determinado prazer ou dor possui mais qualidade, não numa distinção qualitativa baseada numa avaliação forte (MILL, 2005 p. 49-50). Mill até faz significativas ressalvas a respeito do alcance moral desse cálculo, pois, para o autor, o indivíduo é soberano sobre si e sobre tudo o que diz respeito somente a ele, e a única justificativa para o uso de violência ou de coerção moral é a autoproteção:

O objetivo deste ensaio é asseverar um princípio muito simples, que se destina a reger em absoluto a interação da sociedade com o indivíduo no que diz respeito à coação e controle, quer os meios usados sejam a força física, na forma de punições legais, quer a coerção moral da opinião pública. É o princípio de que o único fim para o qual as pessoas têm justificação, individual ou coletivamente, para interferir na liberdade de ação de outro, é a autoproteção. (...). Na parte da sua

indivíduo. Entendo que essa não é a leitura mais adequada, pois o ideal de razão prática transicional e o princípio de melhor descrição indicam uma forma não radical e menos conflituosa de estruturação de uma moral substantiva e hierarquizada. Sendo assim, os hiperbens são opcionais e não necessários.

conduta que apenas diz respeito a si, a sua independência é, por direito, absoluta. Sobre si, sobre o seu próprio corpo e a sua própria mente, o indivíduo é soberano. (MILL, 2011, p. 26)

Ademais, essa postura de Mill consiste basicamente na adoção da liberdade negativa. Do que fica evidente que mesmo a moral utilitarista mais preocupada com o indivíduo ainda não considera que existem concepções substantivas de bem objetivamente melhores que devam ser promovidas pelo Estado. Portanto, parte de um entendimento subjetivo para uma aplicação da moral via uma forma completamente procedimental. Entretanto, cabe lembrar que o utilitarismo de Mill também traz em seu interior um ideal de autodesenvolvimento para os indivíduos: “a única fonte inabalável e permanente de desenvolvimento é a liberdade, dado que através dela há tantos centros possíveis de desenvolvimento independente como indivíduos” (MILL, 2011, p. 68). Porém, esse tom de liberdade positiva na proposta de Mill é hierarquicamente inferior à liberdade negativa, pois sua proposta implica que o Estado trate qualquer dilema de valores de forma neutra e procedimental.

Do outro lado, as teorias com inspiração kantiana não caem no relativismo moral de que o utilitarismo sofre, mas isso se dá principalmente porque elas supervalorizam moralmente a autonomia. A noção kantiana que inspira isso é a de que a dignidade humana está relacionada com a suposição de que somos essencialmente seres racionais: “O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade” (KANT, 2007, p. 68).

Essa concepção moral da autonomia parte do entendimento de que essa dignidade racional implica que é moralmente errado tratar um ser racional como um meio para a obtenção de um fim. O dever fundamental é o de respeitar o ser humano como fim em si mesmo. Assim, para saber se uma ação é moral, não é necessário verificar nenhuma concepção substantiva de bem, basta seguir um procedimento: analisar se a ação é universalizável e segue o dever de respeitar o ser humano como fim em si mesmo. Basicamente, o procedimento kantiano é a soma do imperativo prático “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2007, p. 69), e do imperativo categórico “(...) devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (KANT, 2007, p. 80)

Seus seguidores modernos modificaram um pouco o procedimento. Para deontólogos como Nozick (libertário) e Rawls (liberal igualitarista), a concepção de

moral se dá a partir da ideia de que o ser humano é definido por sua capacidade de fazer escolhas, não importando se universalizáveis ou não. Portanto, é possível avaliar se uma ação é moral verificando se o indivíduo escolhe livremente, ou seja, se não há nenhuma forma de coerção interferindo em sua escolha e se não interfere no direito de escolha de outro indivíduo. Basicamente, um procedimento contratual. Novamente, não há nenhuma avaliação a respeito do conteúdo específico de qualquer concepção substantiva de bem relativo à escolha, somente concepções neutras, como senso de justiça, racionalidade e um procedimento.

Aparentemente, essa postura procedimental, seja pela via utilitarista ou pela via kantiana, resolveria os problemas éticos sem ter que adotar qualquer valor substantivo como critério de julgamento, o que garantiria que nenhum indivíduo fosse discriminado ou oprimido. O cerne dessa postura é a crença de que qualquer valor substantivo é opcional, subjetivo e relativo. Portanto, o melhor é uma postura baseada na neutralidade para que os indivíduos possam escolher quais valores substantivos adotar sem correr o risco de serem moralmente depreciados. Argumento esse que fundamenta a tese rawlsiana de que o justo deve ser anterior ao bem:

Os princípios do justo, e, portanto, também os da justiça, limitam os desejos cuja satisfação pode ter valor; impõem restrições quanto ao que possam ser as concepções razoáveis do bem de cada um. (...). Podemos expressar este facto afirmando que, na teoria da justiça como equidade, o conceito do justo é anterior ao conceito de bom. (...) A prioridade da justiça é reconhecida, em parte, através da afirmação de que os interesses que obrigam à violação da justiça são destituídos de valor. Não possuindo qualquer mérito, as suas exigências não podem ser impostas. (RAWLS, 2000a, p. 33-34)

Contudo, Taylor aponta que considerar os valores substantivos como opcionais, subjetivos e relativos é uma excessiva simplificação na fundamentação moral. (TAYLOR, 2013, seção 3.3) Essa simplificação dá-se dessa maneira porque a formação da identidade do indivíduo precisa de distinções qualitativas, ou seja, de distinções entre o que é valoroso e o que não é. As teorias reducionistas modernas até podem fazer essa concessão, elas só têm que pontuar que o opcional dos valores substantivos não implica que se possa abdicar completamente deles, mas ainda podem sustentar que eles são opcionais, substantivos e relativos no sentido de que o indivíduo não pode ficar sem escolher algum, mas pode escolher arbitrariamente entre qualquer preferência particular. Taylor não concorda com essa posição e aponta uma grave contradição decorrente dessa postura.

Conforme Taylor (2013, p. 33-34), da difusão implícita dessa relativização de todos os valores substantivos deriva o movimento que, na atualidade ocidental, leva a maioria das pessoas a adotar vários valores, das mais diversas épocas e culturas diferentes, ao mesmo tempo. Afinal, se todos os valores são opcionais, substantivos e relativos, não há motivo para negar qualquer um e para não os usar conforme a situação, ou seja, os valores são utilizados instrumentalmente. Entretanto, se esse uso fosse completamente instrumental, ele não serviria como base para a formação da identidade. Então, o que o indivíduo moderno faz é adotar diversos desses valores ranqueando-os com base em um valor eleito como superior.

E quais valores poderiam servir para esse objetivo sem cair na relativização de valores substantivos? Na compreensão de Taylor, somente dois valores cabem aqui: a liberdade enquanto condição necessária para se fazer escolhas e a justiça enquanto reguladora das relações dos indivíduos. Com base neles, coloca-se em marcha um movimento que se retroalimenta, pois é a visão de que a rejeição de todas as distinções qualitativas substantivas é uma libertação que reforça que estas distinções devem ser negadas e que a liberdade deve ser valorizada. O que Taylor aponta é que ao eleger esses valores como superiores e ranquear todos os outros com base neles, o indivíduo moderno está adotando hiperbens como orientação de identidade. A única diferença desses hiperbens para os hiperbens pré-modernos é que eles não são substantivos, mas neutros. Pode-se defender que não há problema nisso, pois se a estrutura muda de substantiva para neutra, não se configura uma contradição.

Taylor não concordaria com essa defesa, pois por um lado ele entende que surgiram novos problemas e, por outro, que se instaurou uma contradição. Primeiramente, esse movimento gerou uma valorização da vida ordinária e um grande mal-estar nos indivíduos. Esse mal-estar é devido principalmente ao indivíduo não ter mais um referencial de propósito superior substantivo para sua vida. Além disso, e pior, vem o fato de que esse discurso limita as opções objetivas de propósito para o indivíduo à liberdade e à justiça, ou a evitar valores inferiores, entre eles ser imputado de vagabundo, canalha, fraco, etc. O filósofo canadense afirma que essa postura é imensamente restritiva e até destrutiva, pois pode gerar uma desilusão no indivíduo em relação à vida, ou uma presunção pseudorracional nele em relação a qualquer outro conjunto de crenças. O que por sua vez faz com que os indivíduos ocidentais modernos se julguem no direito de impor esses valores neutros a outras culturas, gerando assim discriminação e opressão da mesma

forma como qualquer outro hiperbem anterior, ficando caracterizada a contradição desse movimento.

O ponto em questão é que nós, ocidentais modernos, nos convencemos de que certos pontos de vista neutros e procedimentais são superiores porque vivemos em uma transição que acredita que o reducionismo traz um ganho epistêmico.

Quanto mais examinamos as motivações (...). Temos a impressão de que são motivadas pelos mais vigorosos ideais morais, como liberdade, altruísmo e universalismo. Estes figuram entre as aspirações morais centrais da cultura moderna, os hiperbens que a distinguem. Contudo, esses ideais acabam impelindo os teóricos à negação de todos esses bens. Os teóricos veem-se presas de uma estranha contradição pragmática, na qual os próprios bens que os movem levam-nos a negar ou a desnaturar todos esses bens. Eles são constitucionalmente incapazes de esclarecer as fontes mais profundas de seu próprio pensamento. Seu pensamento é inescapavelmente limitado. (TAYLOR, 2013, p. 122)

Porém, por mais apegados que possamos ser a essa ideia, achar que ela é uma posição absoluta é uma ilusão: “Se os hiperbens surgem por meio de superações, a convicção que trazem consigo vem de nossa leitura das transições para eles, de certa compreensão do crescimento moral. Trata-se de algo sempre aberto à contestação” (TAYLOR, 2013, p. 102).

Para lidar com essa postura, Taylor sugere uma forma pragmática de razão não baseada na universalização e em posturas absolutas, mas que seja a melhor disponível e que seja transicional.

3.2.1 Princípio da melhor descrição e razão prática

Como alternativa à postura de buscar por uma posição absoluta, mas sem cair nos problemas da estrutura de hiperbens, Taylor sugere o princípio da melhor descrição. Esse princípio defende que a melhor opção é considerar que todos os termos relativos a usos explicativos da vida, tais quais as distinções qualitativas, são indispensáveis até que possam ser substituídos por outros que sejam mais claros e completos:

Os termos que selecionamos têm de fazer sentido em toda a gama de usos explicativos e usos de vida. Os termos indispensáveis a estes últimos são parte da história que mais nos faz encontrar sentido em nós mesmos, exceto se e até que tenhamos para ela substitutos mais penetrantes. O resultado dessa busca de penetração é a melhor descrição

que pudermos dar a qualquer dado momento, e nenhuma consideração epistemológica ou metafísica de um tipo mais geral acerca da ciência ou da natureza pode justificar a exclusão disso. (TAYLOR, 2013, p. 84)

Em outras palavras, esses termos não são absolutos, pois paira sobre eles a possibilidade de serem substituídos, mas o conteúdo a que eles se referem é objetivamente indispensável. Portanto, qualquer termo pode ser substituído conforme forem sendo descobertos, através da razão prática e de um processo contínuo de redução de erros, termos melhores para definir seu conteúdo.

Essa posição é claramente baseada na razão prática. Porém, como esse tipo de razão é amplamente utilizado nas ciências naturais, e estas, por sua vez, em suas práticas defendem a postura neutra em relação a questões morais, há um entendimento implícito de que para usar a razão prática não se deve considerar nenhum conteúdo moral por ele ser metafísico. Inclusive, as teorias morais procedimentais também partem desse entendimento implícito sobre tal uso. Assim, elas adotam a postura neutra em relação às concepções substantivas de bem para justificar um reducionismo prescritivista. Taylor aponta que:

Parece mais fácil e mais seguro eliminar todo o absurdo no início, declarando que todas as visões de autorrealização são um disparate metafísico. A liberdade deve ser apenas rigidamente definida como a ausência de obstáculos externos.

Claro, existem razões independentes para querer definir a liberdade de maneira firme. Em particular, há a imensa influência do temperamento de pensamento antimetafísico, materialista, orientado para a ciência natural em nossa civilização⁴⁷. (2012, p. 214)

Taylor não concorda com isso. Ele ressalva que a razão prática não é necessariamente vinculada com a neutralização de nossas reações morais, ou seja, nossas concepções substantivas de bem, mas sim com uma postura transicional. Ou seja, o essencial para a razão prática não é buscar uma posição absoluta, mas sim buscar a melhor posição disponível: “O raciocínio prático (...) é um raciocínio em termos de transições. Ele visa estabelecer não que alguma posição seja absolutamente correta, mas que alguma posição é superior a outra” (TAYLOR, 2013, p. 101).

⁴⁷ Tradução minha: “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.

Of course, there are independent reasons for wanting to define freedom tough-mindedly. In particular there is the immense influence of the antimetaphysical, materialist, natural-science-oriented temper of thought in our civilization.”

Para Taylor, “[e]ssa forma de argumentação tem por fonte a narrativa biográfica” (2013, p. 102), ou seja, a transição faz sentido porque nos aperfeiçoamos com o decorrer do tempo, tendo em mente como fomos e como desejamos ser. Por exemplo, é devido aos nossos erros por excesso de confiança cometidos na juventude, que aprendemos a ser mais cautelosos, e assim nosso entendimento pessoal transiciona de um certo conjunto de crenças para um outro melhor. Não que essas novas escolhas sejam as absolutamente melhores, mas são efetivamente melhores do que tínhamos antes. Isso só se dá porque aperfeiçoamos nossas distinções qualitativas que são fundamentadas nas nossas intuições morais.

A meu ver, um bom exemplo sobre o aperfeiçoamento de distinções qualitativas é a mudança da ideia de vingança como algo positivo nas antigas culturas tradicionais, para a ideia de rancor como algo negativo:

(...) se contrastarmos o caso do rancor com o de outra emoção que em parte se sobrepõe, e que é altamente considerado em algumas sociedades, o desejo de vingança. Em certas sociedades tradicionais, isso está longe de ser considerado uma emoção desprezível. Pelo contrário, é um dever de honra para um parente do sexo masculino vingar a morte de um homem. Podemos imaginar que isso também possa gerar conflitos. Pode entrar em conflito com as tentativas de um novo regime para trazer alguma ordem para a terra. O governo teria que impedir as pessoas de se vingarem, em nome da paz.

Mas, longe de uma conversão a uma nova perspectiva ética, isso seria visto como um trade-off, o sacrifício de uma meta legítima para o benefício de outra.

Por que nos sentimos tão diferentemente sobre o rancor (e também, nessa questão, sobre a vingança)? Porque o desejo de vingar-se, para um islandês antigo, era seu senso de uma obrigação real que lhe cabia, algo que seria desonroso repudiar; enquanto que para nós, o rancor é o filho de uma perspectiva distorcida das coisas.⁴⁸ (TAYLOR, 2012, p. 225-226)

O filósofo canadense até reconhece que algumas considerações neutras são capazes de dar certa orientação adequada de como agir, porém, são para circunstâncias

⁴⁸ Tradução minha: “(...) if we contrast the case of spite with that of another emotion which partly overlaps, and which is highly considered in some societies, the desire for revenge. In certain traditional societies this is far from being considered a despicable emotion. On the contrary, it is a duty of honour on a male relative to avenge a man's death. We might imagine that this too might give rise to conflict. It might conflict with the attempts of a new regime to bring some order to the land. The government would have to stop people taking vengeance, in the name of peace.

But short of a conversion to a new ethical outlook, this would be seen as a trade-off, the sacrifice of one legitimate goal for the sake of another.

Why do we feel so different about spite (and for that matter also revenge)? Because the desire for revenge for an ancient Icelander was his sense of a real obligation incumbent on him, something it would be dishonourable to repudiate; while for us, spite is the child of a distorted perspective on things.”

bem específicas. O exemplo aqui é de uma criança ou de um estrangeiro aprendendo o mínimo de comportamento necessário para se relacionar em uma comunidade. Esse modelo, onde uma ação A se justifica por uma razão básica B, induz a um entendimento errado de que é suficiente uma estrutura moral prescritiva baseada apenas em razões básicas e externas. Adotar essa postura até leva os indivíduos a aprender uma forma mínima, mas suficientemente adequada, de como agir em determinada circunstância. Entretanto, como são meras prescrições externas, não orientam esses indivíduos a um entendimento pleno, ou pelo menos suficientemente aprofundado, de um determinado conjunto de valores. Essa postura leva somente a uma compreensão rasa que não é suficiente para a maioria das questões morais.

Para Taylor, buscar fora dos termos antropológicos cognitivistas uma forma de basear nossas intuições e escolhas morais, é sem sentido, pois esses são os melhores termos que carregam o significado desses valores e intuições. Para entender melhor essa problemática, cabe apresentar as consequências pragmáticas da fundamentação antropológica voluntarista do liberalismo.

3.3 Consequências pragmáticas do liberalismo

Em *Democracy's Discontent*, Sandel argumenta que o liberalismo, ao contrário do que apregoa, não só não consegue garantir a liberdade, como também a sabota:

Pois, apesar de seu apelo, a visão liberal da liberdade retira os recursos cívicos para sustentar o autogoverno. Este defeito deixa-a mal preparada para abordar o sentimento de falta de poder que aflige a nossa vida pública. A filosofia pública pela qual vivemos não pode garantir a liberdade que promete, porque não pode inspirar o senso de envolvimento comunitário e cívico que a liberdade requer.⁴⁹ (SANDEL, 1996, p. 6)

Cabe destacar que, nessa discussão, Sandel adota um ideal mais próximo à liberdade dos antigos, a liberdade cívica de agir politicamente em conjunto, do que da liberdade dos modernos, a liberdade individual de escolher suas próprias finalidades privadas⁵⁰. A primeira está intrinsicamente ligada à capacidade dos membros de uma

⁴⁹ Tradução minha: "For despite its appeal, the liberal vision of freedom lacks the civic resources to sustain self-government. This defect ill-equips it to address the sense of disempowerment that afflicts our public life. The public philosophy by which we live cannot secure the liberty it promises, because it cannot inspire the sense of community and civic engagement that liberty requires."

⁵⁰ Vide *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, de Benjamin Constant (1985).

comunidade se autogovernarem, pois os indivíduos só são livres para agir, neste sentido, se eles mesmos definem as regras, ou pelo menos participam da definição delas, às quais estarão sujeitos. A segunda está ligada às liberdades de pensamento, de expressão, de crença, de associação e de uso da propriedade, e implica em garantias legais para que o indivíduo possa eleger suas metas pessoais sem ser coagido. Assim, temos uma concepção de liberdade associada ao republicanismo, e outra associada ao liberalismo. O que Sandel quer apontar é que os ganhos no âmbito da liberdade individual – e “negativa”, na acepção empregada por Isaiah Berlin (1969) – foram usados como justificativa para a diminuição da importância da liberdade cívica, perda essa que, por sua vez, prejudicou as condições mínimas necessárias para a própria liberdade negativa. Ou seja, o acréscimo de liberdade negativa obtido com os direitos individuais, serviu para degenerar as condições morais e econômicas dos indivíduos.

O filósofo estadunidense chama esse processo de desempoderamento dos cidadãos e diz que ele se dá principalmente devido à perda da capacidade dos indivíduos de atuarem nas discussões políticas, o que resulta do desligamento entre as ideias de liberdade e de autogoverno. (SANDEL, 1996, p. 203)

O descontentamento com a democracia está intimamente ligado à ascensão do liberalismo e à postura voluntarista a ele relacionada. A adoção política dessa postura fez com que os indivíduos sentissem que suas decisões baseadas em valores morais e religiosos não tinham importância no âmbito público, e que o governo não consegue lidar de forma justa com as crises econômicas, o que implica em mazelas como desemprego, pobreza e aumento da violência para a classe média e os pobres.

Sandel analisa casos de controvérsias ocorridas nos EUA nas quais se colocam concepções morais comunitárias *versus* a neutralidade da república procedimental. Na perspectiva dessa concepção neutra, por exemplo, não importa se a maioria dos indivíduos de uma determinada localidade acredita que um cinema pornô não deveria estar em uma área residencial. Este até pode ser restrito, mas somente em vistas de evitar o aumento da criminalidade, não devido a estar em desacordo com certos valores morais (SANDEL, 1996, p. 75-79).

Tanto é assim que a pornografia, mesmo sendo reconhecida como prejudicial, não poderia ser restrita, pois é considerada um ponto de vista e não é direcionada a um indivíduo em particular. Tal postura pode ser entendida como danosa para as mulheres, especialmente por criar e manter uma visão discriminatória em relação a elas, e que implica até atos de agressão. Como bem apontado por feministas, essa visão prejudica as

mulheres em relação a oportunidades de emprego e educação, e restringem o exercício da vida pública para elas (SANDEL, 1996, p. 86-88).

O mesmo se aplica aos neonazistas que podem defender publicamente sua visão cruel e discriminatória. Conforme o entendimento de liberdade de expressão estadunidense, mesmo se a organização de uma passeata nazista escolhe um local povoado por sobreviventes do Holocausto, nada pode ser feito, juridicamente, para impedi-la. O radicalismo desse entendimento está na crença liberal de que a liberdade de expressão se aplica até mesmo aos casos mais extremos de discursos contrários a uma coletividade. Conforme esse entendimento, somente quando o discurso é dirigido a um indivíduo ele é passível de ser restrito (SANDEL, 1996, p. 85-86). Independente de quão razoáveis ou de quão absurdas sejam as concepções substantivas de bem, elas não podem justificar políticas públicas se o Estado adota a neutralidade liberal. O que importa é que se qualquer indivíduo escolheu um ponto de vista, por pior que ele possa ser, então essa é uma visão que tem direito de se exprimir publicamente.

Por outro lado, independentemente de quais políticos são eleitos, o Estado não consegue evitar que a desigualdade e a criminalidade/insegurança cresçam. Para lidar com crises econômicas, os políticos se veem forçados a ceder aos interesses de grandes empresas, e para justificar essa conduta, adotam um discurso cada vez mais liberal e menos republicano, o que se dá em sacrifício dos ideais de autogoverno que ajudam a evitar as desigualdades entre os cidadãos. E mesmo quando não há uma crise econômica, a disputa de visões políticas encaminha as medidas para serem cada vez mais voltadas ao fomento do consenso sobre a ideia de que aumentar a riqueza geral beneficia a todos. Processo esse que gera uma narrativa materialista e consumista para que os indivíduos adotem o foco na vida privada e aceitem a perda na participação cívica. Em decorrência disso, há um aumento na desigualdade e as grandes corporações são beneficiadas. E isso se torna um ciclo vicioso, onde para manter o discurso em prol de uma postura neutra e voluntarista, o Estado não consegue regular o crescimento das grandes corporações. Um exemplo emblemático disso é a crise econômica de 2008. Ela foi gerada por condutas perniciosas de grandes corporações, mas em prol de justificativa de não quebrar o Estado, a solução foi o aumento da dívida pública, o que nada mais é de uma dívida para as futuras gerações, para salvar essas empresas da falência. Logo, a única opção do Estado é crescer também para conseguir fazer frente a essas corporações. Contudo, isso gera concentração de renda, a qual gera pobreza, que por sua vez aumenta a criminalidade e que, por fim, aumenta a insegurança dos indivíduos.

Por tudo isso, Sandel considera que as pessoas cada vez mais estão descontentes com a democracia. De forma resumida, há aqueles que sentem que, em nível local, o governo impõe medidas que os desagradam moralmente em nome de um direito individual como a liberdade de expressão, tal como nos exemplos mencionados acima. Já em nível nacional, muitos cidadãos acreditam que o governo não consegue resolver os grandes problemas que assolam a população e só protegem os mais ricos e poderosos. Eles sentem que perderam a capacidade de se autogovernar.⁵¹

Temos também as questões levantadas por Sandel acerca do enfraquecimento/desaparecimento de laços comunitários, e da desconfiança com relação a grandes estruturas. A primeira trata das perdas de convívio público e de debate sobre valores. Perdas que têm implicações sobre relacionamentos afetivos e responsabilidade familiar, e que dão abertura a certos fundamentalismos. A segunda trata da tendência de que grandes estruturas, sejam econômicas ou políticas, têm de imporem seus interesses ao povo, como o consumismo, ou se tornarem oligárquicas e corruptas. Como decorrência direta, temos a falta de interesse na participação política e as implicações que o exacerbado foco político no desenvolvimento econômico traz. Para maior clareza, podemos dividir esses fatores em dois níveis: o nível individual/local e o nível nacional.

Nível individual/local

Conforme Sandel, o maior problema que o liberalismo voluntarista traz para o nível local é relativo à degeneração dos laços comunitários, e isso se dá de duas formas: a primeira ocorre na perda dos locais para convívio público, e a segunda na perda do debate sobre valores substantivos.

Devido às pressões econômicas que compeliram os indivíduos a se aglomerar em grandes cidades, ou que acabaram com os pequenos comércios varejistas, os locais de convívio público foram sendo eliminados. “A proliferação de redes de lojas minou o autogoverno, destruindo empresas locais e substituindo lojistas independentes por mercenários e balconistas”⁵² (SANDEL, 1996, p. 334). As cidades tendem a se estruturar conforme necessidades econômicas, ou seja, com polos de atividades que devem ser alcançados percorrendo grandes distâncias, com ênfase no uso de carros como principal

⁵¹ Evidentemente, o que Sandel traça é um recorte com base nos EUA, mas, posto que essa nação é a referência mundial em uma postura liberal, suas teses podem ser justificadamente aplicadas ao liberalismo.

⁵² Tradução minha: “the proliferation of Chain stores undermined self-government by destroying local businesses and replacing independent shopkeepers with hirelings and clerks.”

meio de transporte. Há pouca oportunidade de os indivíduos se encontrarem enquanto caminham, como frequentadores de locais propícios para que se conheçam uns aos outros (praças, pequenas lojas, parques infantis, etc.), pois as condições vigentes fazem com que todos tenham pressa para chegar a seu destino. Segundo Sandel:

Críticos reclamaram não apenas do crescimento disforme e da ruína ambiental que as superlojas causaram, mas também dos danos que causaram à paisagem cívica: “Nos centros urbanos mais antigos, o varejo era a cola que conectava uma miríade de lugares públicos – escritórios governamentais, parques, escolas, bibliotecas e assim por diante. A mistura de lojas e instalações comunitárias criava um cenário para encontros casuais repetitivos com amigos e vizinhos que construíam e fortaleciam os laços comunitários”. A chegada de megastores acessíveis apenas por automóveis destruiu essas configurações e “contribuiu para a atrofia das atividades da comunidade e da vizinhança”⁵³. (SANDEL, 1996, p. 334)

Somado a isso, o lazer se tornou alvo de exploração comercial, diminuindo muito o interesse em espaços públicos desse tipo. Pior ainda, como esses ambientes se tornam pouco frequentados, eles passam a ser locais favoráveis a atividades criminosas. Assim, não há espaços adequados para o convívio necessário à formação da solidariedade entre os indivíduos:

A nação, com efeito, está colocando menos ênfase no controle do crime para todos – o trabalho de policiais – e mais ênfase em seguranças privados que esculpem zonas seguras para aqueles que pagam por tal proteção.” Até a recreação das crianças está sujeita a essas forças privatizadoras. Longe do espírito do movimento de recreio da Era Progressiva, está o novo negócio de franquias de parques infantis “pay-per-use”. Por US \$ 4,95 a hora por criança, os pais podem agora levar seus filhos para centros de lazer privados, geralmente em shoppings. “Playgrounds são sujos”, explica um proprietário de pague-para-brincar. “Estamos dentro de casa; somos acolhoados; os pais podem sentir que seu filho está seguro”⁵⁴. (SANDEL, 1996, p. 332)

⁵³ Tradução minha: “Critics complained not only of the ugly sprawl and environmental blight the superstores wrought, but also of the damage they did to the civic landscape,” In older town centers, retail was the glue that connected a myriad of public places – government Offices, parks, schools, libraries, and so forth, The intermingling of retail and community facilities created a setting for repetitive chance encounters with friends and neighbors that built and strengthened community bonds.” The arrival of megastores accessible only by automobile destroyed these settings and “contributed to the atrophy of community and neighborhood activities.”

⁵⁴ Tradução minha: ““The nation, in effect, is putting less emphasis on controlling crime for everyone—the job of publicly employed police officers – and more emphasis on private police officers who carve out secure zones for those who pay for such protection.’ Even children’s recreation is subject to these privatizing forces. Far from the spirit of the playground movement of the Progressive era is the new franchise business of ‘pay-per-use’ playgrounds. For \$4.95 per hour per child, parents can now take their children to private

Derivado dessa perda de convívio, há a perda do debate sobre valores morais e religiosos, e uma conseqüente falta de difusão deles. Assim, a ausência de valores como lealdade e responsabilidade faz com que os indivíduos tratem os relacionamentos como descartáveis. Um claro sinal dessa postura é o abandono parental. Além da grave falha moral que essa atitude representa, ela ainda implica em uma sobrecarga de responsabilidades sobre a mãe. Sobrecarga essa que torna ainda mais injusta a problemática de gênero com a qual luta o feminismo (SANDEL, 1996, p. 108-115).

Ao meu ver, mesmo quando não envolve a questão de responsabilidade, os relacionamentos são afetados no sentido de que não se valoriza a lealdade nem o aperfeiçoamento. Disso temos relacionamentos cada vez mais descartáveis, nos quais os indivíduos se unem por um cálculo frio de custo benefício e se separam assim que as circunstâncias tornam essa conta negativa.

Cabe observar que alguns comentadores, como Shanley (1998) e Frohnen (1998), apontam que Sandel não explicita se ele defende ou não a visão tradicional de família patriarcal, o que deixa em aberto se ele aceita e defende essa visão. Em reconhecimento à pertinência dessas críticas, Sandel afirma:

Eu lamento a subordinação da mulher e não desejo ressuscitar papéis tradicionais baseados no gênero. (...)

Eu critico a concepção liberal de casamento e descrevo as duras conseqüências econômicas, para as mulheres, de um divórcio sem culpados. Mas, como Shanley assinala, eu não “sugiro reformas que criem uma maior igualdade entre homens e mulheres”, ou proponho formas de reestruturar a economia para permitir que homens e mulheres equilibrem o trabalho remunerado e o cuidado das crianças. Shanley está certa ao dizer que “proteger as mulheres que optaram por ficar em casa, na ausência de reformas mais amplas, coloca os custos de sustentar as relações familiares desproporcionalmente sobre as mulheres”. (...)

O maior desafio é imaginar maneiras de reorganizar a relação entre família e trabalho, de modo que os bens distintivos de cada um recebam o reconhecimento social e o prestígio que merecem. Uma vez que essa tarefa requer escolhas sociais explícitas sobre o lugar da família e do trabalho em uma vida boa, é improvável que ela avance dentro dos termos do liberalismo procedimental. Isto requer uma forma de discurso público que não se afaste de questões moralmente controversas sobre a natureza da boa vida.⁵⁵ (SANDEL, 1998, p. 332-333)

playcenters, often in shopping malls. ‘Playgrounds are dirty,’ one pay-for-play proprietor explains. ‘We’re indoors; we’re padded; parents can feel their Child is safe’.”

⁵⁵ Tradução minha: “I deplore the subordination of woman and have no desire to resurrect traditional gender-based roles. (...)

I criticize the liberal conception of marriage and describe the harsh economic consequences for women of no-fault divorce. But as Shanley points out, I do not “suggest reforms that would create greater equality

Portanto, fica claro que Sandel não defende que os indivíduos devam ficar “presos” a uma relação conjugal, mas que a superação da visão de família tradicional patriarcal passa por uma discussão embasada em concepções substantivas de bem.

Cabe aqui uma explanação sobre os benefícios do ideal de privacidade para grupos socialmente desfavorecidos, especificamente mulheres e homossexuais. No caso das mulheres, o direito à privacidade possibilita o aborto – nos países que assim permitem –, e no caso dos homossexuais, o direito de não serem discriminados. Na minha visão sobre o primeiro caso, cabe observar que, mesmo sendo uma questão extremamente polêmica, o direito ao aborto pode ser defendido em uma base mais substantiva que preserva melhor as relações entre os grupos contenciosos.⁵⁶

No segundo caso, o direito à privacidade só impede que os homossexuais sejam publicamente discriminados, mas não garante a eles o reconhecimento do valor da sua identidade. A questão aqui não é que um ambiente neutro não seja melhor que um ambiente discriminativo, pois é claro que é melhor, mas melhor ainda é um ambiente de entendimento e acolhimento. O ponto é que o melhor é modificar os valores, e não os abandonar:

O problema com o caso da tolerância neutra é o lado oposto de seu apelo; ela deixa as visões contrárias à homossexualidade em si totalmente inquestionadas. Mas, a menos que esses pontos de vista possam ser tratados de maneira plausível, até mesmo uma decisão judicial a seu favor dificilmente trará mais vantagens para os homossexuais do que uma tolerância fina e frágil. Um respeito mais completo exigiria, se não admiração, pelo menos alguma apreciação da vida dos homossexuais. Mas é improvável que tal apreciação seja cultivada por um discurso jurídico e político conduzido apenas em termos de direitos de autonomia.⁵⁷ (SANDEL, 1996, p. 107)

between men and women,” or propose ways of restructuring the economy to enable men and women to balance remunerative work and the care of children. Shanley is right that “protecting women who chose to stay home in the absence of broader reforms places the costs of sustaining family relationships disproportionately on women.” (...)

The greater challenge is to imagine ways of reorganizing the relation between family and work so that the distinctive goods of each are accorded the social recognition and prestige they deserve. Since this task requires explicit social choices about the place of family and work in a good life, it is unlikely to be advanced within the terms of procedural liberalism. It requires a form of public discourse that does not shrink from morally contentious questions about the nature of the good life.

⁵⁶ Cito a argumentação do prof. Anibal Faúndes presente no vídeo “Perfil: Anibal Faúndes” (<https://youtu.be/V-fwILuifP0>) do canal do Youtube da FAPESP. Ele é contrário ao aborto, mas defende o direito do aborto, pois, estatisticamente, permitir o aborto reduz o número total de óbitos por aborto. Além disso, gera estatísticas que podem ser usadas para criar política públicas visando reduzir as circunstâncias que levam as mulheres a procurar fazer um aborto.

⁵⁷ Tradução minha: “The problem with the neutral case for toleration is the opposite side of its appeal; it leaves wholly unchallenged the adverse views of homosexuality itself. But unless those views can be

Nível nacional

Um dos pontos centrais do descontentamento com a democracia se relaciona diretamente com a ascensão das grandes estruturas, sejam elas privadas ou o próprio Estado. As grandes corporações geram esse descontentamento pois canibalizam os pequenos negócios e concentram quase toda a oportunidade de remuneração de uma determinada região. Como são muito grandes, elas conseguem se impor ante a concorrência e seus próprios funcionários. Somado a isso, elas também interferem no poder político, seja de forma indireta, fazendo as prefeituras estruturarem as vias públicas conforme suas demandas, ou mesmo de forma direta, fazendo lobby e corrompendo os representantes públicos para que legislem conforme seus interesses.

Como uma forma de combater essa ascensão, o Estado cresce também. Ao invés de manter o governo em níveis locais, ele concentra o poder com a justificativa de fazer frente às demandas de uma economia cada vez maior e dominada por grandes corporações. Entretanto, o resultado tende a não ser muito positivo se a visão voluntarista imperar. Muitas das tentativas do Estado de regular questões trabalhistas esbarram no direito de escolha dos indivíduos, pois se ele define uma carga máxima de trabalho, pode ser acusado de interferir no direito de livre associação; se ele tenta garantir que os empregados possam participar de um sindicato, fica passível da crítica de que fere o direito do empregador de demitir esses mesmos empregados por se juntarem a um sindicato, conforme explica Sandel (1996, p. 41).

Nesse contexto, o poder público acaba se rendendo à necessidade de geração de arrecadação e emprego, com a qual as grandes corporações podem colaborar, e ambos os lados passam a negociar num nível completamente distante dos interesses dos indivíduos. Concomitantemente, o Estado homogeneiza as políticas em toda a nação, servindo ele próprio como um mecanismo de instrumentalização e perda de valores.

Outro problema apontado por Sandel no nível nacional é a questão da participação política e do foco exacerbado no desenvolvimento econômico. Em relação à participação dos cidadãos nos assuntos públicos, ele destaca que a discussão política fica empobrecida caso não se possa levantar argumentos baseados em concepções substantivas de bem, nem

plausibly addressed, even a court ruling in their favor is unlikely to win for homosexuals more than a thin and fragile toleration. A fuller respect would require, if not admiration, at least some appreciation of the lives homosexuals live. But such appreciation is unlikely to be cultivated by a legal and political discourse conducted in terms of autonomy rights alone.”

debatê-los no âmbito público. Além disso, o liberalismo não fomenta valores como a lealdade e a solidariedade, valores necessários para a formação de bons cidadãos:

(...) a tentativa liberal de separar a liberdade do projeto formativo confronta problemas (...) que podem ser vistos tanto na teoria quanto na prática da república procedimental. (...) Essa visão não pode explicar uma ampla gama de obrigações morais e políticas que comumente reconhecemos, como obrigações de lealdade ou solidariedade.⁵⁸ (SANDEL, 1996, p. 322)⁵⁹

Como uma implicação direta, o espaço político esvaziado de valores morais fica sujeito a duas consequências negativas. A primeira é que ele se torna pouco atrativo para quem tem interesse em valores relacionais, como lealdade e solidariedade, e muito atrativo para quem tem interesses em valores instrumentais, como poder e dinheiro.

A implicação pela busca do poder vem principalmente por parte de grupos fundamentalistas e iliberais objetivando reformar a democracia em prol de suas visões. Basicamente, grupos que têm por objetivo instaurar regimes políticos que vão retomar práticas discriminatórias e opressivas. Nas palavras de Sandel, essa tendência é

(...) a resposta daqueles que não podem suportar a ambiguidade associada à soberania dividida e às identidades multissituadas. Na medida em que a política contemporânea coloca em questão Estados soberanos e egos soberanos, é provável que provoque reações daqueles que baniriam a ambiguidade, reforçariam as fronteiras, endureceriam a distinção entre pessoas de dentro e pessoas de fora, e prometeriam uma política para “retomar nossa cultura e reconquistar nosso país”, para “restaurar nossa soberania” com uma vingança.⁶⁰ (1996, p. 350)

Inclusive, é interessante relacionar a ascensão dessa visão na atual década. Vários governos foram eleitos com base em narrativas fundamentalistas ou com apelo aos que têm visões desse tipo. Narrativas que giram em torno de um discurso de vingança e medo que tem profundo apelo junto aos mais pobres e menos instruídos, e aos conservadores –

⁵⁸ Tradução minha: “(...) the liberal attempt to detach freedom from the formative project confronts problems (...) that can be seen in both the theory and the practice of the procedural republic. (...). This vision cannot account for a wide range of moral and political obligations that we commonly recognize, such as obligations of loyalty or solidarity.”

⁵⁹ Resumidamente, Sandel chama de “projeto formativo” ao conjunto de ações educativas visando cultivar os valores republicanos nos indivíduos, principalmente a liberdade cívica.

⁶⁰ Tradução minha: “(...) the response of those who cannot abide the ambiguity associated with divided sovereignty and multiply-encumbered selves. To the extent that contemporary politics puts sovereign states and sovereign selves in question, it is likely to provoke reactions from those who would banish ambiguity, shore up borders, harden the distinction between insiders and outsiders, and promise a politics to ‘take back our culture and take back our country,’ to ‘restore our sovereignty’ with a vengeance.”

mesmo sendo ricos e instruídos. Como exemplos, temos a eleição de Trump nos EUA, o Brexit no Reino Unido e a eleição de Bolsonaro aqui no Brasil.

Assim, o foco exacerbado em desenvolvimento econômico justifica que os valores dos indivíduos sejam separados do controle das forças do mercado, deixando-os reféns do arbítrio dessas forças. O melhor exemplo disso é a adoção de políticas voltadas para o estímulo do consumo como forma de aquecer o mercado e manter as pessoas satisfeitas. Assim, cria-se um consenso entre as forças políticas de que é aceitável que haja desigualdade se isso aumentar a riqueza geral da qual todos se beneficiariam.

A meu ver, a grande falha dessa narrativa é que o mercado é volátil. Como quem controla o governo é que define quem mais vai arcar com as consequências negativas dos cenários econômicos, a tendência é que os mais ricos não sofram e todo o peso fique com a classe média e os pobres. Isso ocorre, em boa medida, pela atratividade que o vácuo da participação política gera, colocando no governo os mais gananciosos e imorais. Derivado disso, cresce a imagem de que os políticos são corruptos, e esse descontentamento cria a oportunidade para a ascensão de grupos radicais e fundamentalistas morais que ameaçam a própria democracia.

Cabe destacar a questão da desigualdade econômica. Por si só, ela já corrompe o ideal de liberdade do liberalismo, pois sem uma garantia mínima de segurança econômica e social, a liberdade voluntarista fica comprometida. Ou seja, se não há garantias de educação e oportunidades de empregos, os indivíduos se tornam reféns das circunstâncias e não conseguem fazer escolhas relevantes. Como toda a liberdade liberal parte de uma condição de troca de valor por dinheiro, e de dinheiro por escolhas, se não alcançam uma quantidade mínima de acesso à renda, a capacidade de escolha dos indivíduos fica comprometida. Por um lado, se não são educados, os indivíduos não conseguem oferecer trabalho com valor pelo qual o mercado remunerar minimamente. Por outro lado, se não há oportunidades de empregos, mesmo tendo educação, também não há acesso a uma remuneração adequada.

Contudo, Sandel aponta que o problema da desigualdade é muito mais profundo. Ela cria uma espécie de barreira entre ricos e pobres, de forma a fazer com que eles não se reconheçam como partícipes de uma mesma comunidade. O resultado disso é que, por um lado, os ricos não sentem que devem colaborar com projetos públicos nacionais, que em grande medida beneficiam muito mais os mais pobres do que eles. Mencionando a necessidade de investimentos na capacitação profissional dos trabalhadores americanos na segunda metade do séc. XX, Sandel diz: “À medida que os ricos e pobres se

distanciavam mais, seu senso de destino compartilhado diminuía e, com isso, a disposição dos ricos de investir, através de impostos mais altos, nas habilidades de seus concidadãos.”⁶¹ (1996, p. 331)

Esse processo tende a se intensificar, pois cada vez mais os ricos procuram espaços exclusivos e homogêneos para viver, como condomínios fechados, e os espaços públicos são deixados para os pobres. Entretanto, mesmo os pobres tendem a não frequentar essas locais, pois por necessidade eles acabam seguindo os ricos, embora não em condição de igualdade, mas sim como prestadores de serviços para eles, o que reforça mais ainda essa divisão. Por fim, a insatisfação e o sentimento de impotência levam alguns dos mais pobres à criminalidade. O que, por sua vez, reforça o sentimento dos ricos de que eles precisam se isolar em nome da segurança particular. Assim, os cidadãos perdem convívio público, a sociedade fica fragmentada e qualquer consenso sobre questões de interesse comum fica comprometido.

Contudo, existem diversas propostas para superar as dificuldades apresentadas pelas propostas voluntaristas. Especificamente, quero me focar nas propostas cognitivistas.

4. Propostas cognitivistas

4.1. Fusão de horizontes e política de reconhecimento

Na visão de Taylor, os valores liberais não são incompatíveis com o fomento de concepções substantivas de bem por parte do Estado. Caso os valores fomentados não sejam contrários aos princípios liberais, é possível harmonizá-los:

(...) a sociedade pode ser organizada a volta de uma definição de vida boa, sem que tal seja considerado uma depreciação daqueles que, pessoalmente, não partilham dessa definição. A razão por que se trata de uma questão de política pública reside no facto de ser a natureza do bem a determinar, onde quer que o bem seja procurado em comum. De acordo com esta concepção, uma sociedade liberal distingue-se como tal pela forma como trata as suas minorias, incluindo aquelas que não partilham das definições públicas do bem e, acima de tudo, pelos direitos que concede a todos os seus membros. Mas, agora, os direitos em questão são concedidos como direitos fundamentais e decisivos que foram reconhecidos como tal desde o primeiro momento da tradição

⁶¹ Tradução minha: “As rich and poor grew further apart, their sense of shared fate diminished, and with it the willingness of the rich to invest, through higher taxes, in the skills of their fellow citizens.”

liberal: direito à vida, à representação legal, à liberdade de expressão, à liberdade religiosa, e por aí fora. (TAYLOR, 1998, p. 79)

Sendo assim, o que Taylor defende é um liberalismo narrativo onde seja possível garantir as concepções substantivas de bem essenciais à melhor formação da identidade dos indivíduos. Por sua vez, garantir essas concepções implica necessariamente na adoção política de objetivos de coletividades. Para tanto, Taylor defende uma distinção entre direitos, os direitos fundamentais – como direito à vida e à liberdade de expressão –, que nunca devem ser violados, e privilégios concedidos em prol da formação identitária de um grupo:

(...) o que estava em jogo não era o reconhecimento do valor igual. Aí, tratava-se da questão de saber se a sobrevivência cultural será admitida como objetivo legítimo, ou não, se os objetivos coletivos serão aceites como considerações legítimas para a revisão jurídica, ou para outros fins de política social de alcance geral. (TAYLOR, 1998, p. 84)

A defesa desse segundo grupo de direitos seria, então, a política de reconhecimento. Contudo, é necessário pensar em como lidar com fatídicos atritos que podem ocorrer entre os diferentes grupos identitários. O cerne dos atritos entre diferentes culturas está na incomparabilidade dos valores de cada uma delas. Como cada cultura possui sua própria configuração de valores, e essa mesma configuração de valores é a fonte de articulação de sua compreensão sobre qualquer julgamento moral, então diferentes culturas julgam moralmente de forma incomparável uma com a outra. Evidentemente, se não é possível comparar, não é possível compreender e nem mesmo chegar a acordos. Assim, enquanto os valores forem incomparáveis, os atritos serão inevitáveis.

Para lidar com isso, Taylor parte da exigência da presunção de que “todas as culturas humanas que dinamizaram sociedades inteiras, durante um considerável espaço de tempo, têm algo de importante a dizer sobre todos os seres humanos” (TAYLOR, 1998, p. 87). O que o filósofo canadense defende aqui não é um relativismo. Ele entende que existem valores objetivamente melhores – inclusive podemos deduzir isso a partir de sua visão de inviolabilidade de alguns princípios liberais –, mas eles só podem ser corretamente avaliados a partir de um estudo da cultura:

(...) quando me refiro a esta exigência como sendo uma “presunção”, quero dizer que se trata de uma hipótese que serve de ponto de partida

para abordarmos o estudo de qualquer outra cultura. A validade desta exigência deve ser demonstrada de forma coerente no verdadeiro estudo da cultura. (TAYLOR, 1998, p. 87)

Contudo, conforme Taylor, essa incomparabilidade, que é a base do relativismo, não é insuperável. Através da fusão de horizontes é possível tornar compreensível o julgamento de valor de culturas distintas uma para a outra, e assim possibilitar o estudo que avaliará os valores que merecem ser politicamente reconhecidos. Estudo esse, que a meu ver, devido à sua implicação política, deveria ser promovido pelo Estado e realizado academicamente. Nas palavras de Taylor:

Aprendemos a movimentar-nos num horizonte mais alargado, dentro do qual partimos já do princípio de que aquilo que serve de base à valorização pode ser considerado como uma possibilidade a par do background da cultura que antes nos era desconhecida. A “fusão de horizontes” funciona através do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, através dos quais poderemos articular estes contrastes. A tal ponto que, se e quando acabarmos por encontrar uma base firme para a nossa pressuposição, será em termos de uma noção do que constitui o valor que jamais poderíamos ter no início. Atingimos o juízo de valor, em parte, porque transformamos os nossos critérios. (TAYLOR, 1998, p. 88)

Alguns entendimentos podem ser apreendidos dessas teses e dessa proposta de Taylor. Em primeiro lugar, a função da fusão de horizontes não é a obtenção de um consenso e nem de uma homogeneização. Tendo por base o exemplo de Quebec, o que Taylor defende é uma sociedade multicultural onde cada grupo possui seus próprios privilégios garantidos por lei. Nessa província canadense, há o convívio entre duas comunidades, uma anglófona e a outra francófona. Todavia, mesmo sendo maioria nessa localidade, os francófonos são minoria no Canadá como um todo. Sendo assim, para preservar sua cultura, principalmente seu idioma, há uma legislação específica impondo o uso prioritário do francês em determinados âmbitos. Exemplos disso são as sinalizações públicas, o ensino dos filhos de francófonos nas escolas públicas e os documentos oficiais, todos devem ser em francês. Entretanto, os francófonos reconhecem o direito dos anglófonos, e assim, sejam locais ou provenientes de outras localidades, estes especificamente têm acesso à educação em inglês.

Em segundo lugar, existe um semirrelativismo pragmático no seu entendimento sobre o valor objetivo das concepções substantivas de bem. Mesmo defendendo que esse entendimento é transicional e que deve continuamente ser melhorado a partir do processo de redução de erros, ainda assim o que sua proposta pressupõe é que existe um conjunto

de valores que são efetivamente superiores, mas entre si o valor deles é relativo. Por exemplo, a coragem é sempre considerada um valor, mas para o bem do bom convívio multicultural, é melhor que sua posição hierárquica não seja completamente definida. Evidentemente que é possível que essa seja a verdadeira forma, mas partindo da suposição que de não sabemos, é possível que essa seja a resposta correta ou que não seja possível alcançar uma resposta definitiva para a hierarquização dos valores. Qualquer que seja a fundamentação dessa escolha, ela se harmoniza perfeitamente com a exigência da presunção de que todas as culturas têm algo de valor.

Por fim e de forma complementar, Taylor também adota as propostas de Tocqueville para lidar com o problema do despotismo suave, isto é, a valorização da participação política e a descentralização do poder político. Digo complementar, pois não se trata de uma proposta diretamente relacionada à questão multicultural, mas sim para lidar com o sentimento de isolamento e impotência que fortalece as tendências individualistas e centralizadoras que são contrárias às propostas de fusão horizontes e à política de reconhecimento.

Por um lado, temos o estímulo a “uma vigorosa cultura política na qual a participação é valorizada” (TAYLOR, 2011, p. 19). Essa participação poderia ser direta, buscando atuar junto às instituições do Estado, ou indireta – as esferas públicas –, fazendo parte de organizações da sociedade civil, como sindicatos e associações. Assim, previne-se que os indivíduos se tornem impotentes perante o Estado:

Uma vez que a participação diminuiu, que as associações periféricas que eram seus veículos murcham, o cidadão individual é abandonado sozinho perante um Estado burocrático vasto e se sente, corretamente, impotente. Isso desmotiva o cidadão ainda mais, e o ciclo vicioso do despotismo suave está posto. (TAYLOR, 2011, p. 19)

Por outro lado, Taylor entende que é importante a descentralização de poder político, a fim de diminuir o sentimento de impotência perante a máquina pública e manter uma força política independente do Estado para moderá-lo:

De certo modo, o movimento rumo à centralização e à burocratização é inevitável na sociedade contemporânea. Isso é ruim para a democracia. O cenário de pesadelo é um governo hipercentralizado existente num espaço de poderosos lobbies elitistas e redes nacionais de televisão, todos eles impermeáveis a contribuições de fontes locais. Mas esse movimento pode ser compensado por uma dupla descentralização, rumo a sociedades regionais e a esferas públicas aninhadas, que pode

servir de mediador das contribuições das massas de cidadãos comuns, que de outra maneira se sentem excluídos de tudo exceto as eleições nacionais periódicas. (TAYLOR, 2000 , p. 297)

Ademais, ao meu ver, numa sociedade muito ampla, a política de reconhecimento poderia acabar sendo aplicada somente a grupos muito genéricos, deixando de lado identidades locais. A ideia de valorização da participação política e da descentralização torna mais fácil identificar essas identidades no debate em nível nacional, assim como aplicar essa política em nível local.

Neste momento, parece interessante abrir um breve parêntese na exposição das teses de Taylor para mencionar que há muita similaridade entre suas propostas e as de Boaventura de Sousa Santos sobre o multiculturalismo.

4.1.1 A hermenêutica diatópica

De forma resumida, a proposta de Santos (1997) parte da ideia de que os direitos humanos têm potencial para ser uma política internacional⁶² de diálogo cultural emancipatório, ou seja, de ser uma forma de superar os conflitos para que todas as nações sejam livres de dominação e independentes para seguir sua própria cultura.

Visando possibilitar o diálogo cultural, o autor propõe a hermenêutica diatópica, que basicamente parte do reconhecimento de incompletudes mútuas das culturas e devolve-se na identificação local de semelhanças entre elas. Além disso, para prevenir a que haja um processo de hegemonização, existem dois imperativos interculturais: cada cultura deve escolher sua versão que vai mais longe no reconhecimento do outro; e que as pessoas e os grupos sociais têm direito à igualdade quando a diferença os inferiorizar, e têm direito à diferença quando a igualdade os descaracterizar.

O potencial de uma concepção multicultural de direitos humanos está na ideia de que todas as culturas têm algum conceito de dignidade humana, mesmo que ele se expresse de maneira bem distinta em cada uma. Como esse conceito é o fundamento dos direitos humanos, então todas as culturas têm algo em comum para servir de base para o diálogo. Para Santos, parece que a maior dificuldade não estaria em convencer cada

⁶² Boaventura faz uma análise muito rica e interessante sobre os processos de globalização para fundamentar sua tese de que a hermenêutica diatópica deve ser aplicada como uma política internacional. Contudo, não pretendo me aprofundar tanto nesse aspecto e vou me focar somente na comparação da hermenêutica diatópica com a fusão de horizontes.

cultura de que sua visão não é perfeita, e sim no fato de que cada uma crê que possui o melhor conceito de dignidade humana.

Para superar esse desafio, Santos sugere que as diferentes culturas coloquem em perspectiva seus *topoi*, isto é, seus valores incomensuráveis que servem de premissa de argumentação, e entrem num diálogo a respeito da dignidade humana e dos direitos humanos, no qual o objetivo é que cada uma se dê conta da sua própria incompletude. Santos chamou tal processo de hermenêutica diatópica:

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objeto inatingível – e sim ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. (SANTOS, 1997, p. 23)

Dessa forma, esse processo gerará uma empatia entre as culturas baseada na identificação de que todas são incompletas na busca e nos pontos em comum que forem encontrados. Santos não tem a pretensão de que haja um entendimento pleno, mas que as diferentes culturas consigam se reconhecer e respeitar suas diferenças. Um bom exemplo desse processo seria o diálogo entre os *topoi* dos direitos humanos da cultura ocidental, da *umma*⁶³ muçulmana e do *dharmá*⁶⁴ indiano. Esse diálogo, além de reconhecer semelhanças, levaria a um aprendizado mútuo. Os ocidentais aprenderiam noções de dever dos indivíduos para com a coletividade, dever para com a natureza e para com as futuras gerações, ao passo que os muçulmanos e indianos aprenderiam sobre a

⁶³ Segundo Santos, “o conceito de *umma* refere-se sempre a entidades étnicas, linguísticas ou religiosas de pessoas que são o objeto do plano divino de salvação” (1997, p. 25). Mais detalhadamente: “A Ummah, ou comunidade muçulmana, é um grupo de pessoas de diversas origens, ascendências, locais e nacionalidades. Eles são uma comunidade sem fronteiras unida de uma forma muito real. Embora separados pela distância e muitas vezes limitados por fronteiras, estão unidos. Eles são uma nação ou comunidade unida sob a orientação do Deus Único”. (STACEY, 2019)

⁶⁴ Segundo Panikkar, *dharmá* “é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força, a uma dada coisa, à realidade e, em última instância, aos três mundos (*triloka*). A justiça dá coesão às relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia consigo mesma; o direito é o princípio do compromisso nas relações humanas; a religião é o que mantém vivo o universo; o destino é o que nos liga ao futuro; a verdade é a coesão interna das coisas... Um mundo onde a noção de *Dharma* é central e quase omnipresente não está preocupado em encontrar o ‘direito’ de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o carácter *dharmico* (correcto, verdadeiro, consistente) ou *adharmico* de qualquer coisa ou acção no complexo teantropocósmico total da realidade.” (PANIKKAR apud SANTOS, 1997, 23-24)

importância de salvaguardar melhor os indivíduos de possíveis imposições da comunidade (SANTOS, 1997, p. 23-25).

Há muita similaridade entre as propostas de Taylor e de Santos. Ambos entendem que há um relativismo entre os valores incomparáveis/*topoi* fortes de cada cultura, e ambos entendem que a solução para superar esse relativismo deveria ter sua base num processo hermenêutico de entendimento mútuo. A diferença mais relevante entre essas propostas é que Taylor enfoca um entendimento mais amplo, e Santos um entendimento mais direcionado a um tema específico, os direitos humanos.

Por um lado, Taylor propõe a criação de todo um vocabulário para servir de base para esse entendimento. O qual, a meu ver, depois de ser usado num estudo para definir qual é objetivamente o melhor conjunto de valores dessa fusão e fundamentar leis de proteção cultural, será difundido publicamente e melhorará o entendimento e a aceitação de toda uma ampla gama de práticas culturais de ambos os lados. Por outro lado, Santos propõe um diálogo mais circunscrito visando somente a noção mais essencial para o entendimento mútuo, os direitos humanos. Parece-me claro que, depois de realizado, o entendimento obtido por esse diálogo também será difundido para melhorar as inter-relações cotidianas desses povos. Todavia, a falta do vocabulário seria, em parte, suprida pela difusão da admissão da incompletude mútua, que geraria uma boa vontade entre as culturas.

Creio que a busca de um vocabulário comum e a empatia gerada pela noção de incompletude são pontos interessantes mediante os quais uma proposta poderia beneficiar a outra. Tanto a capacidade de articulação racional de conceitos diferentes, presente na ideia de construção de um vocabulário, quanto uma empatia e abertura emocional gerada pelo reconhecimento mútuo de incompletude de sua própria cultura, parecem-me positivos e poderiam funcionar juntos.

Uma outra vertente da solução cognitivista da questão multicultural é o resgate da visão republicana e da sua concepção de liberdade como autogoverno.

4.2 Republicanismo neoateniense

Para Sandel, a liberdade cívica só é possível enquanto possibilidade de que os membros das comunidades políticas se autogovernem. É com essa ideia em mente que ele propõe uma retomada do ideal republicano que remete a Aristóteles, Tocqueville e Arendt. Para todos esses autores, o ponto central dessa teoria, conhecida na atualidade

como republicanismo neoateniense, é o conceito de liberdade como participação política e cultivo de virtudes cívicas.

4.2.1 *Origens*

Situar a origem desse republicanismo em Aristóteles remete principalmente ao entendimento de que a liberdade é intrinsecamente ligada a participar das deliberações políticas e ao desenvolvimento de virtudes cívicas:

A versão forte do ideal republicano, voltando a Aristóteles, vê a virtude cívica e a participação política como intrínsecas à liberdade; dada nossa natureza como seres políticos, somos livres apenas na medida em que exercitamos nossa capacidade de deliberar sobre o bem comum e de participar da vida pública de uma cidade ou república livre.⁶⁵ (SANDEL, 1996, p. 26)

Essa visão foi primeiramente resgatada no séc. XX por Arendt. A filósofa, inclusive, destaca como ela se manifestava fortemente no contexto da Grécia Antiga:

O que distingue o convívio dos homens na polis de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade. Mas isso não significa entender-se aqui a coisa política ou a política justamente como um meio para possibilitar aos homens a liberdade, uma vida livre. Ser livre e viver numa polis eram, num certo sentido, a mesma e única coisa (ARENDR, 2007b, p. 47).

Arendt defendia que a modernidade distorceu a ideia de liberdade ao transpô-la de seu campo original, a política, para o domínio da vida privada. A vida privada, o ambiente da família, representava para os gregos um espaço de necessidades onde os indivíduos faziam o que era necessário para garantir sua subsistência. A liberdade, por sua vez, existia apenas na esfera política, pois somente após superar as necessidades da vida privada, os indivíduos poderiam ser livres. Além disso, a liberdade só poderia se dar entre iguais, pois o reconhecimento que cada indivíduo buscava só tinha valor se viesse de outro indivíduo na mesma condição que ele. Essencialmente a liberdade partia da igualdade entre os cidadãos:

⁶⁵ Tradução minha: “The strong version of the republican ideal, going back to Aristotle, sees civic virtue and political participation as intrinsic to liberty; given our nature as political beings, we are free only insofar as we exercise our capacity to deliberate about the common good, and participate in the public life of a free City or republic.”

A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade, ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados. (ARENDDT, 2007a, p. 42)

A prática política era centrada em torno da liberdade que, no sentido grego, é tanto um não ser dominado e não dominar, como também um mover-se num espaço produzido pela coletividade. Espaço esse que, devido à busca por reconhecimento, Arendt chamou de o espaço da aparência: “(...) o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir como coisas vivas ou inanimadas” (ARENDDT, 2007a, p. 211).

Entretanto, provavelmente a maior contribuição específica de Arendt para a formulação do republicanismo de Sandel se origina na sua crítica à representação política. Não que Sandel seja contrário a tal representação, mas Arendt destaca a importância da participação política direta na defesa da liberdade. Em sua análise sobre a formação constitucional dos EUA, a filósofa constata que:

Apenas os representantes do povo, e não o próprio povo, tiveram uma oportunidade de se engajar nas atividades de “expressão, discussão e decisão”, as quais, num sentido positivo, são as atividades da liberdade. E uma vez que os governos estaduais e federal, os mais esplêndidos produtos da revolução, pelo próprio peso de suas atividades específicas, estavam fadados a eclipsar, em importância política, os municípios e suas respectivas câmaras – até o ponto de fazer definharem aquilo que Emerson ainda considerava ser “unidade da República” e “a escola do povo” em matéria política (ARENDDT, 1988, p. 188).

Arendt inclusive destaca as propostas de Thomas Jefferson para uma estrutura mais descentralizada de governo nos EUA, na qual os cidadãos teriam maiores oportunidades de deliberar sobre os assuntos públicos em suas municipalidades. Porém, acabou prevalecendo a ênfase na representação política, e mesmo os bons mecanismos de governo da república americana “não puderam livrar o povo da letargia e do descaso para com a coisa pública, já que a própria constituição propiciava espaço apenas para os representantes do povo, e não para o próprio povo.” (ARENDDT, 1988, p. 191).

4.2.2 O republicanismo de Sandel

Especificamente na visão de Sandel, o republicanismo é uma resposta para os desafios do liberalismo procedural apontados acima, mas ele também carrega um

potencial para lidar com a questão multicultural. As principais propostas para tanto são: o incentivo a práticas coletivas, a reestruturação urbana para favorecer o convívio entre as diferentes identidades, o combate aos grandes conglomerados varejistas, a descentralização do poder político, dando mais autonomia para as comunidades locais e estimulando a participação política.

Contudo, antes de detalhá-las melhor, vou apresentar uma crítica importante à proposta de revitalizar o republicanismo feita por Sandel, e as respostas do filósofo a ela. Resumidamente, essa crítica acusa o republicanismo de ser excludente e coercivo. Entretanto, para Sandel, essa visão de república como excludente e coerciva teria mais a ver com a proposta republicana de Rousseau do que a que ele adota, mais próxima da formulada por Tocqueville a partir de sua análise da democracia americana da primeira metade do século XIX.

Sandel afirma que, segundo Rousseau, o ideal era que a república fosse geograficamente pequena e que os interesses individuais fossem obliterados a fim de que os cidadãos abraçassem a vontade geral. Tal visão conduziria à coerção ou à exclusão de indivíduos que não adotassem a vontade geral. Para superar essa crítica, Sandel aponta para as observações de Tocqueville em *A democracia na América*, que mostravam um contexto republicano no qual, ao invés da homogeneização, existia a diversidade de opiniões e de espaços de exercício da cidadania. Na visão de Tocqueville, a formação do caráter republicano podia ser feita indiretamente e através de uma gama de diferentes instituições existentes nos Estados Unidos. Elas reuniam os diferentes tipos de pessoas em práticas coletivas, como educação e religião, bem como em instâncias deliberativas sobre assuntos de interesse comum, e assim cultivavam o “‘caráter na mente’ e os ‘hábitos no coração’ que a democracia republicana requer” (SANDEL, 1996, p. 321). Assim, tanto a exclusão e a coerção ficam bastante reduzidas, como a diversidade passa a ser uma possibilidade frequente e consistente. Além disso, caso ainda surjam “comunidades más”, essas serão minorias e serão limitadas pelas relações que elas devem manter com suas comunidades vizinhas:

Assim, a vertente cívica da liberdade não é necessariamente exclusiva ou coercitiva. Esta, às vezes, pode encontrar uma expressão democrática e pluralista. Nesta medida, a objeção liberal à teoria política republicana é equivocada. Mas a preocupação liberal contém um insight que não pode ser descartado: a política republicana é politicamente arriscada, uma política sem garantias. E os riscos que isso implica são inerentes ao projeto formativo. Conceder à comunidade política uma participação no caráter de seus cidadãos é admitir a

possibilidade de que comunidades ruins possam formar personagens ruins. O poder disperso e os múltiplos locais de formação cívica podem reduzir esses perigos, mas não podem removê-los. Essa é a verdade na queixa liberal sobre políticas republicanas.⁶⁶ (SANDEL, 1996, p. 321)

Tendo em vista o contexto da América do final do século XX, Sandel expõe algumas experiências voltadas à revitalização desse ideal republicano. Uma delas é voltada à reestruturação urbanística. Reformar o espaço público é importante para que as pessoas possam se encontrar mais e frequentar os mesmos locais, tanto em se tratando de comércio e de serviços privados, quanto nos prédios governamentais. A infraestrutura urbana deveria facilitar a proximidade entre os cidadãos e a mobilidade, de modo que as pessoas busquem ir andando até seus destinos com mais frequência. O que faria com que elas se encontrassem e interagissem mais umas com as outras, fortalecendo os laços comunitários:

Os novos urbanistas constroem comunidades que oferecem algumas das virtudes das cidades tradicionais. Eles colocam casas, parques e escolas a uma curta distância de lojas, serviços cívicos, empregos e transporte público, não apenas por conveniência, mas também para encorajar os encontros que promovem uma vida em comum.⁶⁷ (SANDEL, 1996, p. 336)

Tal modelo se contrapõe a um urbanismo pensado para carros e locomoção entre grandes distâncias, muito comum nas últimas décadas. Além disso, Sandel ressalta que espaços públicos de lazer são importantes, pois também colaboraram para a interação e integração dos indivíduos.

Na visão de Sandel, ainda é possível apontar outras experiências aliadas à valorização da vida comunitária. Por mais que ele não concorde com algumas propostas de Rousseau, ele compartilha de sua preocupação relativa à desigualdade econômica. Para

⁶⁶ Tradução minha: “So the civic strand of freedom is not necessarily exclusive or coercive. It can sometimes find democratic, pluralistic expression. To this extent, the liberal’s objection to republican political theory is misplaced. But 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 characters. 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.”

⁶⁷ Tradução minha: “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.”

lidar com isso, Sandel menciona posturas ativas contra grandes conglomerados varejistas e em prol da criação de comunidades organizadas.

Por um lado, os conglomerados varejistas modificam toda a urbanização local, o que, como vimos acima, possui efeitos nocivos, pois canibalizam os pequenos mercados das cidades onde se instalam e, assim, reduzem o dinheiro circulando dentro daquela comunidade, e ainda eliminam pontos de convívio comunitário. Portanto, Sandel enfoca as políticas “anticorrentes” que visam combater a estabelecimento desses conglomerados.

Ao meu ver, essas ações poderiam se dar em duas etapas: primeiro, com uma política ampla de difundir a importância de uma estrutura econômica local e de estratégias que podem ser adotadas por cada comunidade contra esses conglomerados; segundo, deixando com a política local a escolha de como aplicar essas estratégias. Desta forma, impedindo os grandes conglomerados, impede-se também a desvalorização da comunidade e há uma redução da noção da importância do dinheiro frente a outros bens que as pessoas podem cultivar em conjunto.

Por outro lado, Sandel valoriza a criação de comunidades organizadas. Essas seriam estruturadas em dois níveis: para servir de suporte monetário e de pessoal – participantes e líderes – para a própria comunidade; e para “(...) compartilhar uma linguagem moral como ponto de partida para o discurso político.” (SANDEL, 1996, p. 337). Basicamente a comunidade gera um processo retroalimentado que, conforme suas necessidades, investe na educação de seus membros e na sua estruturação física. Ela cria escolas, oficinas, postos de saúde, etc., e educa seus jovens para que ocupem as funções necessárias para que essas instituições funcionem. Estes jovens por sua vez têm oportunidades de trabalho garantidas e, via de regra, se sentem gratos a sua comunidade, e se tornam propensos a participar politicamente da vida política dela. Um exemplo que Sandel dá é são as COPS (comunidades organizadas para o serviço público)⁶⁸. Tratando dos benefícios que elas podem dar às pessoas das localidades onde funcionam, o filósofo diz:

“(...) O que o COPS foi capaz de fazer é dar-lhes uma vida pública e uma visibilidade pública, para educar, para fornecer as ferramentas pelas quais eles podem participar do processo político”.

Ao equipar seus membros para deliberar sobre as necessidades da comunidade e se engajar em atividades políticas, o COPS trouxe melhorias de US \$ 1 bilhão para estradas, escolas, esgotos, parques e outras infraestruturas para os bairros negligenciados de San Antônio. Juntamente com uma rede de organizações afiliadas em todo o Texas,

⁶⁸ Tradução minha: COPS (communities organized for public service).

ajudou a aprovar legislação estadual que reforma a educação pública, a assistência médica e a segurança agrícola⁶⁹. (SANDEL, 1996, p. 337)

Consequentemente, através de lutas pela restrição do avanço das grandes corporações e pela criação de comunidades mais organizadas, podem ser produzidas boas experiências de reestruturação das cidades e uma recuperação de oportunidades para o exercício da liberdade cívica:

Uma política atenta à vertente cívica da liberdade pode tentar “restringir a esfera da vida em que o dinheiro importa” e fortalecer os espaços públicos que reúnem as pessoas em experiências comuns e formam os hábitos de cidadania. Tal política se preocuparia menos com a distribuição de renda como tal, e mais “sobre reconstruir, preservar e fortalecer instituições comunitárias nas quais a renda é irrelevante, sobre prevenir sua corrupção pelas forças do mercado”. Ela encorajaria instituições de mistura de classes, como escolas públicas, bibliotecas, parques, centros comunitários, transportes públicos e o serviço militar⁷⁰. (SANDEL, 1996, p. 332-333)

Assim, a descentralização do poder político, no que tange questões inerentemente locais, é importante para que os indivíduos de uma comunidade se afeiçoem por ela e pelos seus membros. Na própria prática de deliberar sobre a administração de uma comunidade, os cidadãos em geral e seus líderes, através do confronto de ideias – entre pessoas que se conhecem e têm empatia umas com as outras devido ao convívio social –, passam a reconhecer as particularidades de cada identidade e entender suas demandas. Ademais, a própria participação política fica valorizada pelo reconhecimento que os membros da comunidade oferecem aos seus líderes por suas ações positivas.

Por fim, Sandel fala sobre o desafio da economia global. Um ponto que devemos ter em mente é como uma nação pode ter força para lidar com as demandas de uma economia global, a qual supõe um Estado centralizador, sem perder de vista o cultivo da

⁶⁹ Tradução minha: “(...) What COPS has been able to do is to give them a public life and a public visibility, to educate, to provide the tools whereby they can participate in the political process”.

By equipping its members to deliberate about community needs and to engage in political activity, COPS brought a billion dollars’ worth of improvements for roads, schools, sewers, parks, and other infrastructure to long-neglected neighborhoods of San Antonio. Together with a network of affiliated organizations throughout Texas, it helped pass state-wide legislation reforming public education, health care, and farm safety.

⁷⁰ Tradução minha: “A politics attentive to the civic strand of freedom might try ‘to restrict the sphere of life in which money matters’ and shore up the public spaces that gather people together in common experiences and form the habits of citizenship. Such a politics would worry less about the distribution of income as such, and more ‘about rebuilding, preserving, and strengthening community institutions in which income is irrelevant, about preventing their corruption by the forces of the market.’ It would encourage ‘class-mixing institutions’ like public schools, libraries, parks, community centers, public transportation, and national service.”

identidade cívica, que tem sua base inerentemente local e carece de uma descentralização de poder para se desenvolver, segundo o filósofo. Se a solução for a mesma que os EUA adotaram no século XX – a busca por fomentar uma identidade nacional ao invés de uma local –, então o que se deveria fazer é fomentar uma identidade global, uma que vinculasse todos os indivíduos enquanto seres humanos. Contudo, Sandel considera que isso não é realista, pois os indivíduos vão, via de regra, identificar-se primeiramente a partir de suas relações locais, e somente depois em direção às mais amplas. Sua lealdade será primeiro para com sua família, depois para com sua comunidade mais próxima, e então para com a nação:

A ética cosmopolita está errada, não por afirmar que temos certas obrigações para com a humanidade como um todo, mas por insistir que as comunidades mais universais que habitamos devem sempre ter precedência sobre as mais particulares.⁷¹ (SANDEL, 1996, p. 343)

Sandel sugere uma solução baseada na multiplicidade de comunidades e de corpos políticos, cada um com um alcance diferente. Ao invés de centralizar, o poder será dividido tanto abaixo quanto acima do nível nacional, e cada esfera será responsável por uma parte das deliberações sobre os assuntos de interesse público:

O Estado-nação não precisa desaparecer, apenas ceder sua reivindicação como único repositório de poder soberano e objeto primário de lealdade política. Diferentes formas de associação política governariam diferentes esferas da vida e envolveriam diferentes aspectos de nossas identidades. Somente um regime que dispersa a soberania para cima e para baixo pode combinar o poder necessário para competir com as forças do mercado global com a diferenciação exigida de uma vida pública que espera inspirar a lealdade reflexiva de seus cidadãos.⁷² (SANDEL, 1996, p. 345)

A solução de Sandel é uma versão do ideal federalista. Uma visão de que a soberania que funciona melhor, e que preserva a projeto formativo cívico, é dispersa e dividida em diferentes níveis de engajamento (SANDEL, 1996, p. 347). Além disso, essa visão também preserva o ideal pluralista e pode contribuir para lidar com os problemas

⁷¹ Tradução minha: “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.”

⁷² Tradução minha: “The nation-state need not fade away, only cede its claim as sole repository of sovereign power and primary object of political allegiance. Different forms of political association would govern different spheres of life and engage different aspects of our identities. 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.”

multiculturais. Conforme Sandel, trata-se de garantir a existência de espaços públicos como os que foram necessários para os movimentos de direitos civis nos EUA:

O aspecto formativo da política republicana requer espaços públicos que reúnem os cidadãos, permitem que eles interpretem sua condição e cultivem a solidariedade e o engajamento cívico. Para o movimento dos direitos civis, esses espaços públicos foram fornecidos pelas igrejas negras do sul. Eram os locais das reuniões de massa, da educação cívica, da oração e da música, que equipavam os negros para participar dos boicotes e das marchas do movimento.⁷³ (SANDEL, 1996, p. 348)

Sendo assim, não é exagero entender que, da mesma forma que os negros se beneficiaram desse tipo de espaço para expressar suas reivindicações, outras identidades que compõem o quadro multicultural de cada Estado poderiam se beneficiar também.

Todavia, será que as propostas de Sandel colaboram ou são aceitáveis com todas as propostas multiculturais apresentadas? E entre si, essas propostas se complementam ou se opõem no objetivo de lidar com a questão multicultural?

5. Considerações sobre as propostas multiculturais

Fazendo um apanhado das propostas analisadas, temos duas que lidam com o multiculturalismo de forma indireta, e duas de forma direta. Por outro lado, temos as propostas narrativas e as antiperfeccionistas. No primeiro recorte encontram-se as propostas de Rawls e Sandel como indiretas, e as de Kymlicka e Taylor como diretas. No segundo recorte, temos as propostas de Rawls e Kymlicka como antiperfeccionistas, e as de Sandel e Taylor como defensores de uma visão narrativa. Minha intenção aqui é comparar as soluções apresentadas e verificar se elas são contraditórias ou se poderiam colaborar entre si. Especificamente para essa análise, vou usar a tipificação de culturas de Kymlicka – minorias étnicas, minorias nacionais e grupos indígenas – mais grupos marginalizados, para verificar se as propostas são adequadas a todos esses tipos.

A primeira proposta que quero analisar é o princípio da diferença de Rawls. Esse princípio, especialmente em sua segunda formulação, pode ser entendido como uma política multicultural, pois defende uma equidade de condições e oportunidades para

⁷³ Tradução minha: “The formative aspect of republican politics requires public spaces that gather citizens together, enable them to interpret their condition, and cultivate solidarity and civic engagement. For the civil rights movement, these public spaces were provided by the black churches of the South. They were the sites of the mass meetings, the civic education, the prayer and song, that equipped blacks to join in the boycotts and the marches of the movement.”

todos os membros da sociedade. Essa proposta parece especificamente adequada para os grupos marginalizados, mas não tanto para os outros dois tipos.

As minorias étnicas carecem especificamente do reconhecimento de suas práticas e tradições, primeiramente como uma necessidade de que essas sejam defendidas de um reconhecimento social negativo e, secundariamente, como uma forma válida de cultura. Nesse sentido, a garantia da presença de indivíduos de uma determinada cultura nas mais diversas posições sociais, especialmente nas mais destacadas, gera alguma difusão de reconhecimento positivo, mas ainda assim parece pouco. O complicado aqui é que, se não há uma política mais assertiva de reconhecimento positivo, o reconhecimento negativo pode se dar de forma velada e fazer com que a ascensão dos indivíduos seja limitada. Em outras palavras, mesmo que os indivíduos tenham acesso às oportunidades, eles não serão escolhidos se houver outros que não sejam alvos de reconhecimento negativo para preenchê-las, seja para ter acesso a uma posição inicial ou para a ascensão a uma posição de destaque. Sem o reconhecimento político de uma doutrina abrangente, a tendência é que surja uma barreira invisível para as minorias étnicas.

A situação seria ainda pior para as minorias nacionais e os grupos indígenas. Enquanto que essencialmente os minorias étnicas são formados de imigrantes que voluntária ou involuntariamente – mas não por responsabilidade da nova nação – saíram de sua nação de origem e, portanto, entendem que devem, em alguma medida, se esforçar para se adaptar à nova cultura, as minorias nacionais e os grupos indígenas são formadas por culturas que foram englobadas de forma forçada em Estados que elas não reconhecem como seus. A situação aqui é a de diversos grupos mundo afora, como apaches, guaranis, kurdos, bascos, catalães, etc. Esses grupos não concordaram em fazer parte das nações onde estão contidos, e entendem – em menor ou maior grau – que são uma nação própria que foi dominada por seus vizinhos. Portanto, não é justo esperar que eles se comprometam com posturas neutras e nem com um governo que eles não controlem. Eles são aqueles que não gostariam de participar da situação hipotética da posição original definida por Rawls, ou que prefeririam fazê-lo só entre si. Nesse caso, nenhuma redistribuição seria suficiente, pois o que eles querem não é que um governo medeie suas relações com outros povos, e sim poderem governar a si mesmos.

Assim, a proposta de Rawls parece fraca no que tange à problemática multicultural, mas ela poderia ser reforçada pela visão de Kymlicka, que basicamente prevê suplementação de direitos conforme cada grupo citado acima. A vantagem nessa complementação seria uma política de redistribuição econômica que facilitaria as

condições de cada cultura societal, pois a suplementação de direitos de Kymlicka não possui especificamente esse caráter econômico que é muito significativo. Em relação a Sandel, o princípio da diferença também seria positivo no sentido de complementar as políticas de combate à desigualdade e promover condições de vida mais equitativas dentro da sociedade. Ademais, ele vai na mesma direção das considerações de Sandel sobre a necessidade de evitar que grandes desigualdades econômicas e sociais destruam os vínculos cívicos nas democracias. Já em relação a Taylor, o princípio da diferença poderia ser adotado como um aperfeiçoamento dos direitos fundamentais. Desta forma, melhorando sua proposta com um mecanismo econômico específico.

Seguindo para Kymlicka, não há necessidade de fazer considerações sobre os diferentes tipos, afinal essa tipificação é dele mesmo. Indo para as possíveis articulações das propostas, a viabilidade de somar a suplementação de direitos às sugestões de Sandel varia conforme a qual grupo elas são direcionadas. Tratarei delas mais à frente, quando falar de como Sandel lida com esses diferentes grupos. Em relação a Taylor, a suplementação de direitos, por seu caráter compartimentalizador, é contrária à sua proposta de fusão de horizontes. De fato, Taylor supõe direitos coletivos para culturas diferentes, mas seu objetivo é que elas alcancem um entendimento profundo umas das outras, de maneira a se reconhecerem mutuamente de forma positiva no que for do conjunto dos valores superiores, e concordarem entre si sobre o que é moralmente inferior, não que meramente convivam entre si.

Em relação a Taylor, sua proposta de política de reconhecimento, com seus direitos coletivos, dá conta das minorias étnicas, minorias nacionais e dos grupos indígenas, mas para os grupos marginalizados já não é tão claro assim. Como Wolf aponta em seu comentário ao texto *Política de reconhecimento* de Taylor, a situação das mulheres, e eu acrescentaria também aos outros grupos marginalizados, é diferenciada:

O problema predominante para as mulheres enquanto mulheres não é que o sector mais largo ou mais poderoso da comunidade falhe em reparar ou em estar interessado em preservar a identidade sexual das mulheres, mas que esta identidade seja posta ao serviço da opressão e da exploração. (WOLF, 1998, p. 96)

Não é como se estes grupos fossem de culturas diferentes e fosse preciso o processo de fusão de horizontes para se entender seus diferentes valores. O que é preciso aqui é um questionamento interno à própria cultura ocidental de origem judaico-cristã sobre o reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres, negros e não negros,

LGBTQs e héteros cisgênero, pessoas com deficiências e pessoas sem deficiências. Até entendo que as ferramentas da política de reconhecimento são suficientes para lidar com os grupos marginalizados, mas é importante ressaltar que, assim como destaca Kymlicka, os grupos marginalizados não são grupos culturais, e por isso mesmo não devem ter suas demandas confundidas com a de outros tipos.

Em relação à combinação com outras propostas, a política de reconhecimento é essencialmente contrária à postura antiperfeccionista, portanto não caberia nem para Rawls nem para Kymlicka. Entretanto, a visão subjacente à política do reconhecimento, a da valorização moral da diversidade como um elemento que colabora – como possível complementação – com a formação da identidade autêntica dos indivíduos, parece ser interessante para ambas as propostas antiperfeccionistas. O grande benefício aqui é que essa visão é neutra em relação aos conteúdos, mas gera um interesse e tende a levar a uma boa vontade em relação às culturas distintas. Além disso, ela ajuda a fomentar uma visão mais generosa e autoconfiante por parte de todos os indivíduos. Inclusive, essa visão também colabora com a proposta de Sandel, por tornar mais fácil o debate político em todos os níveis, do local ao global, e também porque a atribuição de direitos coletivos tende a fortalecer os laços entre seus membros e aumentar o engajamento político para a preservação a comunidade.

Já a fusão de horizontes concebida por Taylor não seria interessante para as propostas de Kymlicka e de Rawls, pois esse processo, como visto na seção 4.1, deve ser conduzido pelo Estado, e ambos são contrários a que este se envolva na avaliação de concepções substantivas de bem. Entretanto, para Sandel ela poderia ser interessante. Como ela é uma ferramenta de entendimento entre culturas diferentes, a criação de um vocabulário comum pode ser bastante útil para o debate político que Sandel valoriza.

Por fim, em relação às propostas de Sandel, as minorias étnicas, as minorias nacionais e os grupos indígenas parecem ser bem atendidos, pois caso não se sintam reconhecidos ou suas demandas não sejam atendidas, eles podem criar suas próprias organizações comunitárias para lutar por melhores condições. Entretanto, os grupos marginalizados parecem ficar numa situação mais complicada. Como são identidades que estão presentes em todas as culturas e em todas as comunidades, suas demandas devem ser atendidas em nível amplo e não simplesmente local. Sendo assim, me parece complicado que não haja uma discussão ampla no sentido de promover medidas restritivas e impositivas gerais, tais como leis contra discriminação de homossexuais e imposição de cotas de participação de mulheres nas esferas políticas. De forma alguma

isso representa um problema insolúvel para Sandel, pois medidas como essas não enfraquecem a necessidade de participação cívica. Entretanto, chama a atenção a ausência dessa consideração em sua proposta.

Quanto à possibilidade de combinação, algumas prováveis medidas decorrentes das propostas de Sandel são contrárias ao ideal antiperfeccionista de Rawls e Kymlicka. Mesmo não tendo implicação direta na criação de direitos coletivos, a atribuição de autonomia para instâncias comunitárias muito provavelmente vai gerar incentivos públicos a determinadas práticas relacionadas a concepções substantivas de bem, e isso fere a postura antiperfeccionista. Além disso, o incentivo à participação cívica via descentralização dos poderes pode ser positiva ao ideal liberal. Porém, a impossibilidade de discutir concepções substantivas de bem tende a gerar, no nível local, um desinteresse semelhante ao que gera no nível nacional. Sendo assim, até creio que seria benéfico, mas de forma muito reduzida. Entretanto, medidas específicas podem colaborar tanto com a proposta de Rawls quanto com a de Kymlicka. Contudo, especificamente a reestruturação das práticas e dos espaços visando ao convívio social pode ser efetivamente positiva. Desde que ela não implique na adoção de nenhuma concepção substantiva de bem, provavelmente ajudará a diminuir as tendências individualistas da proposta de Rawls, e a favorecer a autonomia de trânsito intercultural da proposta de Kymlicka.

De modo contrário, as propostas de Sandel são positivas em relação a Taylor. Entretanto, as duas mais fortes, isto é, o estímulo à participação política e a descentralização do poder político, já estão presentes nas propostas do filósofo canadense. Contudo, cabe destacar a leitura que Sandel faz sobre o potencial de construção de elos comunitários dessas propostas. Através dessa leitura fica claro que, além de defender de um despotismo suave, suas propostas colaboram para uma sociedade que forneça os elementos necessários à melhor formação da identidade e do ideal de autenticidade. Inclusive, cabe destacar que a perspectiva de Sandel ajudaria a tornar mais factível a proposta da política de reconhecimento. Por fim, todas as ações específicas das propostas de Sandel – o incentivo a práticas coletivas, a reestruturação urbana para favorecer o convívio entre as diferentes identidades e o combate aos grandes conglomerados varejistas –, são harmônicas e positivas em relação às propostas de Taylor.

CONCLUSÃO

O cerne da questão, tanto para Taylor como para Sandel, é a importância das concepções substantivas de bem, seja no aspecto individual ou no coletivo. Como visto acima, sem essas concepções, no nível individual há um esvaziamento de propósito para as pessoas, e no nível público as relações são cada vez mais egoístas e conflituosas.

Aqui me parece interessante destacar a visão de Taylor sobre o debate entre liberais e comunitaristas. Para o filósofo canadense, todos compartilham certos valores liberais, a diferença é que uns entendem que o Estado deve ser neutro em relação a diferentes concepções substantivas de bem, e os outros entendem que os indivíduos precisam de uma definição coletiva substantiva de bem, basicamente de referenciais culturais, para sua formação. Nos termos de Taylor, seriam individualistas contra coletivistas, mas todos liberais. Ambos creem na importância da democracia, do direito à vida, à liberdade de expressão, de associação e de credo. Assim sendo, a crítica de risco de discriminação e coerção é uma preocupação vivida para os dois lados, e ambos se acusam de dar margem para que isso aconteça.

Entretanto, a vertente narrativa surgiu num movimento crítico à neutralidade, principalmente contra Rawls, muito bem embasada numa falha estrutural relativa à necessidade de referenciais culturais para formação da identidade dos indivíduos. Desta forma, surgiram várias propostas visando aproximar o ideal de neutralidade com a satisfação dessa necessidade de referenciais culturais. Tanto as propostas do próprio Taylor como a de Kymlicka caminham nesse sentido.

O primeiro crê que o Estado deve garantir uma rigorosa defesa dos direitos individuais, mas também que deve adotar concepções substantivas coletivas de caráter objetivo. Já o segundo crê que as concepções substantivas de bem são relativas, e assim o Estado deve ser neutro em relação a elas, mas reconhecendo a importância delas, com uma legislação para proteger essas comunidades – direitos suplementares.

A questão que sobra é que as propostas antiperfeccionistas partem da suposição de que o ideal é garantir que o pior não aconteça, uma visão que implicitamente pressupõe um indivíduo egoísta que precisa ser legalmente contido. Do outro lado, os defensores da visão narrativa partem da suposição que o ideal é criar um ambiente para cultivar o melhor nas pessoas, mas assumindo o risco de que uma determinada concepção substantiva de bem possa se tornar forte demais e, conseqüentemente, gerar discriminação e coerção.

Como defensores da segunda perspectiva, tanto Taylor quanto Sandel apostam na valorização da diversidade para lidar com esse risco.

Em Taylor, as preocupações partem do indivíduo. Todas as suas principais propostas visam a melhor constituição possível do indivíduo. A política de reconhecimento busca preservar as redes de interlocução necessárias para um desenvolvimento afirmativo das pessoas. A fundamentação de que o Estado deve fomentar a visão afirmativa de diversas fontes de identidade está primariamente na valorização do indivíduo e de garantir as condições de desenvolvimento da autenticidade. Inclusive, a preservação da concepção de coletividade deriva dessa valorização da autenticidade. Para Taylor, garantir objetivos coletivos está intrinsecamente ligado ao desenvolvimento do indivíduo, pois para que um indivíduo específico possa possuir as melhores referências possíveis para si, ele precisa estar inserido em uma comunidade o mais diversa possível. Por exemplo, uma pessoa – seja feminina ou masculina, negra ou branca, homossexual ou heterossexual, cristã ou muçulmana, etc. – precisa de modelos positivos para constituir uma autoestima forte, de maneira a poder desenvolver sua autenticidade. Assim, essas características devem ser publicamente valorizadas.

Por isso, Mulhall aponta que Taylor não se enquadra como um comunitarista, pois sua melhor definição seria a de um individualista holístico (MULHALL, 2000, p. 113-114). Tanto que sua solução para os conflitos culturais, a fusão de horizontes, parte da difusão da valorização da diversidade, de que é melhor viver numa sociedade multicultural do que numa sociedade homogênea. Afinal, se não houver esse fundamento, os indivíduos não buscarão o necessário entendimento mútuo implícito na ideia de fusão de horizontes.

Essa valorização se sustenta principalmente a partir de uma perspectiva individual. Para um indivíduo, essa diversidade é benéfica, pois representa um aumento de autonomia. Afinal, ele tem mais opções para articular na construção/descoberta da sua autenticidade. Da perspectiva de determinadas coletividades isso não seria possível, pois elas se formaram a partir de uma perspectiva imutável, tal qual diversas religiões, ou de uma mitologia xenófoba que visa se preservar imutável, tal qual diversas nacionalidades.

Por parte de Sandel, a preocupação maior é com a coletividade como um todo. Não que ele esteja preocupado com a preservação de comunidades específicas, mas seu interesse é que a relação entre os indivíduos seja guiada principalmente pelos laços morais e cívicos cultivados a partir das experiências dos indivíduos dentro de comunidades.

Sua proposta de descentralização do poder estatal e de recuperação da capacidade de autogoverno pelos cidadãos tem por objetivo fazer com que as comunidades entrem num necessário debate sobre quais são as melhores atitudes para o bom convívio coletivo. Sandel se baseia principalmente na ideia de que a proximidade entre os envolvidos na participação política local gera uma relação afetiva e de entendimento com os membros desse grupo. Assim, por um lado, trazendo à tona injustiças como as que motivaram o movimento pelos direitos civis dos negros, e por outro lado, visando tornar possível compatibilizar o bom convívio entre concepções substantivas diferentes de bem. Desta forma, o autogoverno se caracteriza como um condutor do indivíduo em direção ao interesse coletivo e à solidariedade.

Sendo assim, para Sandel a formação da identidade dos indivíduos está ligada à inserção que eles devem ter em relação à coletividade. Isso fica evidente em sua preocupação em não adotar nenhuma medida que venha a enfraquecer o sentimento de necessidade de participação cívica. O filósofo estadunidense inclusive usa esse argumento contra uma proposta de complementação de seu republicanismo que Pettit faz⁷⁴ (SANDEL, 1998, p. 327). Entretanto, não é como se o indivíduo tivesse que viver em prol da comunidade, não é isso. Em sua visão, a participação cívica e o interesse no coletivo garantem tanto o melhor desenvolvimento da coletividade, quanto uma formação melhor para as identidades individuais, bem como a boa relação entre as diferentes culturas.

O que podemos constatar é que, em se tratando das concepções de Taylor e de Sandel, a questão coletiva e a da formação da identidade estão intimamente ligadas. A diferença é meramente o foco, mais no indivíduo por parte de Taylor, e mais no coletivo por parte de Sandel.

A meu ver, os estudos de Taylor sobre a formação e a importância da identidade, e suas críticas à epistemologia universalista que fundamenta várias das correntes éticas modernas, são o ponto forte desse autor. Contudo, suas propostas para lidar com a problemática multicultural parecem sofrer principalmente da falta de uma estratégia para o combate da desigualdade econômica. Mesmo reconhecendo o potencial negativo que a pressão econômica pode exercer em um Estado, e propondo uma mediação via sociedade civil para lidar com isso, parece-me que faltou uma consideração mais específica a respeito da desigualdade econômica.

⁷⁴ Pettit (1998) sugere usar o princípio republicano neorromano de liberdade como não dominação como valor fundamental para aperfeiçoar a proposta de Sandel.

Em relação a Sandel, suas propostas me parecem bem estruturadas, minha única dúvida é se a dispersão de poderes de fato conseguiria dar conta das demandas que uma economia global impõe a uma nação. Seus argumentos não me convencem de que, independentemente de seu tamanho e das narrativas históricas de suas comunidades, uma nação conseguiria se manter coesa frente a uma grande crise econômica mundial. Por mais que eu prefira a argumentação de Tocqueville sobre a diversidade de instituições e espaços de exercício de cidadania, em vez da concepção republicana de Rousseau para uma nação pequena e coesa, ainda me parece que nações grandes demais tendem a se fragmentar em crises.

Por fim, parece-me que ficou claro o interesse de todas as principais propostas levantadas acima na formação de uma sociedade melhor e mais justa, focada principalmente na igualdade e no bom convívio entre os indivíduos das mais diversas culturas. Acredito que a diferença entre propostas liberais e comunitaristas está relacionada a uma herança iluminista e a um medo exacerbado da volta a regimes discriminatórios e coercitivos, e numa certa falta de entendimento por parte dos liberais da importância crucial da formação da identidade e do convívio público. Evidentemente, esta dissertação não esgota a discussão em torno da problemática multicultural, que inclusive possui diversas outras propostas, mas creio ter mostrado que existem propostas bem consistentes para lidar com essa problemática fazendo a devida consideração à formação da identidade e do convívio coletivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, P. R. M. **Charles Taylor - por uma ética do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2004.
- ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.
- _____. **O que é Política**. Trad. Reinaldo Guarany Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.
- BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Trad. Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1969.
- CAMATI, Odair. Multiculturalismo e a possibilidade de direitos coletivos. **Pensando – Revista de Filosofia** Vol. 9, Nº 18, p. 87-103, 2018
- CARR, David. **Time, narrative, and history**. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. **Revista Filosofia Política**, n. 2, p. 1-7, 1985.
- FROHNEN, Bruce. Sandel's liberal politics. In: ALLEN, Anita L.; REGAN JR., Milton C. (org.). **Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy**. Nova York: Oxford University Press, 1998. p. 159-174.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa, Edições 70, 2007
- KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights**. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- MILL, John Stuart. **On liberty**. Kitchener, Batoche Books, 2001
- _____. **Utilitarismo**. Trad. Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005.
- _____. **Sobre a liberdade**. Trad. Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue - A Study in Moral Theory**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984
- MULHALL, Stephen, Articulating the Horizons of Liberalism - Taylor's Political Philosophy. In: ABBEY, R. (Org.) **Charles Taylor**. Londres: Acumen, 2000. p. 105-126
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- PAREKH, Bhikhu. Dilemmas of a Multicultural Theory. **Constellations**, Oxford, v. 4, p. 54-62, 1997..
- PETTIT, Philip. Reworking Sandel's republicanism. In: ALLEN, Anita L.; REGAN JR., Milton C. (org.). **Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy**. Nova York: Oxford University Press, 1998. p. 40-62.
- RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000b.

RORTY, Richard. A defense of Minimalist Liberalism. In: ALLEN, Anita L.; REGAN JR., Milton C. (org.). **Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy**. Nova York: Oxford University Press, 1998. p. 114-125.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANDEL, Michael J. The Procedural Republic and the Unencumbered Self. **Political Theory**, Charlottesville, v. 12, p. 81-96, 1984.

_____. **Democracy's discontent**. Cambridge; Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

_____. A reply to his critics. In: ALLEN, Anita L.; REGAN JR., Milton C. (org.). **Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy**. Nova York: Oxford University Press, 1998. p. 319-335.

_____. **O liberalismo e os limites da justiça**. Trad. Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. **Justiça: O que é fazer a coisa certa?**. Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 2012.

_____. **O que o Dinheiro Não Compra – Os Limites Morais do Mercado**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 7-34, jan/jun 2001.

SHANLEY, Mary Lyndon. Unencumbered individuals and embedded selves: reasons to resist dichotomous thinking in family law. In: ALLEN, Anita L.; REGAN JR., Milton C. (org.). **Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy**. Nova York: Oxford University Press, 1998. p. 229-247.

STANCY, AISHA. **O Conceito De Ummah No Islã**. 2019. Disponível em: <<https://www.islamreligion.com/pt/articles/11312/o-conceito-de-ummah-no-islam/>>. Acesso em: 16 de junho de 2019

TAYLOR, Charles. **Human agency and language**.- (Philosophical papers/Charles Taylor; 1). Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____, A política de reconhecimento. In: GUTMANN, Amy (Ed.); TAYLOR, Charles, **Multiculturalismo - examinando a política de reconhecimento**. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget. 1998, p. 45-94

_____, **Argumentos filosóficos** Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____, **Sources of the self - The making of the modern identity**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____, **A ética da autenticidade**. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____, **Philosophy and the Human Sciences vol. 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. **As fontes do Self: a construção da identidade moderna.** Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. v. 1

_____. **A democracia na América.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004. v. 2.

WOLF, Susan. Comentário. In: GUTMANN, Amy; TAYLOR, Charles (Ed.). **Multiculturalismo - examinando a política de reconhecimento.** Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 95-104