

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CLEISON DANIEL COSTA

**A COMPREENSÃO DE DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE
CHARLESTAYLOR**

BELO HORIZONTE, 2021

CLEISON DANIEL COSTA

**A COMPREENSÃO DE DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE CHARLES
TAYLOR**

Versão Final

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera

BELO HORIZONTE, 2021

100	Costa, Cleison Daniel.
C837a	A compreensao de democracia no pensamento de Charles
2021	Taylor [manuscrito] / Cleison Daniel Costa. - 2021.
	246 f.
	Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera.
	Tese (doutorado) - niversidade Federal de Minas
	Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciencias Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia - Teses. 2. Taylor, Charles, 1931-
	3.Democracia - Teses. L Pancera, Carlo Gabriel Kszan.
	ILUniversidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
	Filosofia e Ciencias Humanas. III.Titulo.

Ficha catalogafica elahorada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecaria - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

A compreensão de democracia no pensamento de Charles Taylor

CLEISON DANIEL COSTA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração em FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Política.

Aprovada em 22 de outubro de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera - Orientador (UFMG)

Prof. Newton Bignotto de Souza (UFMG)

Prof. Ricardo Virgílio da Silva (UFSC)

Prof. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)

Prof. Helton Machado Adverse (UFMG)

Belo Horizonte, 22 de outubro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Professor do Magisterio Superior**, em 25/10/2021, às 10:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543 de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Newton Bignotto de Souza, Professor Magisterio Superior- Voluntario**, em 25/10/2021, às 14:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543 de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, Usuario Externo**, em 25/10/2021, às 16:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543 de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Virgílio da Silva, Usuario Externo**, em 25/10/2021, às 18:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543 de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Carlo Gabriel Kszan Pancera, Professor do Magisterio Superior, em 27/10/2021, às 09:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

A autenticidade deste documento pode ser confirmada pelo site

em: [https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador

0993193 e o código CRC 6D571596.

Referência: Processo nº 23072.251006/2021-38

SEI nº 0993193

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos são dirigidos à minha família e aos meus amigos, pessoas sem as quais a vida seria não somente mais pobre, mas inteiramente esvaziada de significado.

Agradeço igualmente o apoio de meu orientador, Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera, e suas sugestões para a melhoria deste trabalho.

RESUMO

A meta principal deste trabalho é apresentar a noção de democracia contida no pensamento do filósofo canadense Charles Taylor. Para tanto, partimos da crítica elaborada pelo autor ao que denominamos de modelo liberal ‘atomista-procedimentalista’ de compreensão da democracia e tentamos articular um modelo de compreensão alternativo que denominamos ‘liberal-republicano’ que é considerado pelo filósofo como mais receptivo à liberdade, ao pluralismo e à promoção do bem comum. Tendo em vista esse objetivo, apresentamos primeiramente a análise que Taylor faz da antropologia atomista, que, em seu entendimento, subjaz boa parte das vertentes de teorias liberais hegemônicas no ocidente, antropologia que o autor vincula em sua origem à tradição epistemológica moderna que ancora a perspectiva naturalista de ciência. A estas imagens atomistas do ser humano e naturalista de ciência, o filósofo contrapõe uma concepção dos agentes humanos como animais de linguagem auto-interpretantes que são situados em seu tempo e em seus relacionamentos, assim como um entendimento da teoria social-política como modalidade de autocompreensão da identidade coletiva cujo foco de investigação é, essencialmente, o que é significativo (concepções de bem) para tais agentes. Após esse trabalho propedêutico dedicamo-nos propriamente a apresentar a interpretação tayloriana do liberalismo ‘atomista-procedimentalista’ e suas insuficiências, bem como sua compreensão de uma forma diversa de concepção da sociabilidade democrática que emerge de uma combinação por parte do autor de variantes das linguagens teóricas do liberalismo e do republicanismo. Tendo cumprido esse objetivo principal propomos como fechamento uma análise de elementos da cultura política brasileira em diálogo com a compreensão tayloriana da democracia e da política em geral com a intenção de elucidar, em alguma medida, os aspectos democráticos ou antidemocráticos dessa cultura. Para essa segunda tarefa, recorreremos a intérpretes da realidade social brasileira provenientes de diversas áreas.

Palavras-chave: Taylor, democracia, liberalismo, republicanismo, atomismo, autocompreensão, identidade.

ABSTRACT

The main aim of this work is to present the notion of democracy in the thought of the Canadian philosopher Charles Taylor. To do so, we start from the author's critique of what we call liberal 'atomist-procedural' model of comprehension of democracy and we try to articulate an alternative model of comprehension that we call 'liberal-republican', which is considered by the philosopher as more receptive to freedom, pluralism and to the promotion of the common good. With this goal in mind, we first present Taylor's analysis of the atomist anthropology that, so he understands, underlies most of hegemonic liberal theories in the West, an anthropology that the author links in its origins to the modern epistemological tradition at the base of a naturalistic perspective of science. To these atomist images of the human being and naturalistic of science, the philosopher opposes a conception of human agents as self-interpreting language animals that are situated in their time and relationships, as well as a comprehension of the social-political theory as a modality of self-understanding of the collective identity that focuses, essentially, on what is meaningful (conceptions of the good) to these agents. After this propaedeutic task, we dedicate ourselves to properly present Taylor's interpretation of the 'atomist-procedural' liberalism and its weaknesses, as well as his comprehension of a different form of conceiving the democratic sociability that emerges from the author's combination of variants of the theoretical languages of liberalism and republicanism. Having met this main objective, we propose as a closing point, to analyze elements of Brazilian political culture in dialogue with Taylor's comprehension of democracy and of the political in general in order to clarify, to some extent, the democratic and undemocratic aspects of this culture. For this second task, we draw on interpreters of Brazilian social reality from different fields.

Keywords: Taylor, democracy, liberalism, republicanism, atomism, self-understanding, identity.

LISTA DE ABREVIATURAS

Para as citações dos livros de Charles Taylor ou dos quais ele é coautor adotamos o seguinte padrão:

AF	Argumentos Filosóficos
EA	The Ethics of Authenticity
FS	As Fontes do Self
HSM	Hegel e a Sociedade Moderna
ISM	Imaginários Sociais Modernos
LA	The Language Animal
PP1	Philosophical Papers vol 1
PP2	Philosophical Papers vol 2
RD	Reconstructing Democracy
RR	Retrieving Realism
SA	A Secular Age
SFC	Secularism and Freedom of Conscience

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 - AUTOCOMPREENSÃO, TEORIA E IMAGINÁRIO	17
1.1-FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS:	
O ANIMAL DE LINGUAGEM QUE SE AUTO-INTERPRETA.....	17
1.1.1- O agente humano.....	17
1.1.1.1 - Uma imagem a ser negada: a crítica ao naturalismo.....	17
1.1.1.2 - O ser humano como avaliador forte.....	23
1.1.2- A dimensão linguístico-cultural da identidade.....	30
1.1.2.1- Breves considerações sobre a linguagem.....	30
1.1.2.2 - O dialógico e o narrativo na constituição da identidade.....	39
1.2-TEORIA E IMAGINÁRIO SOCIAL.....	45
1.2.1- A teoria e autocompreensão social.....	45
1.2.2- A teoria e sua função prática/crítica	51
1.2.3- A modernidade: sua ordem moral e seu imaginário.....	55
1.3- AS FORMAS DO IMÁGINÁRIO SOCIAL MODERNO E A IDENTIDADE DEMOCRÁTICA.....	64
1.3.1- A sociedade civil.....	64
1.3.1- A economia de mercado.....	67
1.3.1.2- A esfera pública.....	71
1.3.2- A soberania popular.....	75
1.3.3- O nacionalismo.....	81
1.3.4- A identidade democrática.....	85
2 - A DEMOCRACIA LIBERAL ATOMISTA/PROCEDIMENTALISTA: UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA	88
2.1- DIAGNOSTICANDO A DEMOCRACIA.....	88
2.2- TEORIA E AUTOCOMPREENSÃO	94
2.2.1- A antropologia atomista.....	94
2.2.2- PROBLEMATIZANDO: Democracia e Ontologia.....	101

2.2.3 - A compreensão da liberdade.....	110
2.2.4 - A prioridade do justo sobre o bem.....	118
2.2.5- A hegemonia do mercado sobre o imaginário social	126
2.3- DEMOCRACIA E ALIENAÇÃO.....	132
2.3.1 - A tensa relação entre diversidade e reconhecimento.....	132
3- A DEMOCRACIA LIBERAL-REPUBLICANA:	
UM MODELO ALTERNATIVO	139
3.1- TEORIA E AUTOCOMPREENSÃO	139
3.1.1- Em defesa de um individualismo holista.....	139
3.1.2- A liberdade política: o autogoverno como princípio.....	145
3.1.3- A valorização dos bens compartilhados e a diversidade de bens.....	152
3.1.4- Por uma reconfiguração do imaginário social?	163
3.2- DEMOCRACIA, PATRIOTISMO E IDENTIDADE POLÍTICA	173
3.2.1- A construção de um espaço para a diferença.....	173
3.2.2- PROBLEMATIZANDO: Democracia e Patriotismo	182
CONSIDERAÇÕES FINAIS	191
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	201
APÊNDICE.....	217

INTRODUÇÃO

Não é usual que pensadores contemporâneos empreendam investigações em campos tão distintos como a antropologia filosófica, a epistemologia das ciências humanas, a filosofia da linguagem, a história das ideias, a ética e a política, mas esse é exatamente o caso de Charles Taylor. Com efeito, não nos parece viável entender a especificidade da contribuição do pensador canadense à filosofia política a não ser que a situemos dentro do conjunto de suas reflexões acerca dos seus muitos e simultâneos temas de reflexão e isso implica um significativo desafio posto que a abrangência quase sistêmica de seus escritos exige uma grande erudição e muito tempo e espaço para ser devidamente tratada. Ora, não temos nem a erudição filosófica requisitada e tampouco as dimensões de uma tese são adequadas para a complexa tarefa de entender integralmente o pensamento do nosso autor, entretanto, acreditamos que ele nos oferece uma conveniente chave interpretativa de seus trabalhos quando enfatiza que o tema da antropologia filosófica¹ foi a grande motivação inicial e tem servido de eixo para sua inquietação intelectual. O que pretendemos então é tentar compreender a filosofia política de Taylor, e mais especificamente suas reflexões sobre a natureza dos regimes democráticos modernos, tendo como ponto de partida suas considerações sobre a ontologia do humano². Nosso objetivo inicial será então compreender a noção de homem como animal linguístico e auto-interpretante para, em um segundo momento,

¹ Como observa Taylor em seu breve texto *The "Weak Ontology" Thesis*, esse termo é preferido por ele ao termo ontologia, embora ambos tenham essencialmente o mesmo significado para o autor. O que se procura divisar com o mesmo são certas características fundamentais dos seres humanos, seu lugar em meio à natureza, capacidades específicas, motivações, necessidades, aspirações etc. (TAYLOR, 2005, p.35)

² Esse tipo de abordagem foi empreendido por autores como Paolo Costa e Paulo Roberto M. de Araújo em trabalhos que nos serviram como inspiração e suporte.

expor, analisar e correlacionar os conceitos de teoria e imaginário social vinculados a essa análise antropológica proposta pelo autor para, em um terceiro momento, esclarecer a questão da autocompreensão e identidade política das sociedades democráticas contemporâneas.

Não há propriamente um debate acerca da compreensão da ideia de democracia no pensamento de Taylor, logo, nosso trabalho talvez possa ser situado mais precisamente na discussão acerca da definição da posição teórica a partir da qual nosso autor enuncia suas críticas e propostas. Afinal, Charles Taylor é um comunitarista (KYMLICKA, 2006)? Trata-se de um liberal crítico (ABBEY, 2002)? Ou será ele um teórico vinculado à tradição republicana (HONOHAN, 2002)? Com efeito, a respeito do tratamento do tópico da democracia ao longo de toda obra do pensador canadense nosso diálogo direto dá-se com Dario Montero em seu artigo *El concepto de democracia en el pensamiento político de Charles Taylor* (MONTERO, 2016) em que o comentador detecta uma ‘mudança’ entre a concepção tayloriana de democracia-republicana (característica de seus textos publicados até os anos 90) e suas ponderações posteriores sobre a diversidade das ‘culturas democráticas’, embora ressalte que a ética subjacente ao humanismo cívico continue sendo elemento característico da compreensão política do autor canadense. Concordamos, em grande medida, com a interpretação de Montero, contudo, preferimos tratar as referidas alterações de perspectiva de Taylor mais como o resultado da escolha de diferentes ângulos de observação do fenômeno democrático e da mobilização e combinação, para tal tarefa, de diferentes linguagens teóricas a enfatizar o aspecto da descontinuidade em seus escritos.

Ao abordar diretamente a questão dos regimes democráticos modernos Taylor avança indagações e respostas que questionam abertamente a hegemonia daquelas concepções mais formalistas e minimalistas dessa forma de regime ponderando que o

essencial é compreendermos o *tipo de relações* que existem entre as pessoas quando elas são e veem-se como cidadãs de uma sociedade democrática³. Por isso é imprescindível, em nosso entendimento, enfatizar a presença subjacente em suas reflexões críticas e em suas proposições normativas daqueles pilares antropológicos que nos remetem à concepção do ser humano como um animal social, imerso na dimensão linguística e capaz de autoconstituir-se como agente moral, um agente parcialmente responsável pela definição da própria identidade. A evocação desses pilares permite-nos antecipar a centralidade da noção de diálogo para o pensamento político de nosso autor e para o seu entendimento da singularidade da sociabilidade democrática. Isso não significa que o autor menospreze a importância dos elementos institucionais que caracterizam uma democracia e sim que seu enfoque recai sobre as bases ontológicas/antropológicas, atitudinais e valorativas (aí incluídas as formas do imaginário social) que fornecem substância para essa faceta institucional. Cabe acrescentar ainda que, além de abordar alguns traços ‘universais’ do humano, o autor ainda reivindica a atenção para o enraizamento histórico de todo agente e comunidade, ou seja, indica-nos que pensar o regime democrático contemporaneamente exige que consideremos todas as transformações trazidas pela modernidade e a dinâmica das forças culturais que configuram cada sociedade em sua trajetória particular. Sintetizando, interpretamos o autor canadense como, sobretudo, um pensador da cultura política. Exatamente em decorrência desses fatores, acreditamos, Taylor propõe uma abordagem do fenômeno democrático que mobiliza duas das principais linguagens políticas que estão na base da formação da identidade política das sociedades ocidentais modernas, quais sejam, o liberalismo e o republicanismo. A combinação dessas linguagens formadoras foi o meio encontrado pelo pensador para considerar muitas das

³ Ver TAYLOR, 2012, n.p.

demandas aparentemente conflitantes que definem o tom dos debates políticos em nossos tempos, tais como a busca de reconhecimento típica das sociedades multiculturais, a preocupação com a promoção do bem comum/interesse público e a defesa dos direitos individuais. Por conseguinte é a partir de uma não plenamente desenvolvida⁴ noção de ‘poliglotismo teórico’ presente nos escritos do autor que pretendemos analisar sua crítica ao ‘modelo’ de compreensão atomista-procedimental da democracia e apresentar sua proposta alternativa de um ‘modelo’ liberal-republicano inspirado na imagem ‘situada’ do agente humano elaborada por ele em contraposição à visão atomística que discerne nas raízes da epistemologia naturalista. Esse modelo de compreensão, é crucial ressaltar, não deve ser tomado como uma teoria da democracia totalmente desenvolvida e com pretensão de aplicabilidade universal e atemporal, mas veremos que nem por isso deixa de exibir uma pretensão normativa.

Nosso primeiro capítulo tem, portanto, uma função propedêutica na medida em que procura apresentar em mais detalhes a crítica tayloriana ao naturalismo e à antropologia filosófica e perspectiva ética diretamente vinculadas a essa vertente. Em seguida nosso objetivo será articular aquela concepção do agente humano tida como mais acurada pelo pensador canadense. Essa concepção enfatiza como veremos a ‘situabilidade’ humana (corporalidade, socialidade e culturalidade) bem como sua expressividade. A partir disso tentaremos explicitar os elementos básicos da vertente de

⁴ Consideramos que a noção de poliglotismo teórico não é plenamente elaborada porque, embora perpassa toda obra de nosso autor não, é sistematicamente desenvolvida. A noção aparece mais claramente elaborada no ensaio *The philosophy of the social science*. Com efeito, referindo-se ao tipo de treinamento requisitado para a formação de filósofos ou teóricos da política o autor declara: “The aim of this training should be to make accessible to students a number of *different languages through which political things can be described and assessed*; and this means both making them more aware of the terms underlying their present unreflecting judgments and descriptions, making them thus more articulate, but also *making them bi- and trilingual, so that they can begin to see the limitation and the historically conditioned nature of any philosophical language, and more particularly of languages of political philosophy*” (TAYLOR, 1980, p.76). A ideia de que os seres humanos usam diferentes ‘linguagens’ para abordar a realidade já aparece no texto *Ontology* (TAYLOR, 1959, p.140-141) e coaduna com a posição defendida no livro *Retrieving Realism*, escrito em parceria com Hubert Dreyfus (DREYFUS; TAYLOR, p.153-168), em que os autores apresentam-se como defensores do que chamam de um realismo pluralista robusto.

teoria hermenêutica com a qual o filósofo opera em seus esforços para elucidar a especificidade do humano dentro do quadro da natureza, ou seja, seus esforços visando escapar às armadilhas do naturalismo reducionista. Deveras é a partir desse viés hermenêutico que Taylor considerará as teorias sociais e políticas e, conseqüentemente, esse ramo específico que são as teorias democráticas as quais são tratadas por ele como modalidades de autocompreensão política das sociedades. Isso em decorrência do fato de que a maneira como os cidadãos de uma sociedade compreendem a si mesmos como integrantes de uma comunidade é em si um aspecto determinante de como vivenciam suas relações na arena pública. Segue-se disso que teorias democráticas baseadas em uma compreensão distorcida ou problemática do agente humano, na perspectiva do nosso autor, têm o poder de afetar a própria qualidade da sociabilidade democrática. Os capítulos 2 e 3 serão, por conseguinte, respectivamente, dedicados a elaborar a crítica feita por Taylor ao modelo de compreensão da democracia que denominamos ‘atomista-procedimentalista’ e, por contraste, a articular o modelo que defendemos ser postulado pelo autor e que denominamos ‘liberal-republicano’.

Por fim, como apêndice propomos um esforço de análise de aspectos da cultura política brasileira em diálogo com o “modelo” de compreensão proposto pelo nosso autor e com seu pensamento político em sentido mais amplo visando discutir o quanto essa cultura pode ser considerada democrática ou antidemocrática. Para realizar essa tarefa escolhemos trabalhar três aspectos/dilemas supostamente determinantes de nossa cultura política: a desigualdade, a falta de civismo e o reconhecimento da diversidade. Esses traços serão abordados por meio dos conceitos de subcidadania, de ‘incivismo’ e de pluralismo e mobilizando as contribuições de alguns autores que têm assumido o desafio de analisar nossa cultura política e as dificuldades para a consolidação da democracia entre nós.

CAPÍTULO 1

AUTOCOMPREENSÃO, TEORIA E IMAGINÁRIO

1.1 – OS FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS: O ANIMAL DE LINGUAGEM QUE SE AUTO-INTERPRETA.

1.1.1 – O AGENTE HUMANO

1.1.1.1- UMA IMAGEM A SER NEGADA: A CRÍTICA AO NATURALISMO

Na introdução da compilação de ensaios em dois volumes intitulada *Philosophical Papers* Charles Taylor esclarece que a agenda que perpassa a variedade de textos ali reunidos encontra a sua melhor definição sob o rótulo da antropologia filosófica. Ao explicar seu projeto intelectual, o autor ressalta que o este orienta-se pela tarefa de questionamento e, em grande medida, refutação de uma concepção do agente humano profundamente influente na cultura moderna ocidental e que ele usualmente nomeia como naturalismo⁵. Com esse termo ele procura designar basicamente o que defende ser adoção hegemônica do modelo das ciências naturais por algumas famílias de teorias sobre as ciências humanas, especialmente aquelas ligadas ao behaviorismo, às teorias ancoradas no modelo computacional da mente e às teorias atomistas. Segundo ele, todas essas teorias incorreriam no erro básico de ignorar dimensões cruciais da vida humana em suas tentativas de explicar nosso comportamento, dimensões tais como o

⁵ Nas palavras de Philippe Lara: “La polemique contre le naturalisme, l’empirisme ou ‘l’ épistémologie’ est très importante chez Taylor, car elle ne s’adresse pas seulement à des philosophies explicitées dans des textes, mais à l’imaginaire moderne que ces philosophies ont puissamment contribué à forger.” (LARA, p. 3. In: TAYLOR, 1999). Clifford Geertz questiona o que considera a maneira esquemática e redutiva com que Taylor caracteriza as chamadas ciências naturais pontuando a inexistência de uma homogeneidade metodológica que caracterize adequadamente a pluralidade de abordagens existentes nas pesquisas reais desse “domínio”. Ele considera que o corte demasiado agudo estabelecido pelo filósofo canadense entre ciências naturais e ciências humanas tende a contribuir exatamente para reforçar essa tendência. Diante de tal objeção, Taylor reconhece um “déficit” de conhecimento em relação à diversidade metodológica das ciências naturais, mas continua defendendo uma distinção substancial entre o domínio dos assuntos humanos e dos temas naturais. Ver GEERTZ In: TULLY; WEINSTOCK; 1994 p.85-95; Ver também TAYLOR In: Ibidem; 1994, p.234.

viés propositivo e intencional da ação e a importância dos significados comuns ou compartilhados entre as pessoas. Segue-se que, ao apontar as limitações e distorções dessas famílias teóricas, Taylor engaja-se na explicitação da *ontologia do humano* subjacente às mesmas e, simultaneamente, na elaboração do que ele considera ser uma concepção mais adequada decorrente de uma abordagem hermenêutica⁶. Como nos declara o autor:

(...) diferentes ontologias, ou antropologias filosóficas, operam um pouco como “paradigmas” fazem na teoria kuhniana; isto é, elas definem os tipos básicos de questões que necessitamos fazer para realizar nossa inquirição. Não se pode escapar desse estágio; acreditar ter feito isso é comprar uma das muitas visões antropológicas possíveis, mas inconscientemente, na crença ingênua de esta é aquela “óbvia”, ou a única possível. (TAYLOR, 2005, p.36 TN)

A acusação básica feita por Taylor ao naturalismo é, portanto, a de reducionismo, ou seja, a sua pretensão de abordar a vida humana seria essencialmente contaminada pelo desejo de tratá-la como apenas mais um objeto do mundo natural que poderia ser decifrado e explicado em uma linguagem neutra e absoluta, portanto, linguagem avessa a qualquer intrusão de uma perspectiva dita ‘antropocêntrica’. Para tal forma de compreensão do empreendimento científico, todos os fenômenos que não podem ser adequadamente explicados por sua metodologia estrita tendem a ser descartados como inadequados a qualquer apreensão racional ou traduzíveis em uma linguagem que os torne ‘não misteriosos’. O resultado dessa opção, para o autor canadense, é uma imagem extremamente empobrecida das noções de ação humana e de pessoa (ou *self*) que se mostra profundamente implausível mediante um exame mais minucioso. O ponto crucial para o argumento de Taylor é mostrar que, a despeito de sua aspiração a um discurso neutro sobre o humano, as teorias que são alvo de sua crítica partilham uma motivação metafísica, pois se ancoram em uma compreensão do homem que seria o

⁶ Ainda segundo Lara, a formulação de uma antropologia filosófica para Taylor visa mostrar as condições invariáveis da variabilidade humana e, portanto, deve ser entendida não como uma região específica da filosofia que poderia ser desenvolvida autonomamente e sim como uma dimensão horizontal que perpassa uma vasta rede de questionamentos. (LARA, p.1-2. In: TAYLOR, 1999)

fruto do ideal da *consciência desengajada* nascido com o surgimento da perspectiva epistemológica de viés cartesiano-empiricista ainda nos primeiros estágios da modernidade ocidental. Isso significa, para nosso autor, que um ideal moral do agente como *desvinculado* dos seus constrangimentos básicos (a linguagem, o corpo, a sociedade) fomentou e fomenta o projeto naturalista desde os primórdios e, por isso, torna-se indispensável a reconstrução histórica da formação dessa perspectiva para mostrar suas limitações⁷.

O primeiro movimento feito por Taylor é fazer uma distinção entre duas compreensões do ‘empreendimento epistemológico’ moderno. A primeira dessas concepções é o entendimento da epistemologia como busca pelos fundamentos do conhecimento científico e campo por excelência do trabalho filosófico. Essa concepção foi o alvo, no mundo de língua inglesa, de críticas como a de Richard Rorty que entendem a superação do ponto de vista da epistemologia como o abandono do projeto fundacionalista⁸. Entretanto, não é essa compreensão que interessa ao pensador canadense e sim uma segunda, uma que tenta entender que tipo de concepção de conhecimento tornou o fundacionalismo possível, ou seja, a concepção de que o conhecimento deve ser definido como a representação adequada de uma realidade exterior e independente do sujeito, uma descrição interior de uma realidade exterior. Essa segunda forma de interpretar o que está no cerne do projeto epistemológico iniciado por pensadores tais como Descartes, Hobbes e Locke foi o alvo da crítica de proeminentes filósofos do século XX como Heidegger, Wittgenstein e Merleau-Ponty nos quais Taylor assumidamente procura ancorar-se na elaboração de seus próprios

⁷ O autor denomina de *redescrição criativa* (*creative redescription*) o empreendimento de ‘desnaturalização’ dessa concepção da mente-no-mundo (*mind-in-world*), processo que é genético e histórico, pois para compreender o que estamos fazendo temos de primeiramente entender como chegamos onde estamos (TAYLOR, 1984, p. 19-20, 28).

⁸ Conforme a definição de Simon Blackburn o fundacionalismo é: “O ponto de vista epistemológico segundo o qual o conhecimento deve ser concebido como uma estrutura que se ergue a partir de fundamentos certos e seguros”. (BLACKBURN, 1997, p. 164)

argumentos. O foco desse viés crítico, em sua tentativa de ultrapassar o ponto de vista epistemológico é o questionamento da teoria da percepção predominante no início da modernidade que postulava basicamente que esta consistia, essencialmente, na recepção passiva pelo agente das impressões que ele recebia do mundo exterior. Tal formulação do processo perceptivo teria sido bem-sucedida, na perspectiva de nosso autor, em decorrência de sua adequação ao modelo mecanicista de ciência que se consolidou em tal período histórico, a saber, uma ciência que despojava a natureza de qualquer sentido teleológico tal como predominara em uma leitura de viés platônico/aristotélico (AF, p.13-18).

A concepção moderna de ciência foi profundamente influenciada pela obra de Descartes e sua ‘virada reflexiva’ que tentou encontrar os fundamentos da certeza em um método confiável que é, por natureza, introspectivo. Desse modo, a busca daquele que se dedica à ciência não o direcionaria para a descoberta de uma ordem cósmica imutável que incorporaria as Ideias ou Formas (tal como na ‘epistemologia’ de influência platônica) e sim para dentro de si mesmo onde poderia encontrar a clareza reflexiva no conteúdo da própria mente. Esses conteúdos mentais, por sua vez, devem ser precisamente diferenciados da realidade exterior e do corpo como uma pré-condição da certeza que surge da ordenação correta dos pensamentos. Diz-nos Taylor:

Essa virada reflexiva, que tomou forma primeiramente no ‘caminho das ideias’ nos séculos XVII e XVIII, está indissolivelmente ligada à moderna epistemologia representacional. Poder-se-ia dizer que ela pressupõe esse modo de conceber o conhecimento. Se Platão e Aristóteles estivessem certos, a trilha que leva à certeza não poderia ser a do interior – na verdade, a própria noção de certeza seria diferente: definida em termos dos tipos de ser que a admitem do que pelo ordenamento de nossos próprios pensamentos. Mas creio haver também uma conexão motivacional na outra direção: o ideal da certeza autofornecida é um forte incentivo a conceber o conhecimento de tal maneira que nosso pensamento sobre o real possa ser distinguido de seus objetos e examinado *per se* (AF, p.17)

A concepção representacional do conhecimento derivada da combinação de teses racionalistas e empiristas define, então, nos seus primórdios, o pensamento como algo

incorpóreo que acontece em nossas mentes e que representa ou espelha a realidade. Conseqüentemente, compreender as coisas seria o resultado da aplicação de um método resolutivo-compositivo, ou seja, um processo de remontagem interna das coisas a partir de como as mesmas seriam na realidade e o material básico de tal operação seriam os dados brutos que nos seriam fornecidos pelos sentidos (PP1, p.224-225). Constrói-se assim uma teoria ‘mediacional’⁹ do conhecimento que se assenta sobre a dicotomia interior/exterior e, portanto, leva a um tipo de classificação dualista entre o mental e o físico. Um dos resultados disso é a formação de uma imagem representacional da consciência, ou seja, uma imagem segundo a qual a consciência, aquilo que distingue uma pessoa de outros tipos de agentes (como os animais não-humanos) é compreendida basicamente como um poder de fazer representações externas. O agente humano, a pessoa, seria definido por sua capacidade de representar para si mesmo diferentes planos de vida, ponderar acerca de diferentes opções de ação e considerar as distintas opções que se lhe apresentam como tendo mais ou menos valor de uma perspectiva ‘consequencialista’. O que distinguiria os seres humanos de agentes não-humanos, portanto, seria a sua maior eficácia, sua capacidade de estabelecer estratégias mais efetivas, cálculos precisos para atingir os seus fins. Tal entendimento da natureza do agente humano seria, na interpretação de Taylor, profundamente influente em nossa época e pode mesmo ser percebido como um pressuposto na abordagem de muitos cientistas sociais.

A explicação do comportamento humano é o objeto de investigação de Taylor durante boa parte de sua carreira como filósofo e ele se incomoda profundamente com o que considera a explicação parcial e redutora oferecida por linhas de abordagem como o

⁹ A essa teoria ‘mediacional’ Taylor e Dreyfus antepõem o que denominam de ‘teoria do contato’ que ‘re-encaixa’ o pensamento e o conhecimento no corpo e no contexto social-cultural. O contato mencionado é o de seres vivos que agem no mundo que igualmente age sobre eles. (TAYLOR, 2013, p. 73-74; RR, p. 71-90)

behaviorismo¹⁰. Ele considera que abordagens como essas são o fruto tardio do tipo de ontologia que ancora o processo de consolidação da ciência moderna já mencionado anteriormente. Com efeito, a busca por um método que permitisse investigar a natureza de forma completamente objetiva levou ao combate sistemático àquilo que eram consideradas ‘propriedades antropocêntricas’, ou seja, aquelas propriedades que as coisas têm apenas enquanto são objetos da experiência humana. Daí a elaboração a partir do século XVII da distinção entre propriedades primárias e propriedades secundárias que visava uma explicação científica expurgada das impressões subjetivas dos indivíduos. O pensador canadense não questiona o fato de que esse movimento foi de suma importância para o enorme progresso do conhecimento científico, mas se mostra muito mais cético quanto à transposição do mesmo tipo de distinção para o campo da investigação da ação humana, na medida em que isso leva os seus propositores a ignorar que os agentes humanos são seres para os quais as coisas têm significação, aos quais podemos atribuir propósitos, desejos e aversões em um sentido específico¹¹. Tendo em vista que significados são referentes ao sujeito, àquilo que tem importância fundamental para ele, eles não podem ser adequadamente enquadrados como objetos no modelo representacional da consciência em vigor no tipo de ciência social inspirado pelo naturalismo, afinal, segundo este, a representação deve ser feita de objetos totalmente independentes da experiência subjetiva. Ao pretender eliminar a importância dos significados para a ação humana o que se pretende é alcançar um tipo de explicação inteiramente objetiva, em termos absolutos, que exclua os motivos para o agir que envolvem uma dimensão reflexiva.

¹⁰ Mesmo as teorias cognitivistas que questionam o behaviorismo pecam na visão de Taylor por incorrerem em alguma forma de reducionismo, pois perdem de vista intuições não totalmente transparentes que os seres humanos têm como agentes corporificados, sociais e culturais (RR, p. 15-16).

¹¹ A noção de significado aqui empregada é a de significado experiencial, ou seja, o significado de uma dada situação para o ator e que permite explicar a ação do mesmo em termos de busca de propósitos e motivada por desejos, emoções etc. Na caracterização e mesmo formação desses significados a linguagem, obviamente, desempenha papel determinante (PP1, p.23-27). Ver também Taylor, 1970, p.88.

O sucesso desse tipo de perspectiva acerca do humano em nossa cultura torna-se compreensível para Taylor quando tentamos entender os ideais subjacentes que estão operando, usualmente de forma não totalmente consciente, em seu interior. Como pontuado acima, é o ideal de um ‘sujeito desengajado’ e o tipo de concepção de liberdade a este atrelada que, na interpretação de nosso autor, explica sua grande atratividade. Nesse sentido, a inquestionável eficiência instrumental exibida pelo conhecimento produzido pelas ciências naturais teria inspirado a aspiração por um olhar capaz de ver o mundo e a sociedade de forma neutra, objetificada. Para Taylor, o ideal de sujeito livre que podemos perceber aqui é uma forma peculiarmente moderna de atualizar uma milenar aspiração por uma libertação da contingência humana:

Minha afirmação é que o ideal de sujeito moderno livre, capaz de objetificar o mundo e raciocinar sobre ele de um modo imparcial e instrumental, é uma nova variante dessa velha aspiração à liberdade espiritual. Eu quero dizer que a força motivadora que nos atrai para o mesmo é o seu parentesco próximo à tradicional atração pela pureza espiritual. Isso é, obviamente, altamente paradoxal, desde que o ideal moderno compreende a si mesmo como naturalístico e, dessa forma, totalmente antitético a qualquer perspectiva religiosa (PPI, p.112-113. TN)

Exatamente por considerar esse tipo de compreensão da realidade humana incapaz de lidar com certos fenômenos e dimensões de nosso comportamento é que Taylor vai esforçar-se para elaborar uma concepção mais rica e precisa do agente humano. Para tanto, o autor recorre à figura do *avaliador forte* sem a qual, como nos aponta Philippe Lara, as ciências humanas, na visão do pensador canadense, passam ao lado de seu objeto (LARA, p.4. In: TAYLOR, 1999).

1.1.1.2 - O SER HUMANO COMO AVALIADOR FORTE

Em seu ensaio intitulado *What is human agency?* Taylor lança mão de um dos conceitos centrais em sua reflexão moral, conceito que é de crucial importância para a compreensão do papel da significação na vida de um agente humano/pessoa. Estamos nos referindo à ideia de avaliação forte (*strong evaluation*). O que ele pretende com esse

conceito é enfatizar o que distingue o tipo de agente que uma pessoa é em contraste com máquinas e animais não-humanos. Para Taylor, essa diferença pode ser estabelecida quando recorremos à distinção entre dois tipos de desejos que as pessoas têm: desejos de primeira ordem e desejos de segunda ordem¹². O desejo de segunda ordem é um poder de avaliar os próprios desejos, distinguir entre eles aqueles que são desejáveis dos que são indesejáveis. Essa capacidade de avaliação, por sua vez, pode ser dividida em *avaliação fraca* e *avaliação forte*, sendo que o primeiro tipo caracteriza o agente como um ‘pesador de alternativas’ (*weigher of alternatives*) enquanto o segundo implica uma reflexão sobre a qualidade da sua motivação. A tese proposta é, portanto que, quando a pessoa avalia fortemente um desejo ela se pergunta sobre que tipo de vida considera mais digna para si, sobre o que é mais nobre e o que é mais ‘baixo’. Já ao realizar uma avaliação fraca ela ocupa-se exclusivamente com o resultado da sua ação. Fica patente nessa distinção aplicada por Taylor a sua crítica às teorias morais de viés utilitarista que usualmente equacionam a ‘bondade’ de algo ao fato deste algo ser desejável, do que se segue que todos os desejos humanos seriam, a princípio, bons. A afirmação de Taylor é então radical, pois ele defende que os agentes humanos diferenciam-se pelo fato de serem agentes morais em última instância, na medida em que se definem como pessoas ao identificarem aquilo que realmente lhes importa, o que é particularmente significativo para eles¹³. (BRINMANN, 2008 p.407)

Dadas as considerações anteriores, podemos perfeitamente entender o emprego de outro conceito elementar de Taylor em sua definição do humano, qual seja, o de animal auto-interpretante (*self-interpreting animal*). Isso porque, em sua visão, as avaliações

¹² Essa distinção é como reconhece Taylor, devida ao filósofo Harry Frankfurt.

¹³ Nesse ponto a posição de Taylor parece convergir com a de Alasdair MacIntyre. Com efeito, MacIntyre, mesmo optando em seu *Dependent Rational Animals* por enfatizar a continuidade entre seres humanos e alguns outros animais não-humanos, enfatiza que humanos têm como aspecto diferencial a capacidade de colocar em questão a relação entre os seus desejos e motivações presentes e o seu bem, ou seja, a capacidade de avaliar o valor dos próprios desejos (MACINTYRE, 2014, p.83-86).

que o agente empreende acerca de seus próprios desejos e sentimentos são articulações do sentido daquilo que tem maior e menor valor para ele. O agente humano é, primeiramente, aquele que possui uma consciência emotiva de cada situação em que está envolvido, na medida em que usualmente, em suas experiências no mundo, distingue aquilo que é o fundamento (o *import*) dos seus sentimentos/emoções (ARAÚJO, p.122, 2004). O processo de descrição/decifração das próprias emoções exige, na leitura de Taylor, que o agente elucide aquilo que é importante para ele precisamente para decidir quais dos seus desejos realmente *devem* ser consumados. A partir da interpretação das suas emoções ele é capaz de hierarquizar um conjunto de valores e traçar um mapa moral de si mesmo que lhe possibilitará a tomada de decisões pelas quais será responsável.¹⁴ O pensador pondera que os próprios sentimentos são constituídos no curso da tarefa auto-interpretativa, daí que a pessoa tem sua identidade, ao menos parcialmente, articulada no curso de sua autocompreensão. Recorrendo às suas palavras:

(...) ser um agente humano pleno, ser uma pessoa ou um *self* no sentido comum, é existir em um espaço definido por distinções de valor. Um *self* é um ser para quem certas questões de valor categórico surgiram e receberam pelo menos respostas parciais. Talvez estas tenham sido dadas de forma autoritária pela cultura mais do que tenham sido elaboradas na deliberação pessoal, mas elas são suas no sentido de que elas incorporam, de alguma forma, sua autocompreensão. **Minha reivindicação é que isso não é apenas um fato contingente sobre agentes humanos, mas que é essencial para o que nós compreenderíamos e reconheceríamos como ação humana normal, em sentido pleno.** (PP1, p.3 TN)

A identidade pessoal é então definida/construída através da distinção dos *bens constitutivos* e mais especificamente na distinção dos *hiperbens*, ou seja, aqueles *bens*

¹⁴ A visão de Taylor sobre a função cognitiva das emoções tem clara afinidade com a exposta pela filósofa Martha Nussbaum: “Emotions, I shall argue, involve judgments about important things, judgments in which, appraising an external object as salient for our own well-being, we acknowledge our own neediness and incompleteness before parts of the world that we do not fully control.” (NUSSBAUM, 2001, p.19). A compreensão do agente humano esposada por Taylor mostra grande semelhança com a posição do filósofo alemão Markus Gabriel e o que este denomina neoexistencialismo. Gabriel declara: “Nós esboçamos autorretratos de nós (mesmos), de quem somos, queremos ser e devemos ser, e nos orientamos por esses sob a forma de normas, valores, leis, instituições e regras de diversos tipos. Precisamos interpretar a nós mesmos para que possamos ter uma representação do que nós devemos fazer.” (GABRIEL, M. p.27)

que assumem prioridade por serem vistos como mais elevados e que orientam a vida singular de cada agente para além de suas simples preferências subjetivas¹⁵ (TAYLOR, 1999, p. 290; FS, p.96-98). Recorrendo às palavras do autor:

É orientação na direção desse bem que mais se aproxima da definição da identidade da pessoa e, portanto, o direcionamento para esse bem tem para ela importância ímpar. Embora eu naturalmente deseje estar bem situado em relação a todos os bens que reconheço e caminhar na direção deles e não me afastando deles, a direção que sigo com relação a esse bem específico tem importância crucial. Precisamente porque minha orientação para ele é essencial à minha identidade, o reconhecimento de que minha vida se afasta ou nunca pode aproximar-se dele seria devastador e insuportável. Isso ameaça me fazer cair num desespero diante de minha indignidade que atinge o próprio âmago do meu ser como pessoa. Simetricamente, a garantia de que estou rumando para esse bem me dá um sentido de integralidade, de plenitude de ser como pessoa ou *self*, que nada mais pode me proporcionar. (FS, p.89-90).

Essa dimensão moral da identidade não assume apenas um tom normativo em Taylor, como podemos ver nos trechos citados, pois o autor nos diz que qualquer agente humano ‘comum’ está ‘configurado’ dessa forma¹⁶. Um elemento essencial para tanto é a existência e a posse de uma linguagem adequada que articule o significado das coisas, um vocabulário distintivo de emoções e valores contrastantes que delineie o referido ‘mapa moral’ do sujeito¹⁷. Segue-se, portanto, que mais do que o ser possuidor de consciência representacional postulado pela tradição epistemológica, Taylor ressalta que

¹⁵ Como pontua Philippe de Lara, em Taylor, não temos uma tese moral sobre o bem em sentido forte e sim uma tese antropológica que sustenta que a dimensão do bem é uma parte constitutiva da experiência humana. Trata-se de propor a estrutura fundamental da atribuição de um valor intrínseco por um sujeito. Como nos dizer o comentador: “Cette structure confère au sujet une épaisseur logique et historique, qui est ignorée par l’utilitarisme, les éthiques néo-kantiennes (Rawls, Habermas), les théories politiques contemporaines de la primauté des droits. Il ne s’agit pas pour Taylor de critiquer ni de magnifier la subjectivité moderne, mais de montrer que l’anthropologie plate de ces doctrines ne permet pas de rendre compte de notre condition de sujets, qu’elle n’a pas, pourrait-on dire, la multiplicité logique adéquate” (LARA, p. 4 in: TAYLOR, 1999).

¹⁶ Recorrendo à formulação de Svend Brinkmann “(...) strongly valued goods are a transcendental condition for the existence of acting human beings and their identities, as we know them. If we could not refer to properties of the world that are perceived to be morally valuable independently of our subjective desires and motivations, then we could not conceive of human action or identity. This is so because identifying human action implies identifying reasons, and these in turn refer to moral properties, that is, issues of value and worth that stand or fall independently of my personal inclinations.”

¹⁷ Como bem coloca Paulo Roberto. M. Araujo: “A linguagem emocional se torna condição essencial da articulação das nossas experiências, pois, diferentemente da linguagem cientificista, ela é irreduzível. Por isso, a linguagem emocional pode relacionar e articular os planos dos nossos desejos com o plano dos nossos valores (...) (ARAÚJO, p.113, 2004)

o ser humano diferencia-se pela *consciência lingüística* que lhe permite o pensamento reflexivo.

Como observa Paolo Costa, Taylor, sobretudo na primeira fase de seu trabalho, esforça-se por elaborar sua crítica às explicações naturalistas-reducionistas tentando evitar, de igual modo, incorrer em qualquer forma de dualismo. Nesse sentido, o autor canadense, em seu artigo *How is mechanism conceivable?* admite até mesmo a possibilidade de que venha a ser elaborada uma explicação teórica de viés neurofisiológico da ação humana, desde que esta inclua a dimensão auto-interpretativa do agente. Soa absurda para ele a hipótese de que possamos seriamente considerar descartar nossa autocompreensão comum na explicação do comportamento e lançar mão de um olhar puramente exterior sobre o que somos¹⁸. Declara o filósofo

Central para qualquer compreensão do comportamento humano que se inicia da explicação por motivo é o fato de que o homem é um animal cultural, que seu comportamento pode variar muito amplamente e que essas variações devem ser compreendidas à luz das diferenças na cultura humana. Isso não quer dizer que a explicação tenha de ser estruturada sempre na linguagem de uma dada cultura, mas a autocompreensão de um povo deve estar entre as coisas que qualquer teoria adequada deve explicar. Devemos, portanto, ser capazes de expressar em nossa teoria as maiores distinções pelas quais os homens compreendem as diferenças em seus comportamentos de pessoa para pessoa e de época para época. (PP1, p.178 TN)

Isso significa, entretanto, que uma visão não-dualista do homem para Taylor exige ainda alguma forma sofisticada de pluralismo ontológico, tendo em vista que o materialismo monista que ambiciona explicar o comportamento dos seres humanos exclusivamente nos termos das leis físico-químicas-biológicas a que estariam subordinados todos os organismos empobrece, em sua visão, drasticamente seu objeto em nome dos parâmetros de uma cientificidade questionável. Diante disso, como novamente nos pontua Paolo Costa, Taylor lança mão da ideia do ‘pensamento encarnado’, ou seja, da noção de que o humano é um espírito que necessariamente é também corpo visando

¹⁸ Como afirma Paolo Costa: È più che evidente, quindi, che l’interesse primario di Taylor va nella direzione della difesa di una concezione della persona umana sufficientemente complessa da consentire la coesistenza di una pluralità di approcci che, nella concreta pratica storica, o hanno già dimostrato o potranno dimostrare la loro fecondità (COSTA, 2001, p.49)

conciliar as relações de significado com os aspectos neurofisiológicos (COSTA, 2001, p.48). Efetivamente, no artigo *Mind-Body Identity, A Side Issue?* de 1967, o pensador evita tanto a posição materialista reducionista que postula a tese de uma identidade forte entre eventos mentais e eventos fisiológicos quanto o *interacionismo* que contrasta os eventos mentais e eventos físicos de forma muito aguda. Para ele, a tese materialista pode ser aceita de forma mitigada, desde que compreendamos que o que está em jogo é explicar o comportamento humano de forma mais plausível e que isso exige, em muitos casos, que recorramos, por exemplo, à psicologia e não à fisiologia (TAYLOR, 1967, p.203-212). Como veremos em mais detalhes mais à frente, para Taylor, a linguagem é o fenômeno decisivo para a compreensão da natureza humana¹⁹, ela atravessa a fronteira entre “mente” e “corpo” (LA, p.333).

Paulo Roberto M. Araujo ressalta ainda que o destaque conferido por Taylor ao papel das emoções e sentimentos na configuração da moralidade no indivíduo deve-se à sua ‘perspectiva realista fenomenal’ que procura superar o tipo de concepção abstrata das abordagens fortemente racionalistas que foram também influenciadas pela tradição epistemológica²⁰/ representacional (ARAÚJO, 2004, p.119). É a pessoa concreta, com seu corpo e suas emoções, sua situação e seus laços constitutivos o que o autor visa resgatar em suas análises e isso exige a recuperação da experiência em sua dimensão significativa, de uma subjetividade que se constitui em diálogo e em conflito com quadros de valores contrastantes instituídos no mundo particular em que o sujeito está

¹⁹ Como pondera Philippe Lara: “Taylor veut tenir ensemble deux versants disjoints, sinon opposés, de l’anthropologie: le versant langagier de l’homme comme être de langage, et le versant realiste, ou charnel, de l’homme comme corps agissant, pouvoir pratique dans le monde.” (LARA, p.11 In: TAYLOR, 1999)

²⁰ Parece-nos válido pontuar aqui que discordamos de Araújo quanto à presença de uma ‘não-preocupação’ com a dimensão reflexiva na antropologia filosófica tayloriana. Soa-nos pouco pertinente a sua tese de que, ao conferir destaque ao papel das emoções e sentimentos na configuração moral da identidade, Taylor estabeleça qualquer contraste ou hierarquia entre sentimentos e razão/reflexão, na medida em que o autor canadense (como o próprio Araújo reconhece ao longo do seu livro) enfatiza frequentemente que as emoções humanas estão sob constante trabalho de interpretação linguística e, portanto, passam constantemente pelo crivo da auto-reflexão. O que Taylor parece defender é que o agente humano nunca pode ser completamente transparente para si mesmo, daí a sua recusa à imagem do humano consagrada pela antropologia dita racionalista.

inserido²¹. Humanos são sensíveis a certos padrões vigentes no mundo instituído em que estão engajados desde sempre e isso se dá primeiramente por via de uma consciência afetiva em situações vividas concretas. A consciência é atingida, para Taylor, quando conseguimos formular o significado que as coisas têm para nós e alcançamos uma visão de nossa identidade e do próprio mundo ao nosso redor²². Como dito acima, esse processo de constituição da consciência, para o autor canadense, é o que nos faz agentes morais visto que envolve a avaliação no sentido forte, ou seja, uma distinção de padrões mais elevados pelos quais cada um orienta a própria conduta e tenta realizar o tipo de pessoa que acha que deve ser (BRINKMANN, 2008, p.406). É precisamente com a dimensão dos significados²³ que a ontologia estrita de uma abordagem naturalista tem dificuldade de lidar, pois, como já pontuado, estes não podem ser pensados a não ser de uma perspectiva que faz referência ao sujeito, são significados ‘para ele’ ou, em sentido mais amplo, ‘para nós’ dado que a imersão em um mundo particular é condição

²¹ Novamente recorrendo a formulações de Paolo Costa: “Secondo Taylor, l’uomo è parziale nel suo incontro col mondo perché non è un puro occhio; non è tanto un soggetto che si rappresenta il mondo, quanto un soggetto alle prese col mondo e a cui il mondo si apre innanzitutto affettivamente: l’uomo, per l’appunto, è quell’essere a cui le cose costitutivamente importano” (COSTA, 2001, p. 127).

²² Como afirma Costa: “Essendo creature che vedono e pensano allo stesso tempo, gli uomini, molto più di tutti gli altri animali, non si limitano a “vedere” Il mondo che li circonda, ma lo “vedono come” qualcosa o, in altri termini, se lo figurano, lo immaginano. L’accento in questo caso cadê soprattutto sull’avverbio “come” che segnala la distanza, il margine di manovra di cui l’agente gode nella sua relazione con la realtà” (COSTA, p.7 In: TAYLOR, 2005). A esse respeito ver NUSSBAUM, 2001, p.169-173;

²³ Nesse ponto é necessário esclarecer que Taylor, quando fala de significados estabelece uma distinção entre significados vitais e significados metabiológicos. Segundo ele: “Life meanings are modes of significance that things can have for an organism or agent who pursues certain goals or purposes which can be identified even by beings who don’t share these purposes. So we can attribute them to animals, or each other, independent of self-understanding. (.) But the case is different with human or metabiological meanings. These concern goals, purposes, and discriminations of better or worse, which can’t be defined in terms of objectively recognizable states or patterns. If what I seek is a meaningful life, or a profound sense of peace, or to be at one with the world, to be reconciled with things, to enjoy deep communion with my loved ones, and the like, what I’m after can’t be captured in some objectively identifiable pattern. In order to see what’s at stake here, one has to get inside the language of self- description, catch on to what a meaningful life is for me (or my culture in general), what I mean by a sense of peace, what profound communion requires. (TAYLOR, 2016, p. 91-92). Em última instância, nos parece que toda a discussão ontológica em Taylor remete à questão da ontologia dos significados humanos ou metabiológicos. Esses significados, quando devidamente articulados, configuram uma imagem da vida boa e uma visão do que é/dever ser o humano. Esses significados são reais na medida em que têm impacto sobre a conduta das pessoas, mas a sua existência não é independente da sua articulação pelos agentes, logo seu caráter é subjetivo ou intersubjetivo/comum e não aquele de ‘fatos brutos’.

essencial para a emergência da significação²⁴. A perspectiva de primeira pessoa não pode ser abandonada na caracterização do agente humano, embora isso não deva nos conduzir a uma posição subjetivista.

É novamente Costa que sintetiza com mais precisão, em nosso entendimento, a imagem global do homem tal como Taylor a concebe. Ele nos propõe uma fórmula de três termos para definir o agente humano em sua condição: *corporificação, engajamento e comprometimento* (COSTA, 2001, p-146). O comentador italiano recorda-nos ainda de outra tríade empregada por Taylor para falar dos aspectos transcendentais da experiência humana, qual seja: *a unidade narrativa da existência individual, a orientação ao bem e o caráter dialógico da formação da identidade* (, 137). Acreditamos que o tema da orientação para o bem foi suficientemente explorado, logo, na subsecção seguinte, tentaremos desenvolver os outros dois temas a partir das considerações sobre o peso da dimensão linguístico- cultural na teoria de Taylor.

1.1.2 – A DIMENSÃO LINGUÍSTICO-CULTURAL DA IDENTIDADE

1.1.2.1- BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A LINGUAGEM

Para compreendermos a antropologia filosófica de Charles Taylor é crucial, como já foi sugerido na seção anterior, considerarmos o papel da linguagem que é, para ele, o elemento que efetivamente nos diferencia de todos os outros animais. Somos melhor caracterizados então como *animais linguísticos*, mas o que isso significa exatamente para o pensador canadense? Para desenvolver seu ponto de vista Taylor julga necessário reconstruir esquematicamente os rumos tomados pela filosofia da linguagem na modernidade ocidental visando articular e distinguir aquela que considera ser a linha

²⁴ Como nos diz Harmurt Rosa, aqueles padrões de significado que estão na base da interpretação e constituição da identidade do indivíduo existem não somente nas narrativas como nas práticas e instituições de uma dada cultura. Esse aspecto será mais explorado mais adiante no trabalho (ROSA, 1996 p. 41).

teórica que melhor compreende as capacidades linguísticas em sua plenitude. Esse movimento de reconstrução histórica do debate sobre a natureza da linguagem é um desdobramento da sua crítica à tradição epistemológica e à perspectiva naturalista. Julgamos não ser necessário no âmbito de nosso trabalho recuperar detalhadamente as etapas empreendidas pelo autor, portanto, nos limitaremos a esquematizar aquelas que ele considera serem as duas correntes teóricas conflitantes de filosofia da linguagem que até hoje estruturam o debate intelectual. Com efeito, em seu recentemente publicado livro *The Language Animal*, Taylor propõe uma caracterização dessas duas correntes e as nomeia respectivamente como teoria HLC e teoria HHH.

A teoria HLC assim é denominada, conforme Taylor, em referência aos autores centrais que a propuseram no começo da modernidade, ou seja, Hobbes, Locke e Condillac. Já a teoria HHH remete-nos igualmente às iniciais dos três filósofos alemães que teriam desenvolvido os seus primeiros passos: Hamann, Herder e Humboldt. A teoria HLC, segundo nosso autor, pode ser caracterizada como uma ‘teoria do enquadramento’ (*enframing theory*) que procura compreender a linguagem a partir de um ‘quadro’ da vida humana (comportamento, propósitos, funcionamento mental) em que a linguagem ocupa papel importante, mas é entendida como ‘funcional’ e como elemento do qual esse ‘quadro’ seria independente. Daí que outro nome para essa vertente teórica sugerido por Taylor é o de ‘designativo-instrumental’ com o qual ele procura ressaltar uma forma de compreensão essencialmente operacional da língua. Já a teoria HHH é denominada pelo autor como ‘teoria constitutiva’ (*constitutive*) ou ‘constitutivo expressiva’ (*constitutive expressive*) e é caracterizada como antípoda ao modelo instrumental, pois aborda a linguagem dentro de um retrato da vida humana que não pode ser concebido sem ela. Para essa outra vertente, a linguagem tem ‘poderes mais amplos’ do que usualmente é reconhecido, já que permite a formação de novos

propósitos, novos níveis de comportamento e novos significados (LA, p.3-4). Taylor, obviamente, filia-se a segunda vertente teórica por considerá-la capaz de uma explicação mais abrangente da natureza da linguagem e aponta na teoria designativo-instrumental a herança dos preconceitos da tradição epistemológica cartesiano-empiricista mesmo naquelas que considera serem as formas mais sofisticadas em que esta vigora em nossos dias²⁵.

Em seu esforço por melhor estabelecer as diferenças entre as duas vertentes, Taylor remete-nos às discussões sobre as “línguas animais” para esclarecer seu posicionamento. Para o autor canadense, há uma diferença entre reagir adequadamente a sinais e mesmo ser capaz de utilizá-los em certo grau e verdadeiramente possuir uma linguagem. Os animais não-humanos possuem a primeira capacidade e, portanto, podem ser treinados para reagirem a sinais/símbolos gráficos elaborados por humanos e alguns deles (primatas superiores como chimpanzés, por exemplo) têm-se mostrado mesmo capazes de utilizá-los para se comunicar com seus treinadores humanos, mas, de acordo com o pensador canadense, isso é substancialmente diferente de operarem ‘a partir da linguagem’. Estes animais possuem algum grau de consciência que os torna sujeitos dotados de propósito e agentes eficazes, mas eles não possuem o tipo de consciência caracteristicamente humana que é a consciência proporcionada pelo reconhecimento linguístico. Portanto, para Taylor, nos agentes humanos mesmo a capacidade de usar instrumentalmente a *linguagem é de natureza completamente distinta, pois implica o reconhecimento da justeza intrínseca* da palavra empregada para descrever o objeto e isso implica um maior foco sobre esse objeto. Ocorre que, em sua interpretação, as teorias designativo-instrumentais, mesmo em suas versões atuais mais sofisticadas, não exploram suficientemente essa distinção ao associarem o significado à capacidade da

²⁵ Taylor cita como referências os trabalhos de Robert Brandom, Donald Davidson e Michael Dummett.

língua de descrever/representar adequadamente uma realidade exterior (objetos ou estados de coisa no mundo), ou seja, ainda condicionam significado ao preenchimento das condições de verdade:

Assim, teorias da condição-de-verdade e outras no mundo anglo-saxão que dividem essa orientação, permanecem fieis à moderna concepção de linguagem pelo menos nisso, que elas tomam a representação como fenômeno linguístico primário, o principal objeto da teoria do significado. O que é que temos de compreender para compreender o significado? Primariamente isso, que com palavras nós enquadrámos representações. Essas representações são usadas para uma série de fins: nós não somente codificamos informações por elas e as transmitimos; nós também fazemos nossos desejos conhecidos, fazemos pessoas realizarem coisas, pedimos informações através dessas representações e assim por diante. Para não falar de todos os usos lúdicos, irônicos e imaginativos. Alguns desses propósitos podem ser efetuados sem linguagem (...) Mas quando os efetuamos na linguagem, então a questão do significado emerge. E esse fenômeno, que as palavras têm significado, que pode parecer tão profundo e enigmático, deve ser compreendido derradeiramente como residindo no fato de que palavras nos servem para nosso enquadramento de representações. Uma vez que tenhamos compreendido isso, compreendemos o significado. (PP1, p253-54.)

Animais não-humanos, portanto, não possuiriam sequer minimamente essa capacidade de articular o significado linguístico, mas esse, em si, não pode, na concepção de Taylor, ser reduzido àquilo que compreende como tal a vertente designativo-descritiva. A afirmação do autor, que fique claro, não é a de que essa vertente teórica esteja completamente equivocada, mas sim a de que é gravemente deficiente, pois o que fica de fora quando realizamos essa redução do significado são alguns aspectos cruciais, tais como o fato de que, com a linguagem, nós *formulamos* coisas, *colocamos* coisas em um *espaço público* e que ela serve de veículo para que *preocupações caracteristicamente humanas* sejam possíveis. Diríamos, por fim, que Taylor insiste em tentar trazer para o primeiro plano de reflexão as capacidades *poéticas*²⁶ da linguagem alegando que as mesmas são cruciais mesmo para o aperfeiçoamento da dimensão designativo-

²⁶ O autor nos diz que pensar na linguagem apenas em termos de prosa descritiva é restringi-la à função de *dizer algo sobre algo* e isso perde de vista o que ela pode 'trazer ao ser' através do seu poder criativo. Além disso, ele pondera que o movimento de uma perspectiva mais subjetiva e antropocêntrica para uma mais objetiva que é a base para a construção de uma linguagem que pretende descrever o mundo cientificamente é necessariamente precedido por uma linguagem que articula as coisas em seu significado para nós (LA, p.153)

instrumental. Daí que um dos traços que o autor evoca para associar certas correntes da filosofia analítica da linguagem contemporânea à teoria HLC é a permanência em alguns autores de um anseio pela purificação da linguagem desta dimensão poética em nome da eliminação da ambiguidade e a aproximação de um ideal de cientificidade.²⁷

É uma questão em si se a divisão operada por Taylor da filosofia da linguagem nessas duas correntes faz justiça à complexidade das discussões realmente em pauta nesse campo de investigação e especialmente se a caracterização da teoria HLC e suas ‘descendentes’ é feita de forma justa, mas o que nos interessa aqui, como ressaltamos, é entender o papel que o autor atribui à linguagem na conformação da sua ontologia do humano. Para tanto, parece-nos que devemos atentar para os chamados poderes que a linguagem confere ao homem para além da capacidade de descrever a realidade independente, transmitir informações e levar outras pessoas a fazer o que queremos. Concentremo-nos então nos três aspectos do significado que para o pensador canadense não são devidamente contemplados pela teoria designativo instrumental: a *formulação*, a *criação do espaço público* e a sensibilização para *preocupações* reconhecidas como *caracteristicamente humanas*. Ao focar nesses três aspectos, acreditamos, Taylor pretende oferecer-nos uma imagem daquilo a que se refere como consciência linguística.

A questão da *formulação* é o dilema que se apresenta quando tentamos dizer algo (o que sentimos, como algo se parece, como é o comportamento de alguém etc.) e temos dificuldades de fazê-lo. Superamos esse desafio quando conseguimos uma expressão adequada e quando o realizamos, conforme Taylor, o que fizemos foi focar

²⁷ Aqui fica clara a ideia de Taylor de que diferentes linguagens possuem pressupostos ontológicos distintos. Mesmo que uma linguagem científica baseada no modelo das ciências naturais seja uma especialização totalmente legítima para a realização de sua tarefa específica, a explicação e compreensão do comportamento humano exige uma linguagem que tenha espaço em sua ‘ontologia’ para os significados experienciais individuais e para os significados compartilhados e esta última linguagem incorpora o vocabulário distintivo que usamos na vida cotidiana na medida em que este vocabulário é aquele em que se dá a auto-interpretação.

adequadamente sobre a matéria em questão, delimitar contornos precisos por meio da identificação de características específicas e como estas estão relacionadas entre si no ‘objeto’ que tentamos articular. Trata-se de locucionar o que sentimos alcançando uma visão mais *articulada* do assunto e essa tarefa envolve contrastar o ‘objeto’ em foco com outros ‘objetos’ que não têm os mesmos traços característicos. Essa capacidade de fazer distinções sutis por meio da seleção de traços peculiares é, para Taylor, algo que somente animais linguísticos possuem, pois para isso é crucial a ‘posse’ de um vocabulário de termos interconectados em uma teia/rede (PP1, p.256-258).

A criação do espaço público pela linguagem é a capacidade de colocar as coisas *entre e diante* dos interlocutores em uma conversação. Por meio dessa capacidade o que é falado deixa de ser uma questão para *mim* e para *você* e torna-se assunto para *nós*. O exemplo paradigmático usado por Taylor para ilustrar essa propriedade da linguagem é o de uma conversação informal que cria uma relação entre duas pessoas a qual ele procura distinguir de uma mera comunicação visando troca de informações, pois, neste último caso, o *locus* consiste sempre nos indivíduos (, 1985, p.259). Com efeito, no seu *The Animal Language* o autor remete-nos ao conceito de *atenção conjunta*²⁸(*joint attention*) evocado, entre outros, pelo psicólogo Michael Tomasello e à relação desse conceito com a noção de comunhão. Segundo a perspectiva evocada por esse conceito, o processo de desenvolvimento da linguagem no indivíduo muito provavelmente está associado à capacidade já presente em crianças de *compartilhar* com outros um objeto como foco de referência e essa habilidade primitiva é algo que a linguagem também permite expandir enormemente.

A capacidade humana para esse modo mais intenso de *estar junto* é uma condição para o desenvolvimento da linguagem, como nós vimos, e é também regularmente renovada e sustentada na troca linguística. Esse é um modo em que o desenvolvimento da linguagem transforma nosso modo de existir como uma espécie animal (LA, p. 90 TN)

²⁸ A esse respeito ver Tomasello, 2019, p.53-64.

Logo, Taylor ressalta que essa capacidade de estabelecer relações por meio da linguagem permite-nos estabelecer uma grande variedade de conversações sobre variados temas e com diferentes níveis de profundidade e, portanto, instaurar diferentes tipos de espaço público que são cruciais para compreendermos o funcionamento das sociedades humanas. Nesses espaços, algo é trazido à consciência para um *nós*.

Por fim, há a questão de como preocupações caracteristicamente humanas são articuladas e afetam o nosso comportamento. Aqui Taylor ilustra o que pretende dizer apelando à distinção entre o sentimento de raiva e indignação, visto que o primeiro pode se manifestar tanto em homens quanto em animais não-humanos, ao passo que o segundo é algo exclusivamente humano. Afinal, julgar algo ou alguém como merecedor de ‘sua indignação’ exige que o agente opere com base em distinção entre certo/errado, ou seja, ele deve ter consciência de padrões morais e reconhecê-los como tais. Aqui entra em perspectiva, portanto, o que nos torna agentes morais e, para o autor canadense, a pré-condição para tal é que sejamos capazes de sermos *avaliadores fortes*, de discriminar entre a simples inclinação e o *agir corretamente* com base na compreensão de padrões que são linguisticamente articulados e são expressões de valores fortes instanciados no mundo social. Do mesmo modo, o sentimento de indignação só é possível para um agente inserido em um mundo de valores e que sabe que é julgado pelos outros conforme esses valores. A sensibilidade para e consciência desse tipo de preocupações somente pode ser captada na linguagem, pois exige a capacidade para realização de discriminações sutis.

Esse tipo de significados e poderes proporcionados pela linguagem levam Taylor a afirmar que os seres humanos são criaturas que vivem na *dimensão linguística*, pois, seu comportamento difere daquele de animais não-humanos que podem reagir

positivamente a sinais/estímulos humanos quando são instados a isso. Isso porque o comportamento destes animais pode, na visão do autor, ser explicado pela eficiência no cumprimento de uma tarefa (como no caso de chimpanzés que aprendem a digitar palavras no teclado de um computador para pedir algum alimento), mas a ação humana opera a partir de uma consciência linguística em que a questão da ‘correção’ desempenha um papel central, afinal, a busca é sempre pelas ‘palavras adequadas’²⁹. O agente está operando em um plano completamente distinto, um plano simbólico que transforma totalmente o próprio agente em algo diferente na medida em que ele se torna um ser de reflexão, capaz de novos sentimentos, novas formas de expressão etc. (LA, p.27-29). Viver dentro da dimensão linguística, portanto, é o que permite ao ser humano ser um animal auto-interpretante, ou seja, capaz de refletir sobre as próprias experiências e distinguir aquilo que julga mais valioso para si mesmo e, desse modo, orientar-se para o que considera *bom* e assim, parcialmente, constituir-se a si mesmo, a sua identidade. Vale pontuar que o pensador canadense usa o termo linguagem em um sentido mais amplo do que o usual, pois inclui sob essa categoria todas as formas simbólicas e, desse modo, todas as artes e a própria linguagem corporal são consideradas partes da chamada dimensão linguística.

Taylor, ainda evocando o traço da auto-interpretação, observa que a linguagem confere uma enorme flexibilidade aos seus ‘possuidores’, uma capacidade de transformação, inclusive de si mesmos, que é um fenômeno ausente no mundo dos animais não linguísticos. O autor nos fala de pelo menos três capacidades que teriam emergido a partir da vida dentro da dimensão linguística: a *diferença cultural entre*

²⁹ “Uma criatura opera na dimensão linguística quando pode usar signos — e a eles responder — em termos de sua verdade, ou justeza descritiva, do poder de evocar algum estado de espírito, recriar uma cena, exprimir alguma emoção, veicular alguma nuance de sentimento ou ser de algum modo *le mot juste*. Ser uma criatura linguística é ser sensível a questões irredutíveis de justeza. Isso não significa dizer que estas sejam sempre ou comumente evocadas. Simplesmente falamos e entendemos. Mas quer dizer que podemos levantá-las, compreendê-las quando levantadas e com frequência defender *ex poste* nossa prática irrefletida mediante a articulação de razões relevantes para o assunto (“claro que usei a palavra certa, porque eu queria dizer...”). (AF, p.98-99)

sociedades, a convergência para uma ética universalista e a possibilidade do mal radical. A primeira capacidade, obviamente, refere-se às distintas formas que diferentes sociedades humanas encontram para expressar os impulsos comuns a toda espécie humana e que levam a desde profundas diferenças nas formas de organização familiar, religiosa, artística etc. até incompatibilidades no campo dos valores morais que implicam em conflitos de difícil solução. Sendo as diversas culturas consideradas formas diferentes de manifestação do humano e uma vez que tais diferenças muitas vezes levam a uma visão particularista e autocentrada de cada sociedade em relação à sua própria cultura e a uma defesa chauvinista desta, torna-se mais evidente em que consiste a segunda capacidade, ou seja, a habilidade de convergência para uma concepção universalista do humano. Com efeito, essa habilidade remete-nos aos esforços de construção de uma ética que objetiva ir além das exigências de sobrevivência e desenvolvimento de uma pessoa ou de um determinado grupo, tal como aquela que fomenta o discurso dos direitos humanos universais. Caminhar nessa direção implica transcender os instintos gregários e ‘ampliar a lealdade’³⁰ das pessoas para além daquela devida quase instintivamente ao seu grupo de nascimento. Por fim, é precisamente a recusa desse ideal de uma ética universalista que abre caminho para o terceiro tipo de flexibilidade a que faz referência o autor, ou seja, a deriva para o mal radical. Essa capacidade é caracterizada por Taylor como uma rejeição do bem em si mesmo motivada por um prazer pela destruição ancorado em certa noção de grandeza heroica que poderíamos perceber, por exemplo, na ação de grupos terroristas (LA, p.339-341). Em todos os exemplos acima podemos falar de certo desprendimento em relação à natureza que parece somente ser possível aos seres humanos e que, na visão de

³⁰ Essa é uma fórmula de Richard Rorty que acreditamos apreende bem a ideia transmitida por Taylor.

nosso autor, só é compreensível à luz da consideração da capacidade mais básica que é a capacidade linguística.

1.1.2.2 - O DIALÓGICO E O NARRATIVO NA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE

A linguagem e comunidade são temas que surgem fortemente entrelaçados nos escritos de Taylor e podem ser remetidos ao tema da conversação. Isso porque o verdadeiro locus da conversação é a comunidade linguística em que os indivíduos estão inseridos desde o seu nascimento e no seio da qual se tornam pessoas em sentido pleno. A imagem da teia é o recurso mais usual para representar a comunidade de discurso, mas o autor insiste em ressaltar o caráter dinâmico desse todo:

A linguagem é um padrão de atividade pelo qual expressamos/realizamos certo modo de ser-no-mundo, o modo da consciência reflexiva, mas é um padrão que somente pode ser desenvolvido contra um fundo que nunca podemos dominar totalmente; e ainda assim um fundo pelo qual nunca somos completamente dominados, pois estamos constantemente reformando-o. Reformá-lo sem dominá-lo, ou ser capaz de controlá-lo significa que nós nunca sabemos completamente o que estamos fazendo a ele; nós desenvolvemos a linguagem sem saber totalmente o que estamos fazendo. (PP1, p.232 TN)

Nesse trecho parece-nos que fica evidente o paralelo traçado pelo autor entre a relação dialética/dialógica que existe entre os indivíduos e sua comunidade e a relação entre os falantes e a linguagem. A relação de mútua determinação entre as duas partes aponta para a sua interdependência e visa contrapor-se àquelas concepções de senso comum que superdimensionam o conflito entre o agente e a estrutura que o abarca³¹. A despeito disso, Taylor não se esquivava de assumir uma posição ao afirmar que a comunidade linguística precede os seus integrantes e é a condição de possibilidade para que estes venham a adquirir sua ‘singularidade’.

³¹ A esse respeito declara Kenneth Baynes: “On this point, despite their other differences, Taylor is (not coincidentally) very close to the position of Jürgen Habermas: Individuals reproduce the lifeworld through their various interpretative acts, even while such action always takes place against the background of a symbolic lifeworld that makes this action possible (BAYNES, 2010, p. 455)

Por esse ângulo, a centralidade da noção de conversação³² torna-se ainda mais clara, pois como nos lembra Paolo Costa, aqui a faceta da linguagem que assume o primeiro plano é a comunicação, a comunicação como espaço de encontro entre os homens antes que os mesmos cheguem a colocar a questão daquilo que os separa (COSTA, 2001, p.80). É a partir da articulação dos significados corporificados na comunidade linguístico-cultural que cada indivíduo define sua identidade e isso se dá na conversação com seus interlocutores, ou seja, através de um diálogo ininterrupto que permitirá a tomada de posições em torno daquilo que é discutido. Para Taylor, a precedência do intersubjetivo sobre o subjetivo é percebida claramente em estudos que mostram o desenvolvimento das crianças³³ e ele ressalta o quanto a imersão na linguagem é o que possibilita a intensificação do compartilhamento de valores e afetos que estarão no núcleo da personalidade adulta, sendo que, mesmo na vida adulta, permanecem a interdependência e a necessidade de interlocução. Novamente, a posição do autor fica mais clara quando ele a contrasta com as visões *monológicas* do self ou da pessoa que tendem a concebê-lo como um eu desincorporado e desengajado de suas relações sociais e compromissos éticos. Essas visões seriam herdeiras diretas do dualismo cartesiano que reifica o ideal da racionalidade procedimental sob a imagem de mentes pensantes, autoconfiantes em seus julgamentos e autorresponsáveis como sendo o núcleo de uma personalidade. O resultado é a figura do indivíduo como alguém que reside em seu ‘interior’ apartado dos outros e, em alguma medida, autossuficiente³⁴:

³² Diz-nos Macintyre: “A conversa, pois, compreendida no sentido mais amplo, é a forma das interações humanas em geral. O comportamento conversacional não é um tipo ou aspecto especial do comportamento humano, embora as formas de uso da linguagem e de vida humana sejam tais que os atos das outras pessoas falem tanto por elas quanto suas palavras. Isso só é possível porque são atos daqueles que têm palavras” (MACINTYRE, 2001, p.355).

³³ No livro *The Language Animal*, o autor remete, entre outros, aos trabalhos de Michael Tomasello, Jerome Bruner e Alison Gopnik.

³⁴ Uma formulação próxima da realizada por Taylor é a do sociólogo alemão Norbert Elias que também associa o desenvolvimento da perspectiva individualista extrema à ascensão e consolidação da tradição epistemológica: “Grande parte da teoria filosófica do conhecimento – dir-se-ia toda a tradição de seus representantes clássicos, de Descartes a Berkeley e sua tese *Esse est percipi* (ser é ser percebido), ou a

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 formam originalmente ou, ao menos, as neutraliza. É como se a dimensão da interlocução só tivesse significado para a gênese da individualidade, tal como o andador na creche, e devesse ser deixada de lado sem desempenhar qualquer papel na pessoa acabada. (FS, p. 56)

Tal visão hegemônica tornou-se foco de crítica cerrada de autores como Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein que apontam o fato de que humanos são seres corporais, que habitam e agem no e sobre um mundo constituído por outros e que esses são traços de sua condição que não podem ser negligenciados em qualquer caracterização correta.

Uma vez que a visão monológica da pessoa é tida como irremediavelmente falha, nosso autor sugere que somente uma concepção dialógica³⁵ é capaz de fornecer uma explicação satisfatória para elucidar a constituição da identidade pessoal. Assim sendo, o animal com capacidade linguística, como anteriormente pontuado, é aquele que se torna auto-interpretante mobilizando suas avaliações fortes e estas somente podem formar-se porque ele faz parte de um mundo que está estruturado com base em valores contrastantes que são a expressão da forma de vida de uma comunidade cultural dada. Afinal, se a identidade constrói-se a partir da localização em um espaço ético, cada pessoa tem de discernir os *bens* (e mesmo *o bem*) pelos quais julga que sua vida deve ser orientada, sobretudo naqueles momentos em que decisões cruciais têm de ser

Kant, que julgou impossível afirmar que os objetos do mundo externo não estavam dentro do próprio sujeito, até Husserl e sua luta com o solipsismo – assenta na ideia de que o ser humano que tenta chegar ao conhecimento é um ser isolado que deve permanecer eternamente em dúvida quanto a se os objetos, e, portanto as pessoas, realmente existem fora dele. Se estivesse em questão apenas uma única pessoa sentindo-se como um ser totalmente isolado e atormentada pela dúvida constante quanto a existir ou não alguém ou alguma coisa fora dela mesma, talvez isso se pudesse diagnosticar como um estado mental um tanto excêntrico, como uma espécie de doença. Mas o fato é que, desde o início do período moderno – especialmente, mas sem dúvida não apenas, nos textos filosóficos -, esse problema básico exibe uma extraordinária persistência que transcende por vários séculos as pessoas individualmente consideradas (ELIAS, 1994, p.163)

³⁵ O conceito de self dialógico (*dialogical self*) é central para a chamada teoria do self dialógico (*dialogical self theory*) desenvolvida por Hubert J.M. Hermans. Ver Hermans, H.J.M., Kempen, H.J.G., & Van Loon, R. (1992). The dialogical self: Beyond individualism and rationalism. *American Psychologist*, 47, 23-33. Taylor afirma em seu livro *The animal language*: “(...) the linguistic capacity is essentially shared: it sustains a shared consciousness of the world, within which individuals differentiate themselves by becoming particular voices in an ongoing conversation. This shared understanding develops a place for monological speech and writing, but this option is available for us only because we are inducted into speech as conversation.” (LA, p.333)

tomadas. O próprio discernimento desses bens essenciais implica desde o início os *outros significativos* e a linguagem. Nas palavras do autor:

Começamos a aprender nossas linguagens de discernimento moral e espiritual ao sermos introduzidos numa conversação em andamento daqueles a quem cabe a nossa educação. O significado 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 (FS, 54).

A própria originalidade só é possível na interlocução, pois a autodefinição do agente ocorre parcialmente na medida em que ele aceita o próprio lugar nas ações dialógicas em que se envolve. Na conversação, portanto, ele se percebe como alguém com uma perspectiva sobre o mundo quando se localiza em relação às outras perspectivas existentes em uma realidade linguisticamente configurada, ele se percebe como uma voz específica no diálogo, um *eu* em relação a um *tu*, a um *ela*, a um *nós* etc.³⁶ Ao auto-interpretar seus próprios sentimentos é que ele consegue distinguir aquilo que importa para ele, aquelas concepções de vida que ressoam dentro dele não como um apelo às suas preferências subjetivas, mas como algo que é significativo precisamente porque o leva a transcender suas meras inclinações sem negar-se a si mesmo³⁷. Mas o ponto decisivo é que esse processo de auto-interpretação não é um acontecimento no vazio e sim algo que transcorre no bojo de uma comunidade que tem suas próprias concepções de boa vida dialogicamente formadas.

³⁶ Aqui nos parece interessante pontuar novamente a proximidade entre as interpretações de Taylor e Norbert Elias. Elias afirma: “A consciência que cada um tem da sua própria existência separada é idêntica à consciência que cada um tem de que os outros existem separadamente. A compreensão do significado do *conceito* de ‘eu’ – que nem sempre é a mesma coisa que a utilização da *palavra* eu – relaciona-se intimamente com a compreensão do significado dos conceitos de tu ou de nós (ELIAS, 2015 p.135). Outra leitura similar é oferecida por Alasdair Macintyre: “(...) our self-knowledge too depends in key part upon what we learn about ourselves from others, and more than this, upon a confirmation of our own judgments about ourselves by others who know us well, a confirmation that only such others can provide (MACINTYRE, 2014, p.94)

³⁷Recorrendo a uma formulação de Kenneth Baynes: “Taylor’s preferred way to describe this process of interpretation is in the language of ‘articulation’. In our efforts to achieve self-understanding, we attempt to articulate the inarticulate, to make more perspicuous the values and commitments that have not yet been made explicit, and to assume responsibility for those with which we identify. This is, of course, the further sense in which Taylor suggests that humans are “strong evaluators”: we do not simply assess which of the competing preferences that confront us is stronger or weightier; rather, we attempt to discern which among the competing values and ideals are the ones that we care most about and the ones that genuinely command our allegiance” (BAYNES, 2010, p.254).

Como observa Svend Brinkmann, a auto-interpretação para Taylor possui uma dimensão estrutural e uma dimensão temporal. A primeira dimensão refere-se às estruturas das tradições morais interpretativas das quais cada um faz parte, já a segunda relaciona-se às histórias de como cada indivíduo (e sua sociedade) moveu-se em relação aos seus valores e compromissos fundamentais (BRINKMANN, 2008, p.411). A dimensão estrutural é precisamente o que é abarcado pelas relações dialógicas das quais tratamos acima, pois envolve a localização de cada pessoa em um espaço ético pré-figurado e o que a leva a traçar um mapa moral de si mesmo em sua busca de autocompreensão. A dimensão temporal, por sua vez, evoca a capacidade narrativa da linguagem e seu papel decisivo na estrutura de uma personalidade individual que passa por transformações ao longo de sua vida. Isso quer dizer que Taylor enfatiza que a autocompreensão reflexiva não pode dispensar uma leitura diacrônica do todo da existência pelo menos até o momento em que o sujeito elabora a pergunta pela própria identidade, logo para que alguém saiba quem é precisa saber como se tornou quem é (FS, p.71).

Na visão do autor, se consideramos os elementos-chave do que compreendemos como uma pessoa (*self*), ou seja, a posse de uma memória autobiográfica, o controle executivo (a capacidade de um sujeito de planejar para além do futuro imediato, antecipando desse modo seus estados futuros) e a posse de uma única linha do tempo que ligue o passado do agente ao seu futuro, somos obrigados a reconhecer a relevância incontornável da narratividade³⁸ (LA, p.65-66). Mais uma vez, o contraste proporcionado pela observação detalhada do desenvolvimento de crianças de tenra

³⁸ Novamente nos parece pertinente recorrer a uma formulação de Macintyre para esclarecer a posição que Taylor também defende: “Os conceitos de narrativa, inteligibilidade e responsabilidade pressupõem a possibilidade de aplicação do conceito de identidade pessoal, assim como este pressupõe a possibilidade de aplicação deles e também como, de fato, cada um dos três pressupõe a possibilidade de aplicação dos outros dois. A relação é de pressuposição mútua. Segue-se que, naturalmente, todas as tentativas de elucidar a noção de identidade pessoal isoladas das noções de narrativa, inteligibilidade e responsabilidade estão fadadas ao fracasso, como fracassaram todas as tentativas desse tipo” (MACINTYRE, p. 367)

idade permite constatar a própria ausência desses elementos nas mesmas e ligar a sua emergência ao processo de socialização e aquisição da linguagem. Somente quando as crianças aos poucos começam a destacar-se da perspectiva que partilham com aqueles que cuidam delas dão efetivamente os primeiros passos na conformação da própria identidade. O elemento essencial de uma identidade na concepção tayloriana, sempre é válido ressaltar, é a orientação em relação ao *bem*, logo a narrativa construída pelo próprio sujeito, tendo em vista discernir o sentido de sua existência, tem esta como referência absoluta:

A pergunta sobre a nossa condição nunca pode ser esgotada para nós por aquilo que *somos*, porque estamos também mudando e *nos tornando* todo o tempo. Só passamos pela infância e pela meninice até a condição de agentes autônomos com alguma espécie de posição própria em relação ao bem. ***E, mesmo então, essa posição é sempre desafiada pelos novos eventos de nossa vida e vive constantemente sob revisão potencial, conforme aumentam nossa experiência e nossa maturidade.*** Assim, para nós a pergunta tem de ser não só onde *estamos* como também onde *vamos*; e, embora a primeira possa ser uma questão de mais ou menos, a segunda é uma questão de em direção a ou afastamento de, uma questão de sim ou não (FS, p. 69-70).

Conforme Baynes, a proposição de Taylor é que somente um agente capaz de construir uma unidade narrativa da própria vida pode ser responsável por si mesmo e isso porque um agente auto-responsável precisa ter uma imagem coerente e inteligível de si mesmo para que possa funcionar adequadamente (BAYNES, 2010, p. 452).

O que nos parece primordial no reconhecimento no eixo temporal do processo de auto-interpretação do agente humano por Taylor é que podemos perceber a identidade pessoal como algo não fixado. Com efeito, a possibilidade da revisão de si mesmo pela reavaliação dos compromissos mais caros ao sujeito constitui-se como uma abertura para a ideia de incompletude fundamental do ser humano sem o preço da desorientação normativa que aprisiona os adeptos de uma visão estritamente subjetivista da pessoa:

Essa avaliação radical é uma reflexão profunda e uma autorreflexão em um sentido especial: é uma reflexão sobre o *self*, sobre suas questões mais fundamentais, e uma reflexão que engaja o *self* inteiramente e profundamente. Porque engaja o *self* inteiro sem uma medida (yardstick) fixa pode ser chamada de reflexão pessoal (...); e o que emerge disso é uma

autorresolução em sentido forte, pois nessa reflexão o *self* está em questão; o que está em jogo é a definição daquelas rudimentares avaliações que são percebidas como essenciais para nossa identidade (TAYLOR, 1982, p.126)

Essa habilidade de revisão de si mesmo é fruto de um raciocínio diacrônico que possibilita contrapor um novo discernimento moral obtido pelo agente à posição anterior que o ele assumia e, desse modo, levá-lo a reformular suas convicções por meio da transição de uma perspectiva inadequada para uma mais adequada³⁹ (LA, p.291-319). Além disso, a capacidade para a construção narrativa permite que o *EU* situe-se tanto em relação às diversas etapas de sua própria vida quanto em relação à vida de outras pessoas e ainda no seio da história de sua própria comunidade:

Meu sentido de mim mesmo é de um ser que está evoluindo e se tornando. É da própria natureza das coisas que isso não possa ser instantâneo. Não é só que eu precise de tempo e de muitos incidentes para separar o que é relativamente fixo e estável em meu caráter, em meu temperamento e em meus desejos daquilo que é variável e mutável, se bem que isso seja verdade. É igualmente que, enquanto ser que evolui e se torna, só posso reconhecer a mim mesmo por meio da história de minhas maturações e regressões, triunfos e fracassos. Minha autocompreensão tem necessariamente profundidade temporal e incorpora a narrativa (FS, p.74)

1.2 – TEORIA E IMAGINÁRIO SOCIAL

1.2.1 – TEORIA E AUTOCOMPREENSÃO SOCIAL

As considerações sobre a antropologia filosófica de Charles Taylor são muito importantes para que possamos entender suas reflexões no campo da teoria política e social. Com efeito, o animal linguístico auto-interpretante é também aquele que é capaz de articular uma compreensão da sociedade em que está inserido e de suas relações no seio dessa sociedade. Assim, uma abordagem teórica no domínio dos assuntos humanos proporciona uma forma de autocompreensão social e, na concepção do autor canadense,

³⁹ Esse tipo de raciocínio através de transições para Taylor é inerentemente comparativo: “The diachronic basis of the conviction can be made clear in this way: my confidence in my present insight is fed not just by the immediate force of this insight, but from my classing my previous condition, in which this insight was unavailable, as an obstacle to comprehension. An overall take on a two-stage history— before and now—is an integral part of my present conviction” (LA, p. 301)

deve ser entendida, logicamente, como uma modalidade de interpretação que leva em consideração que seu objeto de investigação são *seres que se auto-interpretam*, portanto, uma relação entre um nível de compreensão mais elevado e elaborado e um nível menos sofisticado, pois, como pondera Hartmut Rosa, a realidade social não existe independentemente da auto-interpretação⁴⁰ (ROSA, 2004, p. 692). O esforço de articulação visa formular na linguagem o sentido das práticas e instituições, os significados intersubjetivos e comuns que subjazem às mesmas, mas também captar as tensões e dilemas que existem em decorrência de concepções conflitantes acerca do que é sumamente valorizado no plano ético dentro de dada comunidade e da forma de vida que esta manifesta. Aqui, portanto, a própria noção de racionalidade para Taylor evoca a capacidade de elaboração linguística e de esclarecimento de determinado assunto através do recurso a distinções fundamentais e à esquematização de uma ordem explicativa com base em tais distinções. Obviamente, como foi anteriormente observado, na medida em que o pensador opera com um sentido de linguagem mais amplo do que o usual, ele sustenta que não é apenas a teoria que proporciona autocompreensão social. As várias linguagens artísticas e simbólicas, por exemplo, também desempenham papel fundamental oferecendo apresentações não assertivas, retratos da condição ou de aspectos da condição humana que podem conduzir a um maior nível de reflexão, inclusive reflexão crítica. A ênfase sobre a teoria explica-se pelo fato de vivermos atualmente em culturas com forte inclinação intelectualista que atribuem diferente peso ao literal e ao metafórico em sua relação com a verdade. Embora Taylor não endosse essa divisão hierárquica rígida, para o que nos interessa

⁴⁰ Como declara Hartmut Rosa: “What is meant by self-interpretation thus is a certain sense of what we are as human beings, of what society is, of what our relations in and towards society are like, and a sense of what truth, time and eternity might be, of what a good life consists in etc.” (ROSA, 2004, p. 694). Essa noção remete ao conceito de dupla hermenêutica de Giddens.

nesse trabalho (que é a reflexão sobre a natureza do fenômeno democrático moderno) o enfoque sobre o viés teórico nos parece, portanto, justificado.

Uma teoria sobre a sociedade emerge, segundo Taylor, quando as pessoas tentam formular explicitamente o que elas estão fazendo (o sentido da ação) e articular as normas que são essenciais para suas práticas. Essa tarefa de explicitação opera, conseqüentemente, sobre formas de compreensão tácitas, pré-teóricas, as quais são essenciais para o próprio engajamento nas práticas, tendo em vista que os agentes humanos são caracterizados como sujeitos dotados de desejos e propósitos. Entretanto, ressalta o pensador canadense, o aspecto normativo não pode ser eliminado de uma teoria social ou política, pois a própria motivação para a atividade teórica, usualmente, deve-se também à percepção de que a forma de compreensão implícita pode estar equivocada em algum nível. Desse modo, uma teoria pode pretender estender nossas formas de autocompreensão constitutivas tanto quanto criticá-las ou desafiá-las⁴¹ (TAYLOR, 1985 p.93-94). Qualquer concepção que simplesmente contraponha teoria e ação mostra-se inadequada, na medida em que a que a própria teoria deve ser entendida como uma prática que visa tornar mais eficaz nossa lida com o mundo a partir de nossas avaliações fortes e de nossas concepções acerca do que é o bem em direção ao qual nos encaminhamos. Através da investigação das auto-interpretações disponíveis o teórico apreende as normas, valores e padrões para criticar instituições, práticas e discursos que emaranhados compõe uma realidade social. Simultaneamente, o olhar teórico é uma interpretação das próprias normas constitutivas existentes que muitas vezes pretendem orientar ou reorientar a ação. Afirmo o autor:

(...) uma teoria é a explicitação da vida de uma sociedade, ou seja, um conjunto de instituições e práticas. Ela pode formar essas práticas, mas não as substitui. Assim, mesmo embora algumas características possam não ter

⁴¹ Vale observar que o autor reconhece que a teoria pode ter um papel essencialmente codificador e expressivo de uma determinada ordem social.

lugar na teoria dominante, ela ainda pode ser uma parte constitutiva da prática viva (PP2, p. 100 TN).

As teorias sociopolíticas intencionam então ampliar nossa autocompreensão social ao formular as modalidades de compreensão implícitas que presidem a interação em nossa vida cotidiana. Elas são necessárias para muitos indivíduos em virtude de seu anseio por sentido em um universo social que é, em parte, opaco e cindido por interpretações que rivalizam entre si. Nesse quadro, a imagem do *mapa moral* adquire um lugar primordial, pois ela evoca a tradução dos *horizontes de significado* dentro dos quais as pessoas necessariamente têm de viver suas vidas (PP2, p.108-110). Com efeito, dado que para o pensador canadense um dos nossos traços característicos como agentes é o fato de sermos, como indivíduos, orientados para o bem e dado que cada identidade individual é dialogicamente constituída e inserida desde sempre em uma comunidade, podemos inferir que é possível distinguir na vida das sociedades, mais especificamente em suas práticas e instituições, esse tipo de orientação. A investigação das distinções qualitativas de nosso vocabulário moral é o que permite delimitar com mais clareza os pares de valores que servem de marco de referência e que dão forma à vida de cada sociedade concreta. Taylor esforça-se por distinguir sua posição de um mero subjetivismo, perspectiva para a qual os valores são meras projeções dos indivíduos e frutos de suas preferências pessoais, entretanto, ele pretende também incluir o sujeito individual em seu quadro explicativo e para tanto atribui ao mesmo uma função articuladora. Assim sendo, a articulação do mapa moral de cada pessoa está incontornavelmente ligada à articulação do mapa moral da comunidade, pois o indivíduo é alguém situado em seu mundo social específico.

A tarefa hermenêutica a ser empreendida pelo investigador da realidade sociopolítica (cientista social, filósofo social ou político) exige a apreensão de uma linguagem da vida social e isso quer dizer uma explicitação das crenças e aspirações

compartilhadas das pessoas. O foco da elucidação teórica é capturar e traduzir os significados experienciais, mas para tanto se faz crucial distinguir entre significados que são subjetivos e aqueles que são intersubjetivos e comuns. Os primeiros são aqueles que podem ser compreendidos como crenças, opiniões e atitudes individuais, aqueles que têm os indivíduos como *locus*. Já a segunda categoria de significados nos remete a algo ontologicamente distinto na medida em que não podem, na concepção de Taylor, ser atribuídos a indivíduos, embora se manifestem a partir de suas práticas. Obviamente, como esperamos ter ficado esclarecido na primeira seção do capítulo, não estamos diante da proposição de alguma forma de dualismo e sim da ideia de significado e compreensão incorporados nas instituições e semi-articulados, aqueles que não são usualmente completamente trazidos à plena consciência de todos os indivíduos embora possam, obviamente, ser colocados diante de nós de forma mais clara pelo esforço teórico/discursivo⁴². No trecho abaixo Taylor tenta deixar mais clara a distinção que pretende ressaltar:

Os atores podem ter todo tipo de crenças e atitudes as quais corretamente podem ser consideradas como suas crenças e atitudes individuais, mesmo

⁴² Vincent Descombes evoca a noção de espírito objetivo para se referir ao tipo de significado não redutível aos estados mentais dos indivíduos e define esse como formado por ‘regras e usos estabelecidos que transcendem a ação livre dos indivíduos e suas convenções mútuas’. Esses significados não são ‘coisas’ nem ‘representações’ e, portanto, colocam a questão de qual é o seu estatuto ontológico (DESCOMBES, p. 99). Essa interpretação está em perfeita consonância com a formação hegeliana de Taylor que o leva a defender uma perspectiva segundo a qual as instituições de uma sociedade personificam as ideias de humano dessa mesma sociedade, incorporando, portanto, uma moralidade. Como o próprio pensador canadense admite, as noções de *background* (desenvolvida por John Searle) e a de *habitus* (desenvolvida por Bourdieu) pretendem captar precisamente essa categoria de significados compartilhados a que ele faz referência e que servem de pressupostos ao agente comum. Nesse ponto é difícil também não perceber um paralelo com o que Cornelius Castoriadis chama de ‘significações imaginárias sociais’: “As significações não são, evidentemente, o que os indivíduos se representam consciente ou inconscientemente, ou aquilo que eles pensam. Elas são aquilo, mediante e a partir do que os indivíduos são formados como indivíduos sociais, podendo participar do fazer do representar/dizer social, podendo representar, agir e pensar de maneira compatível, coerente, convergente mesmo se ela é conflitual (o conflito mais violento que possa dilacerar uma sociedade ainda pressupõe um número infinito de coisas “comuns” ou participáveis). Isso faz com que (e certamente também requer) uma parte das significações imaginárias sociais encontre um “equivalente” efetivo nos indivíduos (em sua representação consciente ou não, em seu comportamento, etc.) e que as outras aí se “traduzam” de uma certa maneira direta ou indireta, próxima ou longínqua. Mas é diferente de sua “presença efetiva” ou “em pessoa” na representação dos indivíduos. Nenhum indivíduo tem necessidade, para ser indivíduo social, de “se representar” a totalidade da instituição da sociedade e as significações que ela traz e não poderia fazê-lo” (CASTORIADIS, 1982, p.411)

que outros as compartilhem; eles podem concordar com certas metas políticas ou certas formas de teoria sobre a política ou sentir ressentimento em relação a certas coisas e assim por diante. Eles trazem-nas com eles em suas negociações e lutam para satisfazê-las. O que eles não trazem para as negociações é o conjunto de ideias e normas constitutivas da própria negociação. Essas normas têm de ser *propriedade comum* da sociedade antes que possa haver qualquer questão acerca de entrar ou não em negociação. Logo elas não são significados subjetivos, propriedade de alguns indivíduos, mas sim significados *intersubjetivos*, que são constitutivos da matriz social em que os indivíduos se encontram e agem (PP2, p. 36)

Assim, os significados intersubjetivos estão enraizados nas práticas sociais e são modos de experienciar a ação dentro da sociedade que encontram expressão na linguagem e nas descrições que constituem essas mesmas práticas e instituições (PP2, p. 38). Em outra passagem o autor define o que entende por significados comuns:

(...) por esses eu entendo noções do que é significativo, que não são apenas compartilhadas no sentido de que todos as possuem, mas são comuns no sentido de ser em um *mundo comum de referência*. Assim, quase todo mundo em nossa sociedade pode compartilhar uma suscetibilidade a um certo tipo de beleza feminina, mas isso pode não ser um significado comum. Isso pode não ser conhecido por ninguém mais exceto talvez por pesquisadores de mercado os quais usam esse conhecimento em seus anúncios. Mas a sobrevivência de uma identidade nacional como a dos francófonos é um significado para os habitantes do Quebec; pois ela não é apenas compartilhada e não apenas conhecida para ser compartilhada, mas sua condição de ser uma *aspiração comum* é um dos pontos comuns de referência de todo debate, comunicação e toda vida pública em sociedade (PP2, p. 38-39)

Taylor insiste em seu ensaio *Interpretation and the sciences of man* que somente uma abordagem teórica de viés hermenêutico e não naturalista (isto é, não vinculada à tradição epistemológica) é efetivamente capaz de identificar significados intersubjetivos e comuns e defende que a apreensão dessas modalidades de significado é indispensável para uma compreensão satisfatória de uma sociedade. Os significados intersubjetivos constituem o fundamento de uma linguagem comum para lidar com a realidade social e suas normas, já os significados comuns são a base de uma comunidade na medida em que fornecem conteúdos referenciais comuns. Os dois tipos retroalimentam-se e quando os contemplamos estamos atentando para a dimensão do comunal, a dimensão do *Nós* que, para Taylor, precede a própria emergência da consciência individual (PP2, p. 39).

Por fim, como destaca o autor canadense, a interpretação teórica da sociedade nunca se faz a partir de uma perspectiva neutra. A própria condição de inteligibilidade da lógica subjacente às práticas e às instituições é a imersão na trama dos significados e, como seres corporais e sociais, não nos é possível transcender completamente os contextos que nos situam⁴³. O sujeito do conhecimento não pode separar-se completamente do objeto de sua análise, a realidade social não pode ser dissociada da linguagem que a caracteriza com seu vocabulário valorativo básico. Ora, isso quer dizer que as abordagens teóricas são elas mesmas infundidas de concepções e pressupostos que compõem, tal como salientado anteriormente, seus eixos normativos. A explicitação dessa faceta normativa, desse modo, contribui para colocar em primeiro plano a correlação entre compreensão e autocompreensão no domínio dos assuntos humanos.

(...) o contexto que dará sentido a qualquer explicação teórica da vida humana que estamos considerando será a compreensão de fundo, total e tácita do que é ser humano. Mas isso é tão amplo e profundo que não se pode simplesmente suspendê-la e operar fora dela. Suspendê-la totalmente seria não compreender nada sobre os seres humanos. Aqui é onde o notável contraste com as linguagens das ciências naturais emerge. Nestas foi possível desenvolver linguagens para os objetos da ciência que colocavam entre parênteses os significados humanos e ainda pensar efetivamente, de fato mais efetivamente, sobre o domínio visado. Mas colocar entre parênteses significados humanos nas ciências humanas significa não compreender nada; isso seria apostar em uma ciência que passa ao largo da compreensão totalmente (...) (TAYLOR, 2002 p.131-132 TN)

1.2.2 – A TEORIA E SUA FUNÇÃO PRÁTICO/CRÍTICA

Visando esclarecer um pouco mais o aspecto prático-normativo que as teorias sociais e políticas possuem na concepção de Taylor, parece-nos frutífera a sugestão de Paolo Costa de que podemos pensar essas teorias também como mapas que visam orientar nossa movimentação no mundo (COSTA, 2001, p.62). Essa sugestão está em

⁴³ Como afirma Paolo Costa: “In sostanza, se la scienza della politica intende dirci qualcosa di significativo sul *fatto* dell’esistenza dell’uomo in società, allora essa non potrà prescindere dal modo assiologicamente carico in cui l’uomo esperisce il mondo in cui vive, e dunque dovrà offrirci una mappa che comprenda criteri d’orientamento quali le polarità bene/male, significativo/insignificante, appagante/non appagante ecc.” (COSTA, 2001, p.55)

perfeita consonância com as palavras do pensador canadense quando este pondera que as teorias visam mais do que explicar a vida social e que as mais satisfatórias entre elas são aquelas que simultaneamente definem as compreensões que informam as práticas sociais dos indivíduos e ajudam a dar-lhes norteamento (PP2, p. 108). Assim, a compreensão da sociedade como forma de autocompreensão coloca as questões do aumento da clareza, da correção do erro pela superação da ilusão e do aperfeiçoamento moral. Em outras palavras, a articulação por meio da teoria de um ‘mapa moral’ de uma comunidade dada pode proporcionar a detecção de distorções e inconsistências em relação às concepções de boa vida pelas quais esta pretende conduzir-se. Isso significa que nosso autor defende um uso legítimo da teoria em seu caráter de autodefinição:

Minha tese pode talvez ser melhor expressa aqui em duas proposições relacionadas:

1- Há como validar uma teoria social em seu uso autodefinidor, bem como é possível estabelecê-la como explicação/descrição.

2- Validar uma teoria como autodefinição é, em um importante sentido, primário porque compreender o que está envolvido em tal validação irá frequentemente ser essencial para confirmar uma teoria, mesmo como uma descrição/explicação adequada (PP2, p.109 TN).

Em seu aspecto autodefinidor, o que as teorias reivindicam é o oferecimento de uma explicação satisfatória do bem ou da norma que é o ponto central de uma prática. Aquela teoria que identifica inadequadamente os bens em determinado domínio, conclui-se, irá levar a uma prática incapaz de efetivamente alcançar ou realizar o que pretende (PP2, p. 109). O exame da teoria é a conduta prática em relação ao bem e o bem não pode ser definido arbitrariamente nos termos da reflexão tayloriana, uma vez que não é uma mera projeção da subjetividade ou do interesse de um indivíduo ou de um grupo.

Desse modo, da mesma forma que em seu processo de auto-interpretação e autocompreensão cada pessoa precisa articular os *hiperbens* pelos quais orienta a sua

conduta e, ao fazer isso, torna o efeito desses bens como fontes da ação moral mais eficaz por trazê-los à consciência, ao identificar e formular adequadamente no plano social as concepções de vida boa subjacentes às práticas e incorporadas nas instituições, o que atingimos é tanto uma delimitação mais precisa de um universo político-social quanto os parâmetros segundo os quais podemos avaliá-lo e avaliarmo-nos como agentes⁴⁴. Podemos perceber então que Taylor atribui importância à dimensão crítica da teoria ao evocar a questão ético/moral e isso é salientado por Hartmut Rosa quando esse autor afirma que a articulação dos bens morais operantes em uma determinada cultura é uma condição para corrigir ações erroneamente orientadas em função de uma compreensão distorcida de determinados ideais. A não articulação, na concepção de Rosa, contribui para a manutenção do *status quo* (ROSA, 1996, p.44).

A aspiração por um discurso teórico neutro no campo dos assuntos humanos (expresso muitas vezes pela proposta de uma ciência política neutra) é para Taylor mais uma evidência da influência do modelo das ciências naturais na formação dos cientistas sociais. Embora o autor admita a possibilidade de estabelecer analogias entre a atividade da teorização acerca da natureza e acerca da sociedade, as duas práticas não podem, em seu entendimento, ser realmente equiparadas. A diferença fundamental, como salientado anteriormente, deve-se ao fato de que teorias sobre a natureza visam tratar de um objeto

⁴⁴ Novamente recorrendo à síntese de Paolo Costa: “ (...) nel caso della politica salvare i fenomeni significa cogliere il nesso non estrinseco che esiste tra la comunità politica e l’idea di vita buona che in essa si incarna, giacché gli esseri umani si orientano sempre a fini che collettivamente intesi rappresentano la realizzazione di un modello di convivenza che soddisfi i loro bisogni, desideri, aspirazioni, progetti, e in questo preciso senso possa essere ragionevolmente definito buono” (COSTA, 2001, p. 55). Essa parece ser também a essência da crítica social tal como compreendida por Michael Walzer que sintetiza a estrutura intelectual e etapas da crítica como segue: (...) the identification of public pronouncements and respectable opinion as hypocritical, the attack upon actual behavior and institutional arrangements, the search for *core values* (to which hypocrisy is always a clue), the demand for an everyday life in accordance with the core. (WALZER, 1985, p. 74). Podemos ainda traçar um paralelo com a visão de Macintyre: “For every political and social order embodies and gives expression to an ordering of different human goods and therefore also embodies and gives expression to some particular conception of the human good. Hence when philosophers enquire about goods and the human good, and most of all what kind of political society it is in which human beings can best come to an understanding of their good, they necessarily put to the question the political order of their own society.”(MACINTYRE, 1998, p. 247)

que é independente de nós e obter um conhecimento dos mecanismos subjacentes aos processos naturais. O objetivo desse conhecimento é alcançar uma maior efetividade na manipulação do meio ambiente em que vivemos. Frequentemente, o tipo de compreensão de senso comum que temos antes da investigação sistemática é profundamente contrariado pela explicação teórica oferecida pelas ciências naturais. Obviamente, as ciências sociais têm como meta também explicar mais satisfatoriamente a realidade e, em algum grau, tornar nossa relação com o mundo social mais ‘eficaz’, entretanto, destaca Taylor, temos de considerar que o tipo de compreensão pré-teórica presente nas práticas sociais e instituições é distinto, pois é constitutivo das mesmas (TAYLOR, 1985, p.92-98). Isso quer dizer que a relação usual entre o saber teórico e o pré-teórico no domínio dos assuntos humanos não é a de simples descontinuidade, embora, como foi pontuada, a teoria possa corrigir e reorientar a prática:

Há sempre uma compreensão pré-teórica do que está acontecendo entre os membros de uma sociedade que é formulada em termos de descrições do *self* e dos outros que está envolvida nas instituições e práticas da sociedade. A sociedade é, entre outras coisas, um conjunto de instituições e práticas e estas não podem existir e ser levadas a diante sem certa autocompreensão (PP2, p. 93 TN).

Uma teoria política e social sempre carrega pressupostos sobre quais são as necessidades, vontades e propósitos humanos que devem ser satisfeitos. Talvez possamos mesmo dizer que toda teoria desse tipo comporta uma concepção do que seja a realização humana que nem sempre é articulada. Isso significa que um esquema teórico tem frequentemente uma ontologia do humano não assumida que determina a escolha do tipo de abordagem posta em prática pelo cientista, a delimitação dos fenômenos que ele observa, suas correlações e variações ao longo do tempo. Com efeito, para Taylor, a pretensão de produzir, por exemplo, uma ciência política ancorada na ideia de neutralidade axiológica, apartada das pretensões de uma filosofia política explicitamente normativa, é, portanto, uma consequência da má compreensão da

natureza específica do tipo de investigação que se pretende empreender. Dessa forma, trazer a teoria normativa para o primeiro plano e explicitar seus pressupostos antropológicos contribui para enriquecer a discussão e o debate entre diferentes modalidades de explicação e, mais importante, ampliar a autocompreensão dos agentes. Novamente, a articulação das concepções do que é uma vida humana plena e significativa, ou seja, a identificação dos bens fundamentais pela formulação dos mesmos habilita o julgamento crítico e a escolha entre teorias que sejam consideradas mais adequadas, tanto em seu aspecto autodefinidor quanto em seu aspecto explicativo. Como nos esclarece Paolo Costa, as teorias sociais e políticas são mais ou menos “verdadeiras” em virtude da sua pertinência, por serem bem ou malsucedidas na apreensão daquilo que há de humanamente significativo dentro de práticas culturais específicas em sua relação com aspectos antropológicos universais (COSTA, 2001, p.61). Seu teste decisivo é a capacidade de iluminar, superar uma percepção confusa e tornar a ação menos casual e contraditória (PP2, p.111), pois a comparação entre explicações teóricas distintas e rivais pode levar ao tipo de raciocínio transicional que viabiliza a resolução de alguns dilemas no campo da razão prática.

1.2.3 – A MODERNIDADE: SUA ORDEM MORAL E SEU IMAGINÁRIO

Entre os principais objetos de investigação de Taylor está a cultura ocidental moderna. Desde o seu *As fontes do self* o pensador tem feito esforços tendo em vista elucidar e articular os horizontes de significado que delimitam essa forma específica e ao mesmo tempo vaga de vida sociocultural e suas transformações ao longo do tempo, acreditando que somente assim uma adequada compreensão dos dilemas contemporâneos das sociedades nascidas nesse contexto pode de fato vir à luz. Para tanto, o autor adota uma definição geral e complexa do que entendemos por

modernidade, qual seja, a de que se trata de um período histórico caracterizado pela emergência de uma combinação de *novas práticas e formas institucionais* (tais como a ciência e a tecnologia modernas, a produção industrial, a urbanização), *novos modos de vida* (o individualismo, a secularização, a racionalidade instrumental) e de *novas formas de mal-estar* (a alienação, a ausência de sentido, a sensação de dissolução social). Com base nessa definição, o pensador distingue duas modalidades de teorias acerca da modernidade: as teorias *aculturais* e as *culturais*. As primeiras teorias seriam aquelas que tentam explicar as transformações sociais usualmente chamadas de modernização como um tipo de operação culturalmente neutra e, portanto, reproduzível em outros contextos. Tal operação consistiria em um ‘*avanço*’ em direção à *racionalidade* estimulado por transformações sociais como o crescimento da mobilidade, a concentração populacional e a industrialização. Tratar-se-ia então de um processo pelo qual as sociedades gradualmente emancipar-se-iam de formas de vida coletiva obscurantistas e supersticiosas na medida em que as pessoas conseguem discernir a ‘verdade’⁴⁵. Percebe-se, Taylor ressalta, o quanto essa linha de interpretação é influenciada pelo discurso iluminista e pela centralidade da visão científico - naturalista de mundo. Já as teorias classificadas pelo autor como culturais entendem a modernidade precisamente como a ascensão de uma nova cultura, distinta daquela que a precedeu, com seus próprios valores, ou seja, sua compreensão específica da pessoa, da natureza da sociedade, com diferentes concepções de bem, de vícios e virtudes etc. (ISM, p.11; 1995 p.24-25). Essas teorias não seriam mutuamente excludentes, ressalta o autor canadense, entretanto, ele opta pela explicação de viés culturalista por considerá-la mais

⁴⁵ É crucial pontuar aqui que o autor reconhece a existência de teorias que invertem essa lógica e caracterizam a modernidade como um processo de decadência a partir da perda de alguma virtude ou verdade essencial. Ele observa, entretanto, que essas versões ainda operam conforme o mesmo princípio geral ‘acultural’ que deixa de reconhecer que a modernidade é marcada por uma nova forma de autocompreensão moral.

adequada para lidar com a complexidade do cenário multicultural vigente em nossos dias.

Se em trabalhos como *As fontes do self* e *A Ética da autenticidade* Taylor fala mais genericamente em modernidade, em obras como *Imaginários Sociais Modernos* fica mais claro que o pensador tem como foco de sua pesquisa e reflexão a cultura moderna ocidental. Essa circunscrição evidencia o diálogo do trabalho do autor com o conceito de ‘modernidades múltiplas’ elaborado pelo sociólogo Shmuel Eisenstadt que procura enfatizar a não identificação entre as ideias de modernidade e ocidentalização⁴⁶. Em consonância clara com essa concepção, Taylor ressalta que a modernização europeia deve ser entendida como uma forma possível entre outras, daí a proposta de que uma abordagem teórica que enfatize a especificidade cultural desse processo seja potencialmente mais fértil do que uma teoria estreitamente etnocêntrica que atenta somente para as convergências entre os diversos processos de modernização em curso no mundo. Compreender a modernidade europeia em sua especificidade exige então que contrastemos as atuais sociedades ocidentais nascidas desse período com a cultura das sociedades medieval e antiga e seu conjunto de valores, práticas, instituições e autoimagens peculiares. Essa comparação revela-nos, em termos gerais, sociedades pré-modernas ancoradas em uma concepção de complementaridade hierárquica, inseridas em uma cosmovisão teleologicamente orientada em contraposição a sociedades modernas centradas no questionamento às hierarquias naturalizadas e imersas em uma visão imanentista da *ordem moral*. Cabe então nos perguntarmos: o que é a ordem moral no entendimento de Taylor? E ainda: o que caracteriza a ordem moral moderna?

⁴⁶ Como nos diz Eisenstadt: “A ideia de modernidades múltiplas pressupõe que a melhor forma de compreender o mundo contemporâneo – e também explicar a própria história da modernidade – é vê-lo como uma história de constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais. Estas incessantes reconstruções dos múltiplos padrões institucionais e ideológicos são levadas a cabo por actores sociais específicos em estreita relação com activistas sociais, políticos e intelectuais, e também por movimentos sociais que perseguem diferentes programas de modernidade, defendendo visões muito diferentes acerca do que torna uma sociedade moderna.” (EISENSTADT, 2001, p.140). Seguindo essa mesma linha de raciocínio Taylor nos fala de modernidades alternativas.

Uma ordem moral é uma ordem normativa, ou seja, uma concepção da maneira pela qual *devemos viver* em conjunto na sociedade. Em adição a isso, o entendimento da ordem moral exigiria uma adequada definição das circunstâncias em que faz sentido para os agentes tentarem empreender a ação correta ou *conforme o bem*. De acordo com Taylor, nem sempre uma ordem moral implica em uma expectativa de que seja cumprida integralmente, podendo simplesmente indicar um estado social ao qual se aspira. Ela pode operar como um padrão de orientação geral (tal como as utopias modernas) sem que se exija a sua realização imediata, dado que as condições necessárias para sua concretização podem ainda não estar dadas. Por outro lado, há concepções de ordem que exigem uma efetivação plena ou quase plena e, desse modo, oferecem um tipo de prescrição mais ‘urgente’. Para nosso autor, a modernidade ocidental caracteriza-se precisamente pela emergência de uma ordem moral desse segundo tipo que evolui de uma hermenêutica de legitimação da ordem vigente para uma visão prescritiva de caráter forte (ISM, p.13-18). Na base dessa concepção de ordem estão as teorias do direito natural tais como aparecem em autores como Grotius e Locke, os quais procuram fundamentar as sociedades ontologicamente nas características que consideram mais importantes dos seus integrantes: a racionalidade e a sociabilidade dos indivíduos humanos em busca de mútua satisfação:

A imagem da sociedade é a de indivíduos que chegam a instituir uma entidade política sobre um certo fundo moral preexistente e com certos objetivos em vista. O fundo moral é um fundo de direitos naturais; as pessoas têm já entre si algumas obrigações morais. Os fins perseguidos são certos benefícios comuns, dos quais o mais importante é a segurança (ISM, p.13)

A ideia de um fundo moral preexistente desdobra-se em uma imagem dos laços e obrigações políticos como extensão e aplicação dos princípios que regem as relações morais e de que a própria legitimidade da autoridade instituída deriva do seu enraizamento em um consentimento produzido por agentes reunidos que se comprometem uns com os outros a viver em conformidade com os referidos princípios.

Para além então da explicação da origem da sociedade e do poder político, essas teorias estabelecem a norma de como esses devem funcionar.

Essa concepção de ordem moral, para ser mais bem compreendida, como já observamos, deve ser elucidada pela comparação com as concepções pré-modernas que conferem um estatuto ontológico à hierarquia social ao vinculá-la a uma hierarquia cósmica, inscrita na natureza da realidade. Esse tipo de ordem é auto-realizadora e ancora-se em algo que transcende a mera ação dos homens no seio da sociedade. Ora, é precisamente isso que distingue a modernidade, já que nesta os agentes humanos são considerados como a origem das formas de associação civil (ainda que atuem de acordo com a vontade de Deus ou com leis inscritas na natureza) e a própria sociedade é definida em termos de sua instrumentalidade. Com efeito, os membros da sociedade devem, nessa interpretação, ser guiados pelas ideias de respeito mútuo e de prestação recíproca de serviços tais como a preservação da vida, da liberdade, a sustentação de si e da família. Aqui temos outro ponto em que as ordens moderna e pré-moderna distinguem-se, uma vez que uma das noções vigentes na concepção pré-moderna é, para Taylor, a de que a finalidade última da vida em sociedade é propiciar a realização da virtude em cada pessoa⁴⁷. No mundo moderno, as relações econômicas acabaram por se tornar paradigmáticas e as hierarquias não são ontologicamente fundadas, embora persistam arraigadas em várias dimensões da existência social. A superação gradual de uma visão social segundo a qual os indivíduos definiam-se pela sua classe ou estamento de nascimento abrirá caminho para o desenvolvimento da individualidade tal como a compreendemos contemporaneamente. A imagem do indivíduo livre, portanto, vem acompanhada da emergência do ideal da igualdade que deriva da rejeição da ordem hierarquizante precedente. Taylor, entretanto, faz questão de ponderar que considera um

⁴⁷ A nova concepção de boa ordem político/social estava desconectada da ética da perfeição e da boa vida e das noções cristãs de perfeição (TAYLOR, 2009, p. 1145)

equivoco rotular a modernidade pura e simplesmente um movimento de erosão da vida comunitária em si mesma, afinal, o que percebemos retrospectivamente é o surgimento de uma nova maneira de compreender a sociabilidade, a sociabilidade como conjunto de relações que visam o benefício mútuo entre indivíduos igualmente livres (ISM, p.19-29).

As teorias, como ressaltado, não são as únicas formas de compreensão da realidade social. Outra modalidade evocada pelo autor é o imaginário social⁴⁸

Por imaginário social entendo algo de muito mais vasto e profundo do que os esquemas intelectuais que as pessoas podem acoitar, quando pensam, de forma desinteressada, acerca da realidade social. Estou a pensar sobretudo nos modos como imaginam a sua existência social, como se acomodam umas às outras, como as coisas se passam entre elas e os seus congêneres, as expectativas que normalmente se enfrentam, as noções e imagens normativas mais profundas que subjazem a tais expectativas. (ISM, p.31).

Assim, trata-se o imaginário social de uma forma de compreensão comum que permite práticas coletivas e fornece um sentido de legitimidade compartilhado. Diferentemente da teoria, o imaginário é expresso em imagens, narrativas e lendas e é possuído não por uma minoria privilegiada, mas por amplas camadas da sociedade ou mesmo pela sociedade em sua totalidade. Não há aqui, porém, uma relação de contraposição, pelo contrário, pois o imaginário social pode segundo Taylor derivar de formulações teóricas da ordem moral que se difundem pelo tecido social e são apropriadas de forma difusa pelos agentes. Historicamente, contudo, pontua o autor, os imaginários sociais precedem em muito as articulações teóricas em sua importância para a ação humana e têm um *status* ontológico na medida em que é a partir deles que os agentes relacionam-se com sua realidade social imediata, ou seja, eles estão absorvidos em uma miríade de pressupostos que condicionam sua percepção e são a condição de possibilidade dos seus julgamentos (VANHEESWIJCK, 2017, p. 495; STEELE, 2017, p.4-5). Tal como a

⁴⁸ Taylor remete a sua compreensão do imaginário social à clássica obra do historiador e cientista político Benedict Anderson *Comunidades Imaginadas*. No prefácio à nova edição de seu *The Explanation of behaviour*, Taylor esclarece que pensa o conceito de imaginário social como um sinônimo de ‘cultura política’ (TAYLOR, 2021 prefácio, p. XXI)

teoria, o imaginário é factual e normativo simultaneamente, ou seja, implica uma noção de como as interações humanas em uma dada comunidade são e transcorrem, mas também um sentido de como devem ser e transcorrer. O que isso envolve é entender *como atendemos uns aos outros, como chegamos até onde estamos, como nos relacionamos com outros grupos, e assim por diante* (ISM, p.32). Mais uma vez o autor traz para o primeiro plano a questão da mútua implicação das práticas sociais e da compreensão interpretativa dessas práticas, aspecto essencial quando se trata de elucidar as ações de um agente guiado e motivado por propósitos e desejos tal como o agente humano⁴⁹. O conceito de imaginário social tenta apreender algo que não é articulado em doutrinas teóricas explícitas e apresenta-se como uma ferramenta para tentar captar uma parcela daqueles significados intersubjetivos e comuns que não podem ser traduzidos, plenamente ao menos, em significados subjetivos, uma vez que são o resultado de nossa condição de seres sociais e culturais, imersos desde sempre em ambientes ‘artificiais’ ou não puramente naturais (COSTA, 2005, p.8). Desse modo, da mesma forma que o imaginário precisa ser distinguido da teoria é igualmente crucial ressaltar que o conceito também não remete à compreensão incorporada e totalmente pré-reflexiva que preside as práticas, ele ocupa um lugar intermediário entre essas duas formas de compreensão e parece encontrar melhor expressão em uma linguagem simbólica⁵⁰.

⁴⁹ O filósofo afirma que considera falsa a dicotomia estabelecida entre abordagens materialistas e idealistas. A ambição de estabelecer uma hierarquia permanente entre causas materiais e ideias na conformação das práticas levaria, na concepção de Taylor, ao reducionismo. Em sua visão, não há uma única ordem de motivação e força impulsora para as transformações históricas, assim sendo, embora em certos contextos possamos distinguir o fator econômico como aquele primordial em relação à adoção de ideias morais, em outros casos temos uma mútua imbricação entre as motivações morais e materiais e, em última instância, a autocompreensão é condição essencial da prática (ISM, p.39-40)

⁵⁰ Taylor, aliás, chega a traçar um paralelo entre a linguagem e o imaginário social: “D’abord, comment délimiter un imaginaire social? Autrement dit, comment compter les imaginaires? Dans la nature des choses, c’est une question qui n’a pas de réponse fixe. Les imaginaires sont en cela comme les langues. Le plus simple, c’est d’identifier « un » imaginaire à partir d’un groupe qui le partage et partant se trouve capable de soutenir des pratiques communes, de la même façon qu’on peut identifier une langue comme étant celle parlée par telle société. (TAYLOR, 2006, p. 510). De acordo com Paolo Costa, o imaginário é para Taylor um saber tácito de fundo que molda a percepção e situa-se entre a sensibilidade e o intelecto: “L’immaginario è il sapere tacito di sfondo che ci consente di muoverci nel nostro ambiente anche senza

Embora o próprio Taylor faça pouca referência ao autor em seu livro, parece-nos interessante apontar a proximidade de suas ponderações com as considerações de Bronislaw Baczko em seu famoso artigo *Imaginação Social*. Com efeito, nesse emblemático texto de referência, o pensador polonês nos diz sobre a imaginação social que

Trata-se, sim, de um aspecto da vida social, da actividade global dos agentes sociais, cujas particularidades se manifestam na diversidade global dos agentes sociais, cujas particularidades se manifestam na diversidade dos seus produtos. *Os imaginários sociais constituem outros tantos pontos de referência no vasto sistema simbólico que qualquer colectividade produz e através da qual, como disse Mauss, ela se percepçiona, divide e elabora os seus próprios objectivos. É assim que, através dos seus imaginários sociais, uma colectividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si;* estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento”, designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do “chefe”, o “bom súdito”, o “guerreiro corajoso”, etc. *Assim é produzida, em especial, uma representação global e totalizante da sociedade como uma “ordem”* em que cada elemento encontra o seu “lugar”, a sua identidade e a sua razão de ser. (BACZKO, 1985, p. 309)

Também para Baczko o imaginário deve ser pensado nos termos da identidade de uma coletividade, já que se trata da sociedade imaginando a si mesma, produzindo autoimagens que servem como força reguladora nas interações cotidianas e propiciando condições para a realização da autoridade e do poder políticos. Ele afirma ainda que o imaginário é uma resposta de uma coletividade a seus conflitos, divisões e a sua violência interna. O que parece entrar em foco aqui é a necessidade de fabricação de um retrato unificado do corpo social em face de sua heterogeneidade e de legitimar uma dada configuração das forças sociais aos olhos dos seus membros para que este mesmo corpo social continue em funcionamento. É claro, entretanto, que o próprio questionamento ao poder estabelecido passa do mesmo modo pela transformação da imaginação coletiva e pela reinterpretação dos acontecimentos e das normas. O autor enfatiza o fato de estarmos lidando com uma linguagem simbólica que permite o

averne un mappa (um'immagine, per l'appunto) dettagliata. È il nostro senso non teoreticamente articolato della realtà di cui facciamo esperienza e in cui agiamo” (COSTA, 2005, p. 7-8).

reconhecimento por parte dos atores de *tipos ideais*⁵¹ que expressam o sentido de uma *ordem social* que é decifrado/apreendido. Baczko igualmente observa que o imaginário não só informa sobre a realidade como também fomenta a ação comum na medida em que leva à adesão a valores instituídos e codifica expectativas e esperanças dos indivíduos (BACZKO, 1985, p. 309-312).

Pois bem, sendo a modernidade europeia o palco onde emerge uma nova concepção da ordem moral, ela também dá ocasião ao surgimento de um novo imaginário social. Como observa Paolo Costa, para Taylor, temos de entender esse movimento como uma mudança radical na forma de autocompreensão social, da percepção de si mesmos que têm os sujeitos que agem juntos no mundo e no tempo (COSTA, 2005, p.5). A transformação do imaginário foi assim uma faceta da modificação dos horizontes de significado pelas quais várias sociedades europeias passaram desde o declínio da chamada civilização medieval. A proposta do autor canadense é interpretar essas mudanças históricas não a partir da perspectiva do ‘esclarecimento’, segundo a qual a modernidade seria essencialmente um momento de desvelamento gradual de uma verdade última para o qual as sociedades caminham ‘naturalmente’, mas sim como uma nova configuração coletiva humana que se desenhou através do questionamento a determinados valores, práticas e instituições, mas também propondo diferentes formas de significado e dando ocasião a um novo enquadramento moral. A reconstrução dessas transformações históricas é uma forma de delimitar mais claramente os traços específicos do tipo de civilização que emergiu e desenvolveu-se no ocidente, uma civilização marcada pelo *desencantamento*, pelo *individualismo* e por uma nova *cultura política*. A autocompreensão de nossas sociedades e, portanto, de nós

⁵¹ O paralelo entre ‘imaginário social’ e ‘tipo ideal’ é também evocado por Taylor precisamente quando ele nos fala que os imaginários sociais podem também distorcer a percepção da realidade quando são tidos como efetivamente vividos por uma determinada população, fato que impede as pessoas de se darem conta da incompletude de sua realização (ISM, p.176).

mesmos, ainda conforme Taylor, passa pela articulação de suas identidades e isso, como já vimos ao longo do capítulo, envolve explicitar as categorias e modelos pressupostos que vigoram no interior de cada comunidade. Daí que a articulação daquilo que entendemos como modernidade ocidental é um passo fundamental para iluminar as especificidades de outros processos de modernização, os quais envolvem a adoção de instituições e práticas construídas no mundo europeu, mas não a sua simples transposição passiva, imitativa, para contextos inteiramente diversos. Com esse objetivo o pensador propõe nos falar de algumas das principais formas assumidas pelo imaginário social na modernidade ocidental: a *sociedade civil* em suas duas faces, ou seja, a *economia de mercado* e a *esfera pública*, o *autogoverno do povo* e o *nacionalismo*. No fechamento do capítulo faremos uma breve caracterização dessas formas, pois a sua compreensão é fundamental para o estabelecimento dos pilares da ideia de democracia moderna. Defendemos que, ao articular a genealogia dessas modalidades estruturantes do imaginário político ocidental, Taylor pretende simultaneamente desnaturalizá-las, explicitar sua dimensão normativa e evocar a tensão constitutiva subjacente na autocompreensão das sociedades contemporâneas⁵².

1.3 - AS FORMAS DO IMAGINÁRIO SOCIAL MODERNO E A IDENTIDADE DEMOCRÁTICA:

1.3.1– a sociedade civil

O conceito de sociedade civil usualmente remete-nos à ideia de uma teia de associações independentes do Estado pelas quais os cidadãos mobilizam-se em torno de questões de interesse comum visando influenciar a direção das políticas públicas

⁵² Diz-nos Guido M. Vanheeswikck que Taylor nos oferece uma história das ideias que, ao estender-se aos primórdios da civilização ocidental, mostra como esta se desenvolveu dentro de um campo de tensões entre diferentes imaginários sociais (VANHEESWIKCK, 2017, p.492).

(TAYLOR, 2000, p.221). Ou como caracteriza Norberto Bobbio, podemos considerar que define um lugar onde emergem os conflitos de natureza econômica, social, ideológica e religiosa para os quais as instituições estatais têm de encontrar uma solução (BOBBIO, 2011, p.35-36). Em ambos os enfoques, o que se ressalta é o contraste com o Estado, embora Bobbio pontue que a tumultuada história do desenvolvimento do conceito por vezes leve-nos até mesmo a embaralhar essa distinção, uma vez que a expressão foi utilizada por alguns autores (como Locke) como sinônimo de sociedade política instituída. Para Taylor, entretanto, é o sentido consagrado pela tradição o que interessa e o que o conduz a levantar a questão acerca da existência ou não de uma efetiva sociedade civil nas democracias ocidentais. Visando responder a essa indagação o pensador canadense propõe uma modulação do conceito em três níveis diferentes: um sentido mínimo e dois sentidos mais fortes

Num sentido mínimo, a sociedade civil existe onde há associações livres sem a tutela do poder estatal. Num sentido mais forte, ela existe onde a sociedade como um todo pode estruturar-se e coordenar suas ações por meio de associações livres. Como alternativa ou suplemento ao segundo sentido, podemos falar de sociedade civil sempre que o conjunto de associações possa significativamente determinar o curso da política do Estado ou dar-lhe uma dada inflexão (AF, p. 224).

Na visão de Taylor, quando consideramos apenas o sentido mínimo, podemos afirmar que a sociedade civil é um fenômeno característico das democracias liberais modernas, entretanto, os dois outros sentidos envolvem uma dimensão pública que aumenta o nível de exigência da avaliação. Em seu ensaio *Invocar a sociedade civil* o que o autor empreende é uma genealogia do conceito a partir de suas principais formulações teóricas no período moderno e suas origens medievais.

Se o conceito de sociedade civil tal como o compreendemos hoje é inquestionavelmente moderno, Taylor faz questão de pontuar que para apreendê-lo temos de recuar até a experiência concreta das sociedades medievais europeias para encontrar as suas fontes remotas. Deveras, diferentemente de sociedades antigas (como

a *polis* grega ou a *res publica* romana), nas sociedades medievais a estrutura política não absorvia o todo da sociedade, pois a autoridade pública era vista apenas como mais um órgão entre outros. Assim, a identidade da sociedade não se confundia com a sua forma de organização política ou constituição. De igual modo, nas sociedades do medievo europeu surgiu a concepção de que a Igreja era uma sociedade distinta e independente, concepção essa expressa pela noção de cristandade. Daí a ideia de que as pessoas comuns estavam submetidas simultaneamente a um poder temporal (representado pelo monarca ou Imperador) e ao poder espiritual (representado pela figura do Papa e da Igreja). O outro ponto relevante destacado pelo autor é a própria noção de direitos subjetivos que teria ganhado corpo nas relações de vassalagem características do mundo feudal, conforme as quais suseranos e vassalos estavam vinculados por mútuas obrigações, basicamente de natureza contratual. Assim, os soberanos viam-se diante da necessidade de buscarem o apoio e o consentimento dos seus subordinados quando pretendiam promover qualquer alteração realmente importante. O poder político para ser exercido necessitava então do apoio dos estamentos e, portanto, havia uma efetiva divisão de poderes entre o monarca e os elementos proeminentes da sociedade. Conforme Taylor será a partir dessa experiência que autores cruciais para o desenvolvimento da noção de sociedade civil, sendo os principais Locke e Montesquieu, elaborarão suas reflexões (AF, p.227-228.).

Na teoria de viés antiabsolutista de Locke, na interpretação de Taylor, podemos distinguir precisamente as concepções de uma autoridade política funcional e a de uma sociedade independente do Estado. Em contraposição à imagem do estado de natureza totalmente associal de Hobbes, Locke oferece-nos uma forma de associação natural em que a vida e o progresso material são possíveis e para a qual a fundação do governo é mais uma forma de aperfeiçoamento visando uma ampliação das garantias. A

independência em relação ao governo por sua vez está ancorada na crença de que um direito natural é o que está na base da comunidade que precede a forma de associação propriamente política e de que são as normas desse direito que regulam quaisquer ações governamentais. Já em um pensador como Montesquieu, o que percebemos em seu retrato antiabsolutista da monarquia é a retomada do tema dos corpos intermediários entre o poder central e a sociedade. Nesse regime são os privilégios e ‘direitos’ arraigados da nobreza que a fazem atuar em nome da preservação de sua honra e em defesa da liberdade contra os eventuais abusos de um monarca com pretensões autoritárias. Na leitura de Taylor, temos aqui o estabelecimento de uma distinção entre sociedade e Estado pela ênfase na existência de elementos detentores de poder que não se confundem com o poder central exercido no corpo político (, p.228-232).

Ponderando que o conceito de sociedade civil tal como empregado envolve uma complexa mistura de correntes de pensamento influenciadas por esses dois autores seminais, Taylor enfatiza que devemos manter em evidência o caráter extra político do fenômeno e para isso faz um esforço de articulação das duas facetas através das quais esse é usualmente apreendido: a economia de mercado e a esfera pública.

1.3.1.1 – a economia de mercado

A economia de mercado como forma de autocompreensão social característica da modernidade europeia deita raízes, segundo Taylor, em uma reformulação sutil do entendimento do modo de atuação da providência divina. Para além dos elementos tradicionais da ideia de providência, conforme as quais Deus governa o mundo a partir de um plano bem traçado que implica um intrincado relacionamento entre o natural e o social e um minucioso desenho das inúmeras criaturas em seus mínimos detalhes, o que a concepção moderna parece acrescentar é a ideia de que a vida humana é criada para

promover o benefício mútuo e realiza esse fim sendo regulada por uma força invisível. Assim, mesmo que os agentes individuais busquem em suas relações apenas a promoção dos seus interesses ‘egoístas’, uma ‘mão invisível’ atuaria como um mecanismo capaz de conduzir à emergência do bem-estar geral pelo complexo entrelaçamento de ações orientadas para objetivos conflitantes. De acordo com essa imagem, as relações básicas que os seres humanos mantêm entre si podem ser caracterizadas como troca de serviços, daí que a economia surja como modelo a partir do qual é possível tornar inteligível a dinâmica social. Obviamente, Taylor não defende que essas ideias desenvolveram-se independentemente de transformações sociais e de alterações nas práticas coletivas e reconhece que a intensificação das relações comerciais no começo da era moderna fomentou tanto a reflexão teórica quanto o imaginário popular. Entretanto, a própria consecução dessas práticas e transformações exigiu que simultaneamente as mesmas fossem articuladas em palavras e imagens que buscavam traduzir uma nova ideia de ordem moral. Mais especificamente, ele enfatiza que na mentalidade desse período a dedicação às atividades comerciais passou a ser vista como um passo em direção à vida civilizada em contraste com o espírito belicoso associado à vida da nobreza guerreira que predominou durante o período medieval.

E assim a primeira grande transformação forjada por esta nova ideia de ordem, na teoria e no imaginário social, consiste em vermos a nossa sociedade como uma economia, um conjunto interligado de actividades de produção, troca e consumo, que constituem um sistema com as suas próprias leis e a sua própria dinâmica (ISM, p.79-80)

Concebidas como um sistema, as relações econômicas passam a fornecer então um quadro para compreender a maneira como as pessoas estão ligadas umas às outras que tem profunda influência até os dias de hoje. Já em Locke, como ressaltamos, o governo é concebido, em grande medida, como forma de garantia daqueles benefícios gerados pelo *intercâmbio espontâneo* dos homens em sua busca de prosperidade. Autores como Smith e os fisiocratas representaram um passo adiante ao proporem uma

visão ‘objetificada’ das relações de produção e troca visando explicitar o tipo de conexões causais e regularidades que a elas eram subjacentes. Surge assim o projeto de uma ciência das relações econômicas que posteriormente inspirará a análise de outros campos da vida social em separado. Taylor vê nesses movimentos teóricos um sinal claro da dissociação entre a identidade da sociedade e a sua estrutura política que, cada vez mais, passa a ser considerada como um tipo de ‘aparato gerencial-administrativo’ com funções regulatórias e não mais como expressão do espírito coletivo da comunidade. Interpretação aproximada é a do antropólogo francês Louis Dumont que sustenta a tese de que o ‘econômico’ consolidou-se como um domínio à parte à medida que se emancipou do domínio político do qual era inicialmente considerado, pelo pensamento associado às práticas mercantilistas, um instrumento para a promoção da prosperidade e do poder do Estado. Tal processo de emancipação teria sido ainda segundo Dumont precedido por uma ressignificação positiva na percepção das trocas comerciais, as quais eram vistas até então como unilateralmente e não mutuamente benéficas para os envolvidos⁵³. Para os dois autores então a economia de mercado emerge como realidade na medida em que se foi constituindo gradualmente como um objeto de investigação próprio. Taylor, por sua vez, insiste em por relevo na alteração da concepção metafísica de fundo a todo esse processo e que consistiu no abandono de uma visão teleológica de matriz aristotélica operando nas sociedades humanas em favor de uma visão ‘desencantada’ que combinava de maneira inusitada a ação divina e a liberdade dos agentes na composição de formas de sociabilidade essencialmente contratuais (ISM, p. 80-83).

⁵³ Ver DUMONT, 2000, p. 50-51; Dumont afirma que no pensamento lockeano há uma inversão da hierarquia entre o político e o econômico que antecipa a divisão marxista entre infra-estrutura/superestrutura e que essa inversão é a expressão da transição de uma ideologia holista que dava ênfase à primazia das relações entre os homens para uma ideologia individualista que confere primazia à relação dos homens com as coisas (Ibidem, p. 92-93)

Na base dessa concepção essencialmente instrumental do intercâmbio social, o pensador canadense identifica a emergência gradual, durante esse período, de uma nova forma de vida ética, processo que ele nomeia de *afirmação da vida cotidiana*⁵⁴. Essa expressão é cunhada para referir-se a uma mudança no campo da moralidade que questionou as paradigmáticas éticas das sociedades pré-modernas que valorizavam as figuras do herói e do cidadão (Grécia e Roma antigas) e da vida monástica, as quais conferiam pouca importância às atividades voltadas para a produção da subsistência e às relações do âmbito do grupo familiar. Com efeito, essas atividades e relações ligadas ao universo do trabalho e da intimidade haviam sido tradicionalmente compreendidas como secundárias em grau de relevância, apenas como pré-condições para a realização de uma vida plena que ocorreria em âmbitos ‘mais elevados’, mas eram agora trazidas para o primeiro plano e defendidas como possuidoras de uma dignidade própria por serem agradáveis aos olhos de Deus. Em contraste com os modelos anteriores, essa ‘forma de vida ética’ é caracterizada por um antielitismo, uma vez que a sua concretização está aberta a qualquer indivíduo, ao homem comum, e não mais a uma elite de escolhidos ou privilegiados que aspiravam destacar-se da massa comum dos mortais fazendo-se excepcionais⁵⁵. No interior dessa nova mentalidade, o desígnio de Deus torna-se perceptível na própria natureza humana caracterizada pela busca do prazer e pelo afastamento do sofrimento, natureza que justificava a valorização da

⁵⁴ Taylor relaciona a emergência dessa concepção ao movimento reformista e à sua correspondente negação do papel mediador da Igreja no processo de salvação, tal como entendido pelo catolicismo. Ao recusar a Igreja como mediador necessário entre Deus e suas criaturas, o que foi afirmado é que cada pessoa está em uma relação única com o divino e a própria vida profana foi elevada em seu *status*. Diz-nos o autor: “Assim, a salvação pela fé não refletia apenas uma proposição teológica sobre a inutilidade das obras humanas, mas também um novo sentido da importância crucial do envolvimento pessoal. A pessoa já não pertencia ao círculo de eleitos, ao povo de Deus, por sua ligação a uma ordem mais abrangente que sustentava a vida sacramental, mas por sua adesão pessoal irrestrita.” (TAYLOR, p.281)

⁵⁵ Como nos diz o autor em *As Fontes do Self*: “E, na verdade, uma simpatia inerente pelo nivelamento social está implícita na afirmação da vida cotidiana. O foco do bem viver está agora em algo de que todos podem participar e não em tipos de atividade a que somente uns poucos ociosos podem fazer jus” (FS, p.277).

capacidade produtiva tendo em mira o alcance do bem-estar⁵⁶. Uma sociedade ordenada seria então aquela em que os membros aceitam cumprir suas ocupações econômicas e realizam-nas com diligência. Estabelece-se assim um contexto propício precisamente para uma noção de conhecimento não mais estritamente contemplativo, mas sim voltado para o aprimoramento das técnicas úteis aos homens em sua rotina de trabalho visto que a meta da ciência passa a ser o favorecimento da condição humana. Esse último traço é claramente manifesto nas obras de pensadores como Bacon e Descartes (ISM, p.77-78; FS, p.273-300.)

Taylor, entretanto, faz-nos notar que a ideia de economia como um sistema autorregulado a despeito das intenções dos agentes individuais contrasta com outras duas formas de autocompreensão social da modernidade: a esfera pública e o autogoverno popular. Esse contraste explicita-se no fato de que essas últimas duas formas dão origem a uma imagem de agente coletivo que está ausente na ideia de economia, embora essa última já expresse a convicção de que as sociedades são humanamente criadas. A seguir veremos como o pensador canadense desenvolve essa ponderação.

1.3.1.2 – a esfera pública

A economia de mercado configura-se como uma esfera *não-pública*. Isso porque ela é um modo pelo qual as pessoas passam a entender suas ligações em um espaço que é de mútua aparição, mas as decisões que ali são tomadas não são ‘compartilhadas’ nem se apresentam como em um domínio de *apreensão comum* da realidade. Essa é considerada por Taylor, entretanto como a primeira grande forma de alteração na autocompreensão social das sociedades modernas e, portanto, oferece a base para o

⁵⁶ Taylor pondera que essa imagem aparentemente hedonista não deve nos enganar, pois havia simultaneamente uma condenação daqueles indivíduos que se deixavam absorver pelo mundo e pelas coisas. O amor pelas coisas e pelo mundo devia ter como meta maior o amor por Deus (FS, p.287)

desenvolvimento de outras alterações cruciais na auto-interpretação das comunidades desse período histórico. Tal transformação ocorreu dentro do quadro que gerou a previamente referida valorização da vida cotidiana que propiciou, por sua vez, as condições para a distinção entre espaço privado e espaço público e, conseqüentemente, para a invenção/surgimento de uma noção de *esfera da intimidade* como dimensão considerada, a partir dali, indispensável para a existência e o florescimento da pessoa humana enquanto tal. Simultaneamente a isso e reforçando as tendências em curso, Taylor chama nossa atenção também para a influência das práticas do reformismo calvinista que, em seu esforço de reorganização da vida eclesial em torno do princípio da associação voluntária, forneceu inspiração concreta para a ideia de um agente comum fundador da ordem social⁵⁷. Em conjunto, esses acontecimentos serviram de solo para o crescimento da esfera pública como parte integrante da autoimagem das sociedades modernas europeias. A definição desse domínio que o autor canadense oferece é a de um

(...) espaço comum onde os membros da sociedade se encontram através de uma variedade de meios – imprensa, eletrônica e também encontros face a face – para discutirem assuntos de interesse comum e, deste modo, formarem a seu respeito uma opinião comum. (ISM, p.87)

Para começar, Taylor afirma que a ideia de um espaço comum remete à noção de uma intercomunicação dos meios que propiciam a discussão, ou seja, os temas que são objeto do ‘grande debate’ que caracteriza a esfera pública são aqueles que atravessam as diversas ‘mídias’ ao longo de um período de tempo relativamente indeterminado e em torno dos quais os agentes formam uma opinião compartilhada. Elaborando um pouco mais a definição, o autor especificará que o conceito em questão implica três elementos

⁵⁷ Diz-nos o autor a esse respeito: “A vida destas novas Igrejas ou seitas ajudou, pois, sob outro aspecto, a montar o cenário para as formas modernas de agente comum. Habitualmente, elas exigiam dos seus membros um forte empenhamento, levando-os a associar-se aos outros, para lá dos laços de família, linhagem, vizinhança e fidelidade tradicional. Criavam sociedades em que estes laços mais parciais importavam menos do que a pertença a uma comunidade religiosa, na qual a filiação era individual e, fundamentalmente, a mesma para todos.” (ISM, p. 107-108)

indispensáveis⁵⁸: o caráter *metatópico*, a condição *extrapolítica* e a natureza *secular*.

Vejamos então em que consiste cada um desses elementos.

A metatopicalidade refere-se ao fato de que os encontros na esfera pública incluem muito mais do que aqueles encontros copresenciais. Com efeito, ela designa uma congregação de espaços tópicos (locais de encontros face a face) que permite a continuidade e a coerência de um debate disperso precisamente porque possui uma virtualidade que lhe é conferida pelo emprego dos meios de comunicação tipicamente modernos tais como jornais, revistas, noticiários de TV, websites, redes sociais etc. Nesse espaço comum enormemente ampliado e sem contornos precisos pessoas que não se conhecem podem tomar parte em uma discussão que envolve as questões de interesse da comunidade (sejam quais forem as proporções que esta possua) da qual se consideram pertencentes e, desse modo, elaborar um juízo acerca dessas mesmas questões.

O elemento extrapolítico por sua vez refere-se ao fato de que a esfera pública não se confunde com a esfera política, ou seja, com aqueles espaços institucionais reservados para a discussão ‘oficial’. A discussão da esfera pública não está integrada à estrutura de poder de uma sociedade, embora a opinião pública ali constituída seja considerada como normativa para o exercício da ação governamental. Aqui podemos perceber nitidamente os ecos das discussões de Jürgen Habermas e Michael Warner nas ponderações de Taylor⁵⁹. De fato é Habermas quem nos diz que

⁵⁸ É necessário observar que o caráter extrapolítico e a secularidade são traços que Taylor identifica já na economia de mercado como espaço de aparição. Podemos nos perguntar também se não faz sentido atribuir também a essa esfera a metatopicalidade.

⁵⁹ A concepção de esfera pública com que Taylor opera é assumidamente ancorada nos trabalhos de Jürgen Habermas (*Mudança Estrutural na Esfera Pública*) e Michael Warner (*The Letters of the Republic*). Habermas define de forma sucinta a esfera pública da seguinte maneira: “By ‘public sphere’ we mean first of all a domain of our social life in which such a thing as public opinion can be formed”. Já a opinião pública é explicada como aquilo que “(...) refers to the functions of criticism and control of organized state authority that the public exercises informally, as well as formally during periodic elections.” O autor diferencia a esfera pública política da esfera pública literária em virtude da primeira estar preocupada com as práticas do estado. (HABERMAS, in GOODIN; PETTIT, 1997 p.105)

O poder coercitivo do estado é a contraparte, por assim dizer, da esfera pública política, mas ele não é parte dela. O poder do estado é, certamente, considerado poder “público”, mas ele deve o atributo da publicidade à sua tarefa de cuidar do público, isto é, fornecer o bem comum de todos os consociados legais. Somente quando o exercício da autoridade pública foi realmente subordinado ao requerimento da publicidade democrática a esfera pública política adquire uma influencia institucionalizada, influencia sobre o governo, através do corpo legislativo. (HABERMAS In: GOODIN; PETTIT, 1997, p.105,TN)

Já Warner, em sua definição de público, afirma que

Um público organiza-se independentemente de instituições estatais, lei, estruturas formais de cidadania ou instituições preexistentes tais como a Igreja. Se não fosse possível pensar o público como organizado independentemente do estado ou outras estruturas, o público não poderia ser soberano em relação ao estado. (WARNER, 2002, p.414.TN)

Taylor esclarece que é precisamente porque, idealmente, não há esse pertencimento à esfera política que a opinião pública ganha no imaginário moderno uma ‘autoridade’ sem precedentes em sociedades pré-modernas ou tradicionais, afinal, esse distanciamento confere à opinião comum um caráter apartidário e, uma vez que o debate que ganha corpo nas fronteiras desse espaço comum metatópico pretende-se bem informado, ilustrado e racional, conclui-se que a opinião partilhada ali elaborada é uma fonte de legitimidade de difícil contestação. Assim sendo, o poder constituído que não se orienta pela ou deixa de consultar a opinião pública tende a ser visto como caindo em contradição. Obviamente, como lembra o pensador, esse raciocínio político tipicamente moderno já pressupõe a incorporação de outra forma indispensável ao imaginário social: a imagem de um povo soberano, o único detentor verdadeiro do poder (ISM, p. 90-93).

Por fim, o elemento da secularidade mostra-se particularmente decisivo para a argumentação de Taylor. Ele nos esclarece que ao recorrer a esse termo pretende evocar mais do que a noção usual de separação entre religião e política ou, mais precisamente, Igreja e Estado. Deveras, sua intenção é delinear uma transformação radical na compreensão do que consistem os fundamentos da sociedade que ocorreu nas sociedades europeias nos primeiros séculos da era moderna e que as diferencia de forma

decisiva das sociedades ditas não-modernas. Diz-nos o pensador canadense que a transformação pode ser definida como uma nova percepção do modo como a humanidade ‘habita o tempo’ e que significou uma ruptura com as concepções duais de temporalidade que tinham/têm vigor nas sociedades tradicionais, as quais se ancoravam/ancoram em uma distinção entre tempo profano e tempo sagrado. Essas últimas seriam marcadas pela ideia de que a sociedade está umbilicalmente ligada a um tempo mítico de fundação (um ato fundador levado a cabo por Deus ou por um fundador/legislador excepcional) ou incrustada em uma ordem cósmica superior, não meramente humana. O ponto crucial aqui é que os agentes das sociedades modernas não mais buscam suas raízes em uma ação transcendental. O tipo de ação comum que concebem como estando na origem de suas formas de associação são puramente humanas e mundanas de modo tal que os atos do passado e os do presente não estão hierarquicamente situados uns em relação aos outros (ISM, p. 96-102).

Como observamos previamente, a emergência da figura de um agente coletivo é a grande novidade apontada por Taylor na configuração da esfera pública. Essa imagem tornar-se-á ainda mais clara com a noção de um povo soberano que, hipoteticamente, antecipa e preside a estrutura formal de poder de qualquer corpo político.

1.3.2– soberania popular

A imagem do povo que governa a si mesmo, conforme o pensador canadense, foi um fruto da reflexão teórica que propôs um novo princípio de legitimidade para a comunidade política que, aos poucos, difundiu-se por todas as camadas da sociedade. O povo foi concebido então como um agente capaz de estabelecer a fundação do presente, o que significava mais um passo na direção de uma concepção ascendente do poder em contraposição às concepções transcendentais das sociedades tradicionais. Para que

ocorresse tal processo de difusão, entretanto, os atores políticos concretos tiveram, em grande medida, de apreender essa inovação teórica através de suas práticas coletivas e mediante a articulação dessas práticas em um imaginário compartilhado. Desse modo, constituiu-se um repertório comum que passou a fornecer os modos de satisfação do novo princípio na medida em que os agentes: a)- sabiam o que fazer, ou seja, possuíam as práticas necessárias para efetivar a nova ordem e b)- concordavam entre eles sobre quais eram essas práticas. Esse foi um processo lento nas sociedades pioneiras e, podemos dizê-lo, provavelmente nunca está inteiramente concluído no bojo de uma comunidade livre (ISM, p. 109-115).

Tentando reconstruir esquematicamente o referido processo em suas sociedades de origem Taylor recorre à comparação entre os dois acontecimentos políticos usualmente tidos como paradigmáticos na constituição da modernidade política ocidental: a luta por independência e a formação dos EUA e a Revolução francesa. Nesses dois casos, o autor tenta captar os dilemas que surgiram historicamente para efetuar a tradução institucional da ideia de um povo autogovernante como único fundamento legítimo para o exercício do poder em uma sociedade democrática. Com efeito, enquanto o primeiro evento é percebido como um caso relativamente bem-sucedido de institucionalização, o segundo (devido ao caráter peculiarmente dramático e a deriva para a violência ocorridos em território francês) é visto como exemplo das dificuldades decorrentes da incapacidade de encontrar formas estáveis para expressar um novo princípio normativo para uma inédita modalidade de arranjo político-social (ISM, p. 110-138).

Nosso autor observa que os atores revolucionários, nos dois casos, dentro dos seus respectivos contextos, interpretaram inicialmente a própria ação política revolucionária nos termos de uma restauração de um poder legítimo que havia sido

usurpado ou corrompido, ou seja, eles agiram orientados muito mais por um desejo de restabelecimento de uma ordem tradicional que viam como desviada do seu curso do que como propondo a criação de formas de organização política inovadoras. Isso fica mais claro no caso dos americanos que se insurgiram contra o governo britânico inspirados pela ideia de recuperação dos direitos tradicionais dos habitantes da América inglesa que haviam sido desrespeitados, no entendimento dos colonos, em virtude das tentativas da metrópole de intensificar o controle fiscal e político sobre as colônias americanas. Isso porque a experiência relativamente autonomista de várias das colônias em sua formação histórica havia criado as condições para a emergência de um sentimento de liberdade que fomentaria posteriormente o desejo de ruptura política. Afinal, na própria Grã-Bretanha havia se desenvolvido o ideal de um governo legítimo como sendo aquele limitado pela atuação do parlamento e, obviamente, esse ideal teve repercussão também nos domínios coloniais. Diz-nos nosso autor que os moradores do novo mundo evocavam por isso a figura pré-moderna de uma “Lei tradicional” que atribuía um papel indispensável às assembleias eleitas e ao seu consentimento no estabelecimento dos impostos:

A soberania popular podia invocar-se no caso americano porque conseguia encontrar um acordo generalizado quanto ao significado institucional. Todos os colonos concordavam em que o caminho para fundar uma nova constituição era através de algum tipo de assembleia, talvez um pouco mais vasta do que a normal, como em Massachusetts em 1779. A força das antigas instituições representativas ajudou a “interpretar” em termos práticos o novo conceito. (ISM, p. 110)

Houve então uma ‘reinterpretação retrospectiva’ que mobilizou os agentes revolucionários no plano do imaginário em torno de um antigo ideal de legitimidade que posteriormente seria reformulado e expresso na ideia de que todo poder político é inerente ao povo e dele emana. Mais importante, conforme Taylor é o fato de que a noção de soberania popular pôde firmar-se porque encontrou no repertório prático dos

colonos uma forma institucional bem assentada: as assembleias eleitas que tinham uma presença longa no cenário político conhecido⁶⁰ (ISM, p.110-138).

A Revolução francesa ofereceu, entretanto, complicações muito maiores para seus atores/intérpretes. A impressão de que o ‘projeto’ revolucionário francês teria ficado incompleto reflete a dificuldade para encontrar formas institucionais estáveis que abrigassem e expressassem o sentido do ímpeto que mobilizou parte da população em sua insurreição contra as estruturas do Antigo Regime. O questionamento à soberania do rei e o conseqüente movimento em direção à ideia de soberania da nação mostrou-se turbulento precisamente porque a tradição de assembleias representativas não estava assentada no imaginário do povo francês, tal como estava no dos colonos da América inglesa, visto que as convocações dos Estados Gerais pelos monarcas franceses eram eventos episódicos e a própria natureza hierárquica dessa instituição foi precisamente um dos fatores que desencadeou a insatisfação dos representantes do Terceiro Estado. Na visão de nosso autor, o grande dilema enfrentado pelos revolucionários franceses foi então a falta de concordância entre eles sobre quais tipos de práticas eram necessárias colocar em vigor para concretizar a nova ordem que desejavam erigir e, mais especificamente, como originar um poder inteiramente legítimo para a totalidade da comunidade⁶¹.

⁶⁰ Heloísa Starling observa que a combinação do puritanismo e do espírito associativo na vida dos colonos americanos contribuiu para consolidar os princípios da soberania popular e da liberdade individual na visão do mundo público desses agentes (BIGNOTTO, 2013, p.242). O depoimento de Tocqueville acerca da atuação do princípio da soberania popular na sociedade americana, o qual ele também remete já ao período colonial, é bastante contundente: “Outros há em que a força é dividida, situando-se ao mesmo tempo na sociedade e fora dela. Nada parecido se vê nos Estados Unidos; lá a sociedade age por si e sobre si mesma. Só há força em seu seio; quase não se encontra ninguém que ouse conceber e, sobretudo, exprimir a ideia de buscá-la em outra parte. O povo participa da composição das leis pela escolha dos legisladores, da sua aplicação pela eleição dos agentes do poder executivo; podemos dizer que governa por si mesmo, a tal ponto a importância deixada à administração é fraca e restrita, a tal ponto ela é marcada por sua origem popular e obedece ao poder de que emana, o povo reina sobre o mundo político americano como Deus sobre o universo. Ele é a causa e o fim de todas as coisas. Tudo provém dele e tudo nele se absorve.” (TOCQUEVILLE, 2005 p 68)

⁶¹ Newton Bignotto observa que o conflito entre *girondinos* (mais influenciados teoricamente por Condorcet) e os *jacobinos* expressava um embate entre uma concepção do republicanismo mais ligada à

A presença quase mítica dos textos de Rousseau, sobretudo, mediado pela interpretação de Robespierre foi uma das forças-guias da ação transformadora radical posta em curso naqueles dias e, desde então, o vocabulário político tem tentado decifrar o real significado, os contornos e as formas de manifestação do conceito de vontade geral tal como formuladas pelo pensador genebrino. Com efeito, Taylor faz referência ao dilema surgido em decorrência da tentativa de conciliar a vontade geral do povo com o propalado ceticismo rousseauiano em relação à representação por meio de assembleias e com sua defesa da virtude cívica como princípio ordenador da conduta cidadã no interior de uma sociedade republicana bem ordenada. Em relação ao primeiro aspecto, diz-nos Taylor que o anseio por fazer a vontade geral popular totalmente visível, ou seja, tornar o povo transparente para si mesmo, propiciou a ideia de que uma vanguarda de atores políticos poderia ‘encarnar’ e expressar essa vontade. Em relação ao segundo ponto, a busca pela expressão de uma vontade UNA gerou uma incapacidade de pensar e lidar com a pluralidade, incapacidade que tendia a situar as divergências no âmbito do sectarismo⁶². Diante desse quadro, para o autor canadense, uma das soluções encontradas para lidar com o impasse da representação foi recorrer à figura da *ação direta* trazida à tona pelas insurreições das classes populares visando evocar a noção de um ‘povo francês’ que brandia sua voz nas ruas e clamava pela incorporação de sua vontade como fundamento da comunidade. Deveras, isso foi possível porque tanto camponeses quanto trabalhadores urbanos recorriam periodicamente ao recurso da sublevação para explicitar suas necessidades perante o governo. Historicamente, contudo, essas revoltas não pretendiam, na mentalidade predominante entre seus atores, reivindicar o poder enquanto tal e sim ‘corrigir’ alguma

ideia de um ‘reino do direito’ e outra que colocava a virtude no centro da vida pública (BIGNOTTO, 2013, p. 178).

⁶² Bignotto pontua que a aspiração pela criação de uma nação una e indivisível é um traço peculiar à matriz do pensamento republicano francês e gera até hoje uma considerável dificuldade em interpretar a manifestação da diversidade (BIGNOTTO, 2013, p.175)

anomalia que tornava a vida cotidiana insuportável e assim restaurar uma ordem considerada normal. Foi só no decorrer da revolução que os levantes passaram a ser traduzidos como manifestações de um povo tentando defender-se da opressão e mesmo passaram a ser parcialmente instrumentalizados por alguns jacobinos quando estavam no governo⁶³. Todavia nesse caso, o casamento entre a teoria, o imaginário e a prática coletiva teve como desdobramento amargo, como sabemos, o período do Terror com sua paradoxal tentativa de instaurar a liberdade recorrendo à perseguição política de adversários (reais ou imaginários). Isso porque uma parcela da elite revolucionária viu-se e colocou-se em determinado momento publicamente como a corporificação daqueles setores das camadas populares que saíam às ruas pedindo a satisfação de suas necessidades e agindo contra os ‘inimigos do povo’ que supostamente traíam a revolução (ISM, p. 110-138).

Da mesma forma, a aspiração por consolidar o princípio da virtude cívica tal como apreendido em Rousseau é considerada outra fonte da obsessão persecutória que teve curso na ocasião em virtude da convergência entre a mentalidade popular da revolta reivindicatória e a ideologia das elites ‘vanguardistas’ jacobinas. A exigência de transparência na expressão da vontade do povo, que inviabilizava a aceitação das assembleias de representantes, trouxe também para o primeiro plano a questão do conflito entre as vontades particulares e a vontade geral bem como a necessidade de estabelecer harmonia entre elas. Sendo a vontade geral então concebida como a fonte legítima do poder, quaisquer vontades individuais desalinhadas tendiam a ser percebidas e classificadas como manifestações do vício, do egoísmo, que ameaçavam instaurar a desunião no seio da comunidade. Essa foi a senha para desencadear, como Taylor pondera, a aplicação da doutrina do bode expiatório:

⁶³ Taylor observa que, embora as elites sociais nunca tenham perdido o controle sob o processo revolucionário, tiveram de deixar-se conduzir em determinados momentos pelas aspirações e objetivos populares (ISM, p.133-134).

Poderíamos afirmar que a potencialidade extrema de uma política rousseauiana da virtude se converter em violência e purgação, que talvez nunca tivesse emergido num contexto controlado pelas elites, foi concretizada pela necessidade de governar, seguindo os impulsos das camadas populares. (ISM, p.135)

O que o período do Terror revolucionário francês legou-nos, portanto, observa o autor, foi a percepção de que na modernidade a revolução democrática pode vir atrelada à prática da violência política extrema, a percepção de que essa é uma possibilidade sempre à espreita (ISM, p. 136).

Com essas duas revoluções paradigmáticas da segunda metade do século XVIII, conclui o pensador canadense, a soberania popular fez sua entrada na cena política moderna estabelecendo uma forma de ‘personalidade coletiva’ que denominamos ‘povo’, personalidade cuja unidade, simultaneamente sólida e precária, passa a ser uma questão permanente. O enraizamento dessa figura ‘fictícia’ só foi possível em decorrência da interação com formas antigas do imaginário popular, tanto na América inglesa quanto na França e talvez esse seja o exemplo mais evidente de como elaborações teóricas e práticas coletivas podem determinar-se mutuamente. A dificuldade de encontrar estabilidade institucional para essa noção no caso francês só alcançou uma solução adequada com o estabelecimento posterior do sufrágio universal como maneira de traduzir o princípio de legitimidade que colocava a nação como a fonte originária do poder político (, p. 138). No fechamento do capítulo, portanto, com intuito complementar, abordaremos as reflexões de Taylor sobre o lugar que o nacionalismo ocupa na autocompreensão das sociedades democráticas modernas.

1.3.3– O nacionalismo

A imagem de um povo que se autogoverna desenvolveu-se simultaneamente à da nação que visa alcançar sua autodeterminação. Isso porque a invenção dessa entidade coletiva que era concebida como a legítima detentora de qualquer poder político pôs a

questão de quais seriam os contornos precisos a partir dos quais seria possível divisar aqueles que a integravam. Se o episódio da independência dos EUA nos mostra a construção desta ‘figura coletiva’ chamada ‘povo americano’ como um resultado da contraposição a um poder central visto como externo e abusivo, ou seja, uma criação que se deu no próprio curso da insurreição, o episódio revolucionário francês nos remete à ideia de um povo ‘pré-existente’ que se transmuta em agente comum efetivamente por um processo de ‘tomada de consciência’. Esse último caso é que parece ter inspirado o vocabulário para os muitos movimentos nacionalistas posteriores que se espalharam pela Europa ao longo do século XIX e para outras partes do mundo ao longo do século XX. Taylor insiste em observar que o nacionalismo como fenômeno social é inteiramente moderno e não a manifestação de alguma forma de sentimento primitivista, tal como alguns tendem a interpretá-lo (TAYLOR, 1997, p.191). Isso porque a ideia de povo que emerge no bojo das revoluções modernas já está profundamente marcada pelos princípios do igualitarismo e da autonomia, de modo que a sua coesão interna como ente depende da formação de um tipo de solidariedade que é fragilizada pela ideia da exclusão de alguns de seus membros⁶⁴. Esse tipo de dilema sugere-nos o pensador, estava ausente das sociedades hierárquicas pré-modernas as quais ancoravam a sua estabilidade em uma concepção de complementaridade entre os diversos estamentos de que eram constituídas. Assim, a nação deve ser entendida como uma forma de comunidade imaginada, tal como bem definiu Benedict Anderson⁶⁵, comunidade cuja identidade é ‘construída’ a partir do recurso à narrativa de sua formação.

O tipo de comunidade expresso pela ideia de nação é diferente daquela existente na antiguidade greco-romana ou nas formas posteriores inspiradas nesse modelo, pondera nosso autor. Ambos os tipos conclamam a fidelidade de seus integrantes, mas

⁶⁴ Isso não quer dizer que as nações reais não vivam lado a lado com a exclusão.

⁶⁵ Anderson define nação como uma comunidade política que se imagina como intrinsecamente limitada e soberana (ANDERSON, 2015, p. 32).

as comunidades políticas antigas tinham como base de seu patriotismo a identificação com as leis e os princípios nelas incorporados, ou seja, a identidade coletiva coincidia com a própria estrutura política que lhe dava forma. Já as comunidades que se autodefinem como nações concebem a si mesmas como existindo como tais anteriormente a qualquer organização do poder coletivo: “Podemos falar de nacionalismo quando o fundamento da aliança política comum é alguma identidade étnica, lingüística, cultural ou religiosa que existe independentemente da política” (TAYLOR, 1997, p.201). Esse fenômeno é moderno, observa Taylor, porque frequentemente surge de uma reação ao processo de modernização entendido como avanço daquelas formas institucionais e práticas (economia de mercado industrializado, Estado burocrático centralizado, governo popular) que surgiram nas sociedades ocidentais europeias sobre outras regiões do mundo (, 1997, p.207). Nesse sentido, as elites de sociedades dominadas/colonizadas que compreendem não ser possível resistir à onda da modernização tentam fomentar suas próprias maneiras de incorporar as inovações mesclando-as a elementos de suas culturas tradicionais na esperança de que estas últimas não sejam inteiramente suprimidas. Diz-nos Taylor que isso pode ser entendido como uma resposta ao desafio posto à sua própria dignidade, um *chamado à diferença*, uma resposta sentimental de uma parcela diminuta de uma população subordinada que posteriormente difunde-se por outras camadas da sociedade. Uma compreensão adequada da difusão desse sentimento tem de evocar a questão da busca por reconhecimento em uma ‘esfera pública’ internacional constituída em que nações já consolidadas situam-se como protagonistas. Essa concepção de comunidade é marcada pela profunda influência do romantismo⁶⁶ com sua valorização do elemento linguístico-

⁶⁶ Segundo Taylor, o romantismo é o movimento que traz para o primeiro plano a questão da identidade humana e o faz postulando que a condição para que cada pessoa descubra em si mesma em que consiste a sua humanidade é a existência de um horizonte de significado que é fornecido pelo pertencimento a um grupo e a uma tradição cultural (TAYLOR, 1993, 46-49). Louis Dumont chama a atenção para a relação

cultural como núcleo de uma identidade comum, por isso os contornos das identidades a serem formadas a partir da “aspiração nacional”⁶⁷ usualmente serão definidos por tradições e costumes encontrados ou forjados na história do povo que busca sua autodeterminação. A construção da identidade nacional implicará por sua vez a supressão ou subordinação de outras formas de lealdade coletiva que ofereçam resistência (línguas e religiões minoritárias, fidelidade a grupos intermediários, etc.) ao estabelecimento de uma cultura homogênea.

Aqui precisamente situa-se o grande paradoxo da elaboração desse tipo de identidade coletiva tipicamente moderna. Com efeito, a narrativa oficial das histórias nacionais procurará convencer-nos de que um povo plenamente constituído é o agente que luta para atingir autoconsciência e estabelecer-se como politicamente independente através da instauração do Estado e da soberania, entretanto, sabemos que normalmente é a existência de um Estado, um centro de poder, a condição crucial para a produção da homogeneidade linguística-cultural que definirá o povo enquanto tal. Ambas as explicações podem ser consideradas válidas em alguma medida, na compreensão de Taylor, pois se de fato o Estado é um agente indispensável na produção e imposição de símbolos e padrões de comportamento coletivo, é verdadeiro também que ele age muitas vezes a partir de ingredientes pré-existentes e sobre comunidades que efetivamente possuem uma história e elementos em comum. Aqui nos parece crucial apontar a filiação da concepção de nação empregada por Taylor com aquela de

entre a ideologia moderna do individualismo e o nacionalismo ao escrever sobre Herder (autor pré-romântico de grande influência) e Fichte, figura central do idealismo alemão. O autor francês pondera aqui sobre a sutil dialética entre universalismo e particularismo que percebemos nesses autores e a presença dessa tensão no movimento romântico (DUMONT, 2000, p.123-139).

⁶⁷ Taylor distingue pares de categorias de nacionalismo: o *nacionalismo de aspiração* (caracterizado pela aspiração ao pertencimento a uma entidade coletiva que busca a autodeterminação) e o *nacionalismo defensivo* (que emerge de uma reação ao sentimento de ameaça física à sua existência que uma população tem perante um ‘inimigo’ externo). Outra distinção feita pelo autor é entre a noção de um *nacionalismo ‘liberal’* e um *nacionalismo ‘étnico-racial’*, sendo que o primeiro é um movimento que se orienta pela busca de um regime de direitos e cidadania igualmente atribuídos a todos os membros da unidade política, a despeito inclusive de sua etnicidade, enquanto o segundo define o pertencimento e, por consequência, o direito à cidadania a partir de uma imagem de povo etnicamente definido. (TAYLOR, 1997, p. 209-216)

Anderson. Com efeito, este último propunha pensar o nacionalismo menos como uma ideologia política elaborada com vistas a fundamentar a dominação e mais como uma forma de imaginação compartilhada (tais como o parentesco ou a religião) que é precisamente, em sua concepção, o que distingue as comunidades entre si⁶⁸. Ora, essa posição põe em questão a própria definição da nação como mera ideologia do Estado burocrático moderno. Precisamente nesse sentido, Taylor nos diz que nem sempre uma comunidade cultural busca o autogoverno e quando o busca isso nem sempre implica a criação de um Estado centralizado. Em sua visão, uma nação existe não apenas onde as pessoas falam uma mesma língua ou dividem uma história comum, mas onde esse fato é subjetivamente refletido na identificação das pessoas (TAYLOR, 1993, p.56-58).

1.3.4- A identidade Democrática

As formas do imaginário social moderno tratadas por Taylor reformularam inteiramente a maneira como as sociedades compreendem a si mesmas. Deveras, na medida em que em algumas sociedades europeias as pessoas, gradativamente, começaram a verem-se como integradas em uma economia de mercado, tomando parte nas discussões da esfera pública e integrando um povo que é concebido como a fonte de todo poder político constata-se a consolidação de uma *nova maneira de habitar o tempo e o espaço* em sociedade. A secularidade é elemento radicalmente novo a ser ressaltado, pois, como foi pontuado anteriormente, nenhuma dessas instâncias (economia, esfera pública e povo/nação) eram concebidas como fundadas em uma dimensão transcendente, alheia à temporalidade regular em que atuam os agentes ‘mundanos’. As sociedades ocidentais modernas vivem dentro do que o autor chama de ‘quadro

⁶⁸ Anderson afirma peremptoriamente que as comunidades não se distinguem por sua autenticidade ou falsidade, mas sim pela forma como concebem a si mesmas (ANDERSON, 2015, p.33).

imane⁶⁹ (immanent frame) e isso representa uma radical ruptura com a forma de autocompreensão de sociedades pré-modernas. Mais detalhadamente, Taylor afirma que a inovação consiste em uma percepção bifocal da realidade social: *A)- uma apreensão da sociedade como algo objetivo, um conjunto de relações estruturadas que poderia ser decifrado e explicado a partir de uma ‘visão de lugar nenhum’ mediante investigações sistemáticas (isso foi precisamente o que o modelo da economia de mercado proporcionou) ; B)- um entendimento da comunidade como um agente coletivo que se auto-elabora, seja por meio da formação da opinião pública ou da manifestação direta de sua vontade, ambas maneiras de pautar e determinar o exercício do poder governamental.* Taylor caracteriza essa novidade como a criação de uma sociedade de acesso direto querendo enfatizar com isso a percepção amplamente difundida de que a ideia de cidadania moderna significa uma forma de pertencimento ao corpo político que se dá sem ‘intermediários’. Assim, os cidadãos em sociedades democráticas liberais (exatamente o tipo de sociedades que são marcadas pela presença das formas de imaginário social tratadas) colocam-se diretamente em relação como o Estado e com a comunidade, como indivíduos iguais (ao menos formalmente), dotados da mesma dignidade e dos mesmos direitos subjetivos (ISM, p. 153-159).

Por fim, ao longo desse capítulo tentamos explicitar a concepção antropológica que está na base das reflexões de Taylor e como o autor emprega essa concepção em sua análise crítica da realidade política e social e, mais especificamente, na avaliação dos regimes democráticos modernos. Procuramos mostrar como o autor desenvolve a sua posição a partir de sua crítica à tradição da epistemologia naturalista e aos pressupostos antropológicos inarticulados que distingue nos fundamentos desta. Sua estratégia

⁶⁹ “So the buffered identity of the disciplined individual moves in a constructed social space, where instrumental rationality is a key value, and time is pervasively secular. All of this makes up what I want to call “the immanent frame”. There remains to add just one background idea: that this frame constitutes a “natural” order, to be contrasted to a “supernatural” one, an “immanent” world, over against a possible “transcendent” one”. (SA, p.542).

consiste basicamente em contrapor ao sujeito desincorporado e desengajado do representacionalismo a imagem de um agente corporificado, inserido no mundo e na sociedade. Para tanto, o autor tenta explicar a crucial importância da dimensão linguístico-cultural na constituição de todo agente humano que é, em última instância, um animal de linguagem auto-interpretante que articula sua identidade a partir da orientação para o bem e situado em uma comunidade concreta que lhe oferece um determinado horizonte de significados. O esquema proposto para o mapeamento da identidade moral do agente é, basicamente, aquele que é proposto pelo autor para elucidar o processo de autoconhecimento das sociedades embora o processo de definição da identidade coletiva seja algo mais complexo por depender da qualidade do debate público. Nesse processo, ademais, o autor ressalta o papel do discurso teórico e do imaginário social. Como veremos nos capítulos seguintes, a crítica às teorias liberais de viés atomista-procedimentalista servirá de eixo para nosso autor em sua tentativa de reformular o que ele julga ser um viés interpretativo fortemente influente dos regimes democráticos no ocidente e isso implicará o questionamento à preponderância que a dimensão da economia de mercado ocupa na interpretação e configuração do universo propriamente político, tanto entre agentes comuns quanto entre os teóricos. A compreensão adequada das sociedades democráticas modernas exige a rearticulação de seus variados princípios constitutivos históricos e, na visão do pensador, essa é uma condição necessária para que as mesmas realizem-se como tais, ou seja, para que as comunidades democráticas organizem-se em torno daqueles princípios/concepções de bem que realmente professam.

CAPÍTULO 2

A DEMOCRACIA LIBERAL ATOMISTA- PROCEDIMENTALISTA: UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA

2.1 - DIAGNOSTICANDO A DEMOCRACIA

A reflexão sobre a natureza e o funcionamento do regime democrático tem sido um dos focos do pensamento político contemporâneo. Como observam Ronald. J. Terchek e Thomas C. Conte, talvez possamos identificar entre as inúmeras abordagens propostas sobre o tema um substrato mínimo do que seria uma democracia, tais como as ideias de que os agentes públicos são responsáveis por suas condutas perante os cidadãos e que qualquer política vigente pode ser questionada por esses mesmos cidadãos a qualquer momento. Isso significa que algum consenso é encontrado pelos investigadores em torno de noções centrais como as de que *A- não existem detentores 'naturais' do poder; B- que deve haver igualdade perante a lei e o poder político instituído e C- a de que todos possuem, a princípio, as capacidades racionais para julgar criticamente a conduta de um governo e são livres para pensar e declarar suas opiniões em um debate público.* Apesar, entretanto da existência aparente desse núcleo mínimo de consenso, o debate ainda é intenso em torno das muitas divergências que subsistem e isso é o suficiente para tornar controverso o próprio conceito de democracia (TERCHECK; CONTE, 2001, Introdução).

Frank Cunningham, por sua vez, propõe a existência de três dimensões metodológicas que orientam os vários vieses de tratamento adotados pelos teóricos democráticos, a saber: 1)- questões normativas sobre o valor da democracia; 2)- questões descritivas sobre o modo como democracias funcionam e 3)- questões semânticas sobre o que democracia significa (CUNNINGHAM, 2009, p.20). Essas três

dimensões talvez possam ser reunidas em duas, na medida em que podemos fundir o semântico e o normativo, logo temos aquelas interpretações que se pretendem essencialmente descritivas e aquelas que assumem mais explicitamente uma face prescritiva/normativa. Assim, talvez a tensão entre o ideal da democracia e o funcionamento real das instituições públicas que constituem os regimes democráticos concretos possa ser considerada o eixo dos debates mais relevantes. Essa discussão, como apontado acima, desdobra-se em disputas acerca do significado de termos como poder, cidadania, igualdade, liberdade, justiça etc. bem como sobre suas formas de efetivação. Entre os embates teóricos mais relevantes e notórios a respeito dessas questões destaca-se aquele entre os advogados de uma democracia liberal em sentido estrito ou clássico e os comunitaristas e herdeiros da tradição do republicanismo cívico em geral. É nessa discussão específica que se inserem os escritos de Charles Taylor.

Um texto do autor que nos parece particularmente elucidativo para perceber isso é o artigo *Some conditions of a viable democracy* preparado para uma palestra realizada no Chile em 1986. Nesse artigo, Taylor classifica as teorias democráticas em três grandes famílias: teoria econômica, teoria republicana centrada na noção vontade geral e teoria de tradição cívico-humanista⁷⁰. A primeira família de teorias (que remete a nomes como Locke e Schumpeter) concebe a sociedade democrática próxima à imagem do mercado e a entende como um instrumento para a realização dos interesses dos indivíduos. A segunda família de teorias (cuja principal referência é Rousseau) valoriza essencialmente a experiência da cidadania atribuindo à mesma uma dignidade própria e

⁷⁰ No artigo *Philosophy and its history* Taylor propõe uma tipologia ligeiramente diferente ao nos falar de três tipos de teoria que estariam na base das democracias liberais modernas: A)- Uma teoria dos homens como portadores de direitos que, sob o comando da lei, têm como meta a defesa e a proteção dos próprios direitos; B)- Uma teoria atomista que percebe os homens essencialmente como ‘buscadores de bem-estar’ que seguem cada um sua estratégia e vivem juntos em nome de algum interesse comum e por uma exigência de segurança; C)- Uma teoria cívico-humanista que vê os homens como cidadãos da república vivendo sob uma lei comum que dá a eles sua identidade. Apesar da variação na formulação da tipologia a crítica sustentada pelo autor é a mesma, pois recai sobre os desdobramentos negativos que decorrem do ‘esquecimento’ das teorias de viés republicano para nossas práticas políticas atuais (TAYLOR, 1984 p.26-27)

centra-se na ideia de autogoverno a partir de uma vontade geral elaborada por todos. Enquanto as teorias pertencentes à primeira família parecem oferecer uma descrição apurada do funcionamento das democracias liberais como mecanismo de resolução e acomodação dos interesses conflitantes de seus membros, elas falham, entretanto, conforme Taylor, por menosprezar a noção de autogoverno e por sua desconfiança da participação popular na política. Essa desconfiança torna os teóricos dessa linha incapazes de compreender que a própria coesão da sociedade depende de algum nível de *identificação* das pessoas com as comunidades a que pertencem e que essa identificação implica um maior envolvimento com a prática política. Já as teorias da segunda corrente, vinculadas a uma visão republicana, enxergam a importância desse elemento de identificação do cidadão com a sua comunidade, mas por se basearem em uma noção estrita e homogeneizadora de vontade geral tendem a não saber lidar com a presença de interesses contraditórios e com objetivos distintos no seio da sociedade. Somente as teorias pertencentes à terceira família, a do humanismo cívico⁷¹ (representadas, segundo

⁷¹ Dada a associação controversa de nomes como Tocqueville e Arendt a essa tradição de pensamento parece-nos interessante aqui considerar o que Taylor entende por humanismo cívico e contrastar essa compreensão com interpretações mais canônicas acerca do significado desse conceito. Com efeito, de forma sintética, o humanismo cívico é associado tradicionalmente à *recuperação da dignidade da política* através da valorização da vida ativa (em contraposição à superioridade atribuída à vida contemplativa na filosofia antiga e medieval). Ligada a essa valorização da vida ativa ocorre uma *identificação da ação voluntária dos homens como origem dos acontecimentos* (sobretudo a partir da reflexão sobre a fundação dos regimes políticos e da construção da identidade das comunidades) e uma *recuperação da importância da retórica como elemento das disputas políticas*. Por fim, cabe mencionar o apego ao *bem público* pela centralidade atribuída à noção de *virtude cívica* e a associação entre *forma de governo* e *liberdade* pela crítica da noção liberal de liberdade como não interferência sobre os atores sociais. (BIGNOTTO, 2000, p.49-56). Já Iseult Honohan afirma sobre o republicanismo cívico que “Republican theories approach the problems of interdependence, and integrate the values of freedom, civic virtue, participation and recognition, in a number of ways. (HONOHAN, 2003 p.8). Desses aspectos e temas clássicos destacados, acreditamos que Taylor, em sua compreensão da tradição, dá ênfase mais clara às noções de *liberdade positiva*, ou seja, como *engajamento no governo da comunidade* e de *bem comum*. Os outros aspectos são todos valorizados por ele, mas não são explicitamente vinculados ao humanismo cívico. A ascensão da concepção das sociedades como sendo frutos da ação humana, por exemplo, é pensada pelo autor mais como um fruto do amplo e longo processo de secularização ocorrido no ocidente a partir do início da era moderna. Já a noção de virtude cívica não é tão explicitamente evocada em seu pensamento e sim indiretamente por meio do tema do patriotismo como condição necessária aos regimes democráticos. Quanto à questão da valorização do discurso e da retórica na interação política, acreditamos que a antropologia filosófica tayloriana, ancorada na imagem do humano como animal de linguagem evidencia de algum modo o entendimento do autor sobre o tema. Obviamente, cabe ressaltar, como destaca Honohan, Taylor foi um dos principais responsáveis por trazer à tona o tema do reconhecimento ao debate político e associá-lo à tradição republicana. (HONOHAN, 2003, p.131)

Taylor, por autores como Tocqueville e Arendt), realmente conseguem, na interpretação de Taylor, incorporar as virtudes e minimizar os defeitos das duas outras famílias por aceitarem a constituição plural das sociedades democráticas modernas ao mesmo tempo em que percebem que estas necessitam desenvolver uma forma de solidariedade entre seus membros se aspiram realmente a ser longevas.

Ainda no âmbito desse escrito, o pensador canadense aponta três condições fundamentais para a ‘viabilidade’ de uma comunidade que pretenda organizar-se democraticamente: 1)- a existência de um *sentimento de unidade* entre seus membros, ou seja, de que eles se percebam como participando de um empreendimento comum em defesa de seus direitos como cidadãos; 2)- a *participação*, na medida em que a atrofia dessa tende a resultar no enfraquecimento do sentimento de pertencimento a uma comunidade e, por fim, 3)- o *sentimento de igual respeito* que exige que todos os membros de uma comunidade sintam-se escutados e jamais discriminados ou excluídos dos debates públicos e da participação no governo. Seguindo esta linha de raciocínio, ele menciona como ameaças a uma democracia: a existência de relações não igualitárias, a presença disseminada de sentimentos hierárquicos e a grande concentração de poder econômico. Já em observações mais recentes (TAYLOR, 2014, online; RD, p.86) o autor, sintetizando os desafios que pairam sobre as sociedades livres nas últimas décadas, chama nossa atenção para aquilo que ele classifica como a *desesperança do demos* e para o problema da *exclusão étnico-cultural*. Esses dois desafios são facetas daquilo que ele percebe como o fenômeno da *alienação cidadã*⁷².

⁷² O pensamento de Taylor estabelece, em certos momentos, um diálogo (entre tantos outros) com a obra do historiador francês Pierre Rosanvallon, por isso, acreditamos que é possível associar sua compreensão do regime democrático com a desse autor. Para Rosanvallon, a democracia é entendida como um projeto de restabelecimento de ‘relações igualitárias entre os cidadãos’. Com efeito, ele defende que, em vista da recuperação desse espírito de igualdade, as democracias contemporâneas têm de ser organizadas em torno de três princípios fundamentais: *singularidade, reciprocidade e comunalidade*. Pelo primeiro princípio (*singularidade*) afirma-se a necessidade de aceitação da diversidade, da particularidade, como padrão de relações igualitárias entre os cidadãos. Conforme o princípio da *reciprocidade* ressalta-se a imprescindibilidade da mútua colaboração e da confiança como pilares de sociedades livres. Por fim, de

Embora os escritos de Taylor acerca da democracia não sejam sistematizados, o tema da identidade coletiva (ou política) e sua relação com a estabilidade do corpo político é algo que os atravessa. Isso não é surpreendente visto que identidade é um dos termos chave do pensamento do filósofo, tal como argumentamos ao longo do primeiro capítulo desse trabalho. Podemos dizer que boa parte de seu pensamento político consiste em enfrentar o desafio de pensar a manutenção da unidade de uma comunidade política em face do processo cada vez mais intenso de pluralização das sociedades contemporâneas. Para ele, portanto, é o dilema da identidade do povo o que está no epicentro da vida política dos Estados-nacionais democráticos contemporâneos, uma identidade que é marcada por uma dupla dinâmica de inclusão e exclusão que ininterruptamente redefine os contornos desse ente coletivo imaginário: Quem faz parte do povo? O que une e divide os diversos subgrupos que o constituem? Estas seriam as questões que norteiam a vida política de uma sociedade democrática contemporânea.

Por fim, se é em torno da ideia do povo e do seu direito inalienável à soberania que gira o eixo de um regime democrático, os avanços e retrocessos no redesenho dessa entidade são o que definem os processos de democratização e desdemocratização⁷³. Ao definir a democracia como um conceito tético, o autor nos diz claramente que o grande desafio das democracias modernas é ‘ampliar o povo’ e efetivar o princípio de que o governo é do povo e se faz única e exclusivamente em seu nome. Essa evocação da

acordo com a *comunalidade*, os cidadãos de uma democracia não devem ver a si mesmos apenas como ‘portadores de direitos’, mas como partícipes de uma sociedade política que é um *habitat comum* (ROSANVALLON, 2014, p.255-257). Como pontuamos acima e pretendemos demonstrar em mais detalhes nas páginas que seguem, todas essas dimensões ou princípios estão presentes no modelo de compreensão proposto por Taylor para apreender a natureza de uma forma de vida verdadeiramente democrática, embora descritos em termos diferentes: a autenticidade, a centralidade da solidariedade entre os cidadãos e a necessidade de uma identidade comum.

⁷³ Seguimos aqui a sugestão de pensar o fenômeno democrático a partir dos processos de democratização e desdemocratização proposta pelo sociólogo Charles Tilly (TILLY, 2013) que desse modo evita a ‘substancialização’ excessiva do conceito ao enfatizar o caráter incompleto e, portanto, histórico de toda sociedade democrática. Em nossa interpretação, embora Taylor só mais recentemente tenha recorrido ao conceito de tético para tentar captar esse sentido de incompletude e de risco de ‘regressão’, a questão já era antevista pelo autor quando ele chamava a atenção para a dinâmica da inclusão e da exclusão nas democracias modernas.

soberania popular indubitavelmente nos permite situar Taylor entre os autores de viés normativista, se recorrermos às três dimensões metodológicas de Cunningham acima mencionadas, embora seja igualmente correto em nosso entendimento dizer que ele tenta manter-se atento ao funcionamento ‘real’ dos regimes políticos e que repudia a excessiva abstração de algumas teorias que acreditam estabelecer os princípios universais da boa sociedade democrática. Uma democracia define-se em parte pelo modo como os cidadãos autocompreendem-se como integrando um agente coletivo, a autoimagem da qual extraem orientações para o tipo de práticas que consubstanciam ou não um regime livre. Isso significa que investigar de forma crítica as teorias políticas hegemônicas (sobretudo seus pressupostos) e articular as formas do imaginário que subjazem as práticas mostra-se como condição necessária tanto para a revelação dos limites e dos paradoxos que colocam em perigo a manutenção da democracia quanto para o apontamento de possíveis saídas para esses ‘dilemas’ e ameaças. Segue-se disso nossa opção por discutir mais detalhadamente as críticas e proposições taylorianas a partir de suas considerações sobre os problemas daquilo que ele por vezes nomeia modelo de compreensão *liberal-procedimentalista* (denominação a qual nós daqui para frente acrescentaremos o termo atomista) e dos elementos que oferece para o esboço de uma forma de compreensão alternativa que acreditamos pode ser denominada como *liberal-republicana*. Ao tratar do modelo criticado por Taylor o que propomos é uma ‘fusão’ de duas ‘famílias’ da tradição liberal de pensamento, quais sejam, a ‘família economicista’ e a ‘família procedimentalista’. O autor problematiza aspectos presentes nessas duas vertentes que levam, em sua visão, a distorções que supostamente ameaçam a longevidade das comunidades democráticas concretas: *os pressupostos antropológicos atomistas, o entendimento essencialmente negativo da liberdade política, a tentativa de construir arranjos políticos com base em uma pretensa neutralidade de valores e a*

interpretação das relações políticas à luz das relações de mercado. Como elemento comum, as duas vertentes exibiriam uma compreensão estritamente instrumental da sociedade política e isso se explica, em nosso entendimento, pela presença de um senso comum atomista no cerne de ambas. Nos dois próximos capítulos, portanto, será nossa meta expor e discutir essas duas formas de autocompreensão política das sociedades democráticas.

2.2 – TEORIA E AUTOCOMPREENSÃO

2.2.1- A antropologia atomista

Taylor nos diz que o ideal da autorresponsabilidade teve um caráter fundacional na cultura moderna e que seu florescimento teria fomentado três teses antropológicas básicas: A)- uma imagem do sujeito como idealmente desprendido; B)- uma visão pontual do self e C)- uma visão atomista da vida em sociedade. O terceiro elemento seria uma consequência direta dos dois primeiros, o seu desdobramento no campo da vida política. O atomismo é assim definido pelo autor:

O termo atomismo é usado frouxamente para caracterizar as doutrinas da teoria do contrato social que surgem no século dezessete e também doutrinas sucessoras que podem não ter feito uso da noção de contrato social, mas herdaram uma *visão de sociedade como em algum sentido constituída por indivíduos para a realização de fins que eram primariamente individuais.* (PP2, p. 18. TN)

Uma herança, sobretudo das obras de autores como Hobbes e Locke, a concepção atomista seria uma doutrina subjacente a grande parcela do pensamento liberal contemporâneo e estaria na base da avaliação e justificação das estruturas políticas democráticas. A expressão mais clara do atomismo seria a afirmação de que os direitos individuais devem ter prioridade absoluta sobre os deveres de obediência e pertencimento à comunidade política. Embora raramente articulada, a tese atomista

aparece, na visão de Taylor, como um pressuposto ontológico que orienta a defesa de posições políticas e morais de um considerável número de autores (AF, p.19).

A proposta de análise do atomismo faz parte, portanto, da estratégia do filósofo de distinguir entre questões ontológicas e questões de defesa no debate teórico. Com base nessa distinção, as questões ontológicas são definidas como aquelas que remetem aos fatores que são invocados para a explicação da vida social em última instância. Já as questões de defesa referem-se à discussão de ideias e princípios que pretendem oferecer uma base para a orientação prática⁷⁴. As relações entre essas duas instâncias não é mecânica, conforme o autor, mas tão pouco elas são independentes, conseqüentemente a compreensão dos fundamentos teóricos de algumas sociedades ocidentais democráticas contemporâneas exige a elucidação daqueles que são os pressupostos antropológicos do discurso em que as mesmas enraízam-se. Disso surge a pergunta: em que se fundamenta a defesa da primazia absoluta dos direitos individuais sobre o dever de pertencimento?

A atribuição de direitos aos indivíduos ancora-se na detecção e no reconhecimento de capacidades que esses indivíduos possuem e que os tornam merecedores dessas ‘garantias’. Efetivamente, é comum que a reivindicação de direitos remeta ao fato de que os indivíduos humanos são livres, racionais e autônomos como agentes morais. Essas são capacidades que tornam, conforme uma argumentação comum, as pessoas dignas⁷⁵ (dotadas de um valor intrínseco) que exige que elas sejam consideradas invulneráveis e não instrumentalizáveis por outras pessoas ou forças

⁷⁴ Conforme nos afirma o autor, o grande debate no nível ontológico dá-se entre atomistas e holistas. Já no campo da defesa há uma variedade de posições possíveis que oscilam entre a prioridade aos direitos individuais e liberdades e a vida comunitária e o bem compartilhado. (AF, p.198)

⁷⁵ George Kateb afirma em sua discussão sobre a ideia de dignidade humana: “Human identity rests on unique traits and attributes, which make human beings capable of commendable works and ways of being, but also of wrongdoing of every kind and in every degree. If there were only or mostly wrongdoing, it would be nonsense to speak of human dignity. The existential values would be worthless without realized moral capacities. But there is more than wrongdoing. All (or almost all) and only (truly only) human beings have these commendable traits and attributes” (KATEB., 2011, p.18). Para Kateb, a ideia de dignidade humana ancora-se em duas proposições básicas: 1)-a de que todos os indivíduos são iguais entre si e 2)- e que nenhuma espécie é igual à humanidade (Ibidem, p.6)

externas a elas, ou seja, que não tenham suas vontades subjogadas de forma injustificada. Em um autor como Robert Nozick, por exemplo, a posse da racionalidade, do livre arbítrio e ação moral individual constituem a base para a capacidade mais elevada de todo ser humano de formar uma ideia da própria vida como um todo e de agir conforme uma concepção global da vida que se quer levar (NOZICK, 2011, p.61-65). Embora a afirmação/reconhecimento dessas capacidades especificamente humanas nem sempre figure na defesa da prioridade dos direitos e, quando aparece, nem sempre dê ocasião a uma discussão ontológica mais elaborada, há momentos em que tal posicionamento é explicitado. Nozick em seu esforço para ancorar sua defesa da inviolabilidade da vida individual pelo Estado e pela sociedade afirma:

Mas não existe nenhuma entidade social com um bem que passe por algum sacrifício para o seu próprio bem. Só existem indivíduos, indivíduos diferentes, com suas próprias vidas individuais. Usar uma dessas pessoas para beneficiar as outras significa usá-la em benefício das demais. Nada além disso. O que ocorre é que se faz algo com elas em benefício dos outros. Tudo o que se diz sobre o bem social geral constitui um disfarce dessa circunstância (intencionalmente). Usar uma pessoa dessa maneira não respeita, nem leva suficientemente em conta, o fato de que ela é uma pessoa distinta, de que sua vida é a única que ela possui. Esse sacrifício não lhe traz nenhum bem como compensação, e ninguém tem o direito de forçá-la a aceitá-lo – menos ainda um Estado. (NOZICK, 2011, p.40)

O que motiva o questionamento de Taylor é que ele percebe uma inconsistência fundamental na visão atomista, qual seja, a de que esta visão ancora-se em uma ideia de autossuficiência do indivíduo humano, na negação da sua condição de ser que vive e desenvolve-se em uma situação de interdependência com os demais⁷⁶. Ele sustenta como vimos no primeiro capítulo, que o intersubjetivo precede o subjetivo e que as capacidades do agente humano que são sumamente valorizadas emergem no sujeito através do processo de aquisição de linguagens humanas que se dá na interação com os outros significativos. Os ‘atomistas’, em alguma medida, são os continuadores da tradição epistemológica que ‘ontologiza’ os procedimentos de desengajamento mental

⁷⁶ Aqui vem à tona novamente a relação entre a compreensão tayloriana e discussão de Alasdair Macintyre em seu *Dependent Rational Animals*.

envolvidos no processo de perquirição ignorando que o corpo, o diálogo, as emoções e a cultura são condições inescapáveis. O eu (*self*) é pensado por eles como um centro de consciência monológica que surge e sobrevive de forma apartada, como uma realidade em si mesma. Trata-se, portanto, de uma negação da ‘tese social’ que define o sujeito humano desde a antiguidade exatamente como um ser de linguagem e um ser político/social (*zoon lógon* e *zoon politikón*). Ora, se os processos de ‘humanização’ e subjetivação não podem dar-se fora da interação social, isso significa que aquelas características que distinguem o indivíduo humano e que justificam a atribuição de direitos dependem de determinadas matrizes para virem à tona, ou seja, são possíveis precisamente porque alguns modelos de civilização e formas de vida coletiva estimulam o florescimento das mesmas. Ele conclui também que, pelo fato de valorizarmos esses traços distintivos, somos obrigados a preservar e fomentar o tipo de civilização que os propicia, pois isso significa que desejamos que tais traços sejam transmitidos para as gerações futuras.

Consideramos interessante nesse ponto tomar como parâmetro de comparação alguns dos escritos do teórico político norte-americano George Kateb; nossa escolha justifica-se precisamente porque esse autor, defensor da individualidade democrática como princípio básico de uma sociedade livre, dispõe-se a discutir as bases ontológicas de sua posição:

Deixem-me perguntar primeiro, quais são as principais questões existenciais levantadas na busca da antropologia filosófica? Elas incluem estas: especulações sobre a contingência de qualquer vida; a importância da morte; a solidão epistemológica da humanidade; o parcial isolamento da mente humana individual; a persistência de questões cosmológicas que são difíceis de responder ou podem não ter respostas; os traços e capacidades mais gerais, bem como os instintos e impulsos compartilhados por todos os seres humanos; as relações específicas entre a espécie humana e outras criaturas e formas de vida; a extensão em que a linguagem e outros sistemas notacionais tais como a música e a matemática parecem derrotar qualquer pretensa redução materialista ou naturalista dos seres humanos; e o que o último Bernard Williams chamou, em sua última conferência, “o preconceito humano” pelo qual ele queria dizer a peculiaridade humana que tende a apoiar, embora de forma questionável, a afirmação da superioridade humana em relação a tudo mais na natureza. *Essas indagações existenciais não*

estão meramente em segundo plano da teoria política. Elas podem e devem permeá-la; e de fato elas permeiam o cânone da teoria política. (KATEB, 2005, p.43-44 TN)

Kateb destaca-se por sua forte resistência à noção de identidade de grupo (ou identidade cultural) e nisso ocupa uma posição diametralmente oposta à de Taylor, embora, em alguns aspectos, os dois pensadores pareçam convergir (tal como na adesão à tese que afirma a descontinuidade da humanidade em relação ao mundo natural e aos animais não-humanos e na valorização da autenticidade como cerne da identidade pessoal). Deveras, em seu artigo *The idea of individual infinitude* o escritor americano sustenta que preocupações de ordem existencial são importantes para o exame mais acurado das questões políticas e inclui entre essas preocupações a investigação da natureza da identidade pessoal. Sua afirmação categórica é a de que a infinitude individual⁷⁷ é o elemento subjacente da individualidade democrática e que a primeira é caracterizada pela imprevisibilidade e ilimitada criatividade humanas que permitem à humanidade sempre redefinir as fronteiras em que está contida. O indivíduo humano para ele é essencialmente marcado pela indefinibilidade, a inexauribilidade e por uma plasticidade inata indefinida que são constantemente ameaçadas quando esse pensa a sua identidade em termos de afiliação a um grupo, uma vez que os grupos tendem a tornar seus integrantes meros meios para a realização de fins externos a seus desejos (KATEB, 2011, p. 11-12). É crucial pontuar, entretanto que Kateb, em seu *ensaio Democratic Individuality and the Claims of Politics* insiste em distinguir sua noção de individualismo democrático de um individualismo chamado por ele de ‘não qualificado’⁷⁸ e faz questão de enfatizar que os arranjos democráticos são a condição indispensável para a emergência desse ‘indivíduo ideal’ que ele define como modelo.

Nesse momento, o autor americano parece aderir à conclusão da tese social, tal como

⁷⁷ A noção de infinitude para Kateb não se contrapõe à de finitude em seu sentido de contingência, os dois traços coexistem em cada indivíduo humano. A infinitude do indivíduo é a de um ser mortal dotado de inesgotável capacidade criativa e de plasticidade.

⁷⁸ KATEB, 1994, p. 334.

proposta por Taylor, mas veremos que essa adesão é no mínimo reticente e muito provavelmente enganosa.

Baseando suas reflexões em autores como Ralph Waldo Emerson, Henry Thoreau e Walt Whitman, Kateb propõe que a ideia de individualidade democrática é constituída por três elementos: uma individualidade negativa (a disposição para a desobediência das más convenções sociais com base no exame da própria consciência); uma individualidade positiva (disposição para a autonomia, para autorresponsabilidade e para a compreensão de si como ‘projeto’) e a individualidade impessoal (que permite a superação do egoísmo e o reconhecimento de outros indivíduos como iguais que compartilham as mesmas características básicas). Os arranjos políticos de uma sociedade democrática oferecem os pilares sobre os quais esses ‘traços distintivos’ se estabelecem na existência do sujeito, na medida em que o intrínseco dinamismo e abertura de uma democracia permitem que as pessoas percebam a natureza convencional (artificial) das leis, regras e acordos estabelecidos. Afinal, em uma democracia, a própria autoridade é desnaturalizada e desmistificada pelos procedimentos participativos e isso implica em uma desestabilização da ordem social que proporciona o espaço necessário para o crescimento da individualidade ao desvincular a identidade pessoal de qualquer papel ou função que venha a ser exercida pelo sujeito. Kateb chega mesmo a afirmar que, na cultura democrático-individualista norte-americana, não há espaço para o ideal ‘monádico’ do sujeito tipicamente cartesiano, querendo novamente enfatizar que a sua não é uma defesa de um individualismo atomista tal como aquele que é alvo da crítica de Taylor. Logo em seguida, entretanto, ele parece compartilhar a reticência com que seus autores diletos e referenciais, a despeito de valorizarem a democracia, recomendam um estranho ‘envolvimento distanciado com a política’ em nome da preservação da integridade

individual, uma vez que a atividade política, em seu sentido mais literal, teria uma natureza corruptora e degradante.

A impressão deixada sobre nós é a de que Kateb, visando afirmar a supremacia ontológica do indivíduo sobre qualquer grupo ou comunidade, escolhe caracterizá-lo em sua identidade sem recorrer à delimitação de nenhum ‘conteúdo específico’. Sua definição da identidade individual em termos existenciais procura ressaltar o indivíduo humano como pura potência criativa e plasticidade que se afirma em oposição aos ‘grupos’ em que está inserido. Ele reconhece o fato da interdependência entre indivíduos e grupos, mas não parece disposto a aceitar que a concretização das potencialidades que permitem ao indivíduo afirmar sua liberdade e singularidade seja uma decorrência do processo de interação social, ou seja, sua defesa da individualidade não explica a gênese da singularidade e sim a postula. O reconhecimento da importância dos arranjos democráticos, como notamos acima, faz-se de forma incompleta e reticente e ressaltando sempre a dimensão conflitiva entre o individual e o coletivo. Tal como em Nozick, distinguimos uma recusa ou, no mínimo um receio em aceitar qualquer ‘entidade’ que se sobreponha ao indivíduo com a diferença que em Kateb a humanidade como espécie recebe algum ‘reconhecimento’ parcial de seu status ontológico⁷⁹. Observemos, contudo que, quando o status do ‘grupo’ é reconhecido, precisa ser simultaneamente negado:

As razões para falar de dignidade individual são as mesmas para falar da dignidade da espécie: os mesmos traços, atributos, características e

⁷⁹ Ao discutir os traços da imprevisibilidade e da criatividade como elementos da infinitude individual, Kateb reconhece que os mesmos também estão presentes nos grupos e na humanidade como um todo. Entretanto, fica aqui evidenciado novamente o tom vacilante com que o autor reconhece o status ontológico de qualquer entidade coletiva e, por conseqüência, o contrapõe ao status do indivíduo: “All three kinds of infinitude reveal the distinctiveness of human species vis-à-vis all other species by manifesting the traits of unpredictability and creativity. Individuals literally aspire and act (not just react); they initiate and respond (not just reflexively or instinctively); and thus achieve not only physical growth and enhancement (as other species do), but a history of mental, experiential, and characterological becoming. *Figuratively speaking, groups and humanity as a whole do the same either through conscious or unconscious action, whether concerted or un-concerted. I say “figuratively speaking” because neither group nor species has literally one mind, though they have shared real and induced appetites, and shared feelings and attitudes.*” (KATEB, 2005, p. 51)

capacidades singulares e não naturais. *Eu não estou dizendo, portanto que a espécie tem uma existência real à parte dos indivíduos ou de todos eles, ou que tem uma agência coletiva diferente da agência coletiva dos indivíduos, separadamente ou em grupo.* Apesar disso, eu falo sobre espécie porque a interdependência dos indivíduos e grupos é tão extensa e profunda, tão emaranhada, tão forte, mesmo impossível de descrever e traçar, que *para certos propósitos nós podemos também fazer da espécie humana uma entidade ou agente unificado, mesmo que saibamos que ela não o é.* (KATEB, 2011, p. 6 TN)

O contraponto com a obra de Taylor torna-se ainda mais evidente quando Kateb, em sua discussão acerca da ideia de dignidade humana, procura dissociar conceitualmente os elementos morais e os existenciais que estão na base da identidade pessoal⁸⁰. Com efeito, enquanto o pensador canadense vincula diretamente, como mostrado em nosso primeiro capítulo, a identidade ao ‘mapeamento moral do self’, à sua localização no espaço ético pelo discernimento por parte do indivíduo daqueles bens que têm valor superior para ele, com o autor americano temos a afirmação de que a identidade individual precede qualquer propósito (KATEB, 2011, p 22). Enquanto para Taylor a singularidade de cada ser humano emerge de sua articulação em uma conversação geral com outros dentro de uma comunidade histórica concreta, para Kateb essa singularidade parece já estar dada de antemão ainda que ele, obviamente, reconheça que somos em parte formados pelos ambientes em que somos criados.

Pois bem, autores distintos como Nozick e Kateb reforçam o argumento tayloriano de que uma ideia de autossuficiência do indivíduo somente pode soerguer-se à custa de uma compreensão da vida humana como vivida em comum. Embora Kateb esforce-se por afirmar a diferença entre sua defesa do individualismo democrático (que

⁸⁰ Nas palavras do autor: “I want now to make a contrast between existential values and moral values. The category of existential values, *values of identity*, includes such cherished aspirations and attainments as developed or distinctive selfhood, autonomy, authenticity, freedom, equality, power for its own sake, virtues for their own sake, perfectionism of character or style of life, honor, glory, and fame. All these values may pertain to individual uniqueness and hence are allied to the idea of human dignity; but they figure in uniqueness as a project, not as a given. They signify a desire for an enhanced identity or enhanced individuality. As such, these values can matter to the discussion of human dignity; some, like freedom and equality, have a place at its center; all can be and often are discussed, however, apart from the idea of human dignity. But as I will suggest when I discuss the value-ethics critique of human rights, the project of enhanced individuality or cultivated individual uniqueness is not essential to the defense of equal individual status. *Every human being is unique and individual without having to try to be.*” (KATEB, 2001, p. 12)

possui em sua visão inclusive uma dimensão ‘impessoal’, tal como pontuamos) da defesa de um simples egoísmo e elogio da vida privada, o indivíduo manifesto nas páginas de seus escritos não é o indivíduo ‘situado’ no tempo, no espaço e na cultura. Obviamente, permanece a questão de se o atomismo é realmente tão onipresente na teoria liberal quanto Taylor parece sustentar e se é possível conciliar a aceitação da tese social com a afirmação da primazia dos direitos individuais.

2.2.2 - PROBLEMATIZANDO: Democracia e Ontologia

Como a crítica ao atomismo é eixo principal do pensamento político tayloriano consideramos interessante nesse ponto uma digressão crítica tendo por objetivo abordar algumas objeções com as quais seu argumento depara-se. Inicialmente, tratemos do ensaio *A prioridade da democracia para a filosofia* de Richard Rorty em que esse autor indaga-se acerca da necessidade das instituições democráticas de uma doutrina filosófica como fundamento para o seu adequado funcionamento. Segundo a interpretação de Rorty, autores comunitaristas como Taylor e Sandel defendem que é indispensável a uma sociedade livre uma doutrina sobre a natureza humana que evidencie a condição histórica da identidade dos sujeitos (RORTY, 1997, p.238-39). Rorty por sua vez propõe que talvez a filosofia possa oferecer uma forma útil de autodescrição para as sociedades liberais, uma articulação dos pressupostos que estão na base das práticas sociais e instituições em vigor. Em outro ensaio⁸¹, ainda girando em torno do mesmo tema, o filósofo estadunidense enfatiza que esses ‘fundamentos’ a serem articulados devem, entretanto, ser compreendidos como algo de natureza estritamente poética, ou seja, seriam essencialmente criativos e não metafísicos. Rorty

⁸¹ Ver RORTY, 2007, p.102,103.

ainda afirma concordar com a tese de Taylor de que uma concepção da identidade pessoal que a situe dentro de uma comunidade dada é mais adequada para uma democracia liberal do que a tradicional imagem iluminista do sujeito humano como ser a-histórico inclinado a viver de acordo com uma verdade moral a ser descoberta.

Em nossa interpretação Taylor e Rorty concordam em muitos pontos, afinal, a articulação dos pressupostos antropológicos subjacentes a uma cultura pelos agentes é exatamente o tipo de tarefa principal que nosso autor atribui à teoria sociopolítica, contudo, Taylor recusa-se a abdicar completamente do realismo e, por conseguinte, da sustentação de uma ‘tese metafísica’ mais ambiciosa como opta por fazer Rorty. Com efeito, na base da aceitação da historicidade das identidades individuais e coletivas o pensador canadense não pode deixar de evocar a tese do ser humano como animal linguístico auto-interpretante, uma vez que a dimensão ‘autopoiética’ dos seres humanos parece carecer justamente dessa definição. A ponderação de Rorty de que os cidadãos comuns podem perfeitamente dispensar teses metafísicas em suas vidas cotidianas lidando com as instituições democráticas soa, contudo, pertinente e nos perguntamos até que ponto Taylor está defendendo uma ideia contrária a esta. A articulação dos pressupostos ontológicos/antropológicos e das fontes morais é realmente indispensável para vivificar a vida democrática de uma comunidade? A alienação é um risco que ameaça o cidadão inconsciente dos ideais implícitos em suas práticas sociais e nas instituições de sua sociedade? Taylor acredita que os seres humanos têm um anseio pela articulação do significado, embora não afirme que essa articulação tenha de assumir uma forma teórica. Uma de suas pretensões é a de restaurar ou reformular a linguagem negligenciada do humanismo cívico que lhe parece essencial para trazer à tona aspectos da vida coletiva que ficam fora do foco de uma visão de mundo estritamente liberal. Como parte desse projeto é que é necessário considerar o

significado das formas do imaginário social, aquelas formas de compreensão comum que estão na base das práticas sociopolíticas das democracias liberais ocidentais e que não se confundem com a teoria social ou política.

Quando consideramos mais especificamente aquele que é o eixo da crítica tayloriana ao liberalismo, ou seja, a problematização da antropologia atomista que supostamente estaria na base de teorias políticas de viés contratualista ou inspiradas na tradição contratualista, deparamo-nos com outros questionamentos. Colin Bird afirma em seu *The myth of liberal individualism* que a ideia de individualismo imputa à tradição liberal uma unidade que esta não possui⁸². Bird atribui aos chamados ‘liberais da guerra fria’ (Mises, Hayek, Popper etc.) a tese do individualismo como doutrina normativa para teorias políticas e instituições:

Sob a influência de Popper, Hayek e outros liberais da guerra fria então, liberalismo veio a ser associado com um conceito híbrido de “individualismo” que é sutilmente diferente da noção de individualismo associado com a geração antecedente de escritores liberais. Para Sidgwick, Dicey ou Spencer, individualismo simplesmente denotava laissez-faire e o estado vigilante. Não há nenhuma sugestão no pensamento desses autores que individualismo era, em adição, uma característica estrutural das teorias filosóficas que lhe davam sustentação. Foi justamente essa ideia que os liberais da guerra fria adicionaram à mistura: depois das suas contribuições, individualismo tornou-se uma doutrina sobre como teorias políticas e instituições políticas deveriam ser estruturadas. Individualismo foi transformado em uma virtude política e teórica (...). (BIRD, 1999, p.13 TN)

Para ele não existe nenhum vínculo necessário entre a adoção do individualismo metodológico, ontológico e/ou axiológico e o individualismo como princípio ético e político. A consistência do individualismo metodológico com as teorias contratualistas não demonstraria que este seja algo indispensável para justificar aqueles que seriam os autênticos valores de uma concepção liberal, de acordo com Bird, quais sejam: A)- valor da liberdade individual; B)- forte compromisso com valor da privacidade e da

⁸² Embora Taylor faça uma distinção entre “vertentes” do liberalismo, a crítica de Bird pode continuar sendo válida na medida em que o autor canadense estabelece como critério de distinção principal justamente a adesão ao atomismo ou ao holismo. Bird afirma: “But if my argument is successful, we should stop thinking of liberalism as a harmonious federation of moral ideals bound together under a constitution of individualism. It may be more accurate to portray it as an unstable alliance of antagonistic principles and ideals. (BIRD, 1999, p.4)

inviolabilidade dos indivíduos e seus direitos. Esses dois princípios não implicam nenhuma forma de relação rígida entre indivíduo, sociedade e estado. Ao tratar mais diretamente da chamada crítica comunitária ao liberalismo, Bird afirma ainda que os chamados autores comunitaristas minimizam o potencial totalitário da concepção política que defendem, ou seja, a ideia de que a aceitação de nossa identidade social é minada pela prioridade conferida pelos liberais à escolha individual no processo de construção da identidade pessoal (BIRD, 1999, p.30; p. 204-211).

Nesse ponto Bird não nomeia a obra de Taylor como alvo específico ou exclusivo, portanto, suas críticas não nos parecem atingir o núcleo da argumentação do pensador canadense. Deveras, sua atribuição da vinculação entre individualismo metodológico/ontológico/axiológico aos ditos liberais da guerra fria não invalida a gênese tayloriana alternativa que remete tal vínculo à relação entre epistemologia naturalista de origem cartesiano-lockeana e as teorias políticas liberais surgidas na aurora da modernidade ocidental. A narrativa tayloriana tenta explicar o surgimento de um senso comum atomista que atuaria como uma linguagem e imporá limite ao tipo de significados passíveis de serem articulados claramente em dado momento e em dada sociedade. Por isso, podemos nos questionar igualmente se apontar a falta de conexão lógica entre as instâncias metodológica, ontológica e axiológica do individualismo, como faz Bird, abala o objetivo de Taylor de realizar uma análise crítica da cultura ocidental e de sua vinculação das noções de sujeito depreendido, visão pontual do self e concepção atomista de sociedade. Perguntamo-nos: esse vínculo tem de ser de natureza lógica para ser operante na cultura? Precisamente nesse ponto Bird, refere-se diretamente a Taylor ao afirmar que o pensador canadense, por estar ainda preso à prática de fundamentar os argumentos políticos em uma concepção ontológica, conclui que uma posição atomista ‘condena’ os seus defensores à negação de uma perspectiva

republicana. Segundo Bird, Taylor cai em contradição por ter afirmado anteriormente precisamente que não há relação mecânica entre questões ontológicas e questões de defesa. Se entendemos corretamente a problematização de Bird, parece-nos que a questão pode ser esclarecida quando ponderamos que para Taylor as teorias enquadram certos aspectos da realidade e deixam outros de fora e, desse modo, uma teoria de viés atomista (e seus fenômenos sociais correlatos como o ‘senso comum’) contribui para nos cegar ou enfraquecer nossa percepção da sociedade como uma comunidade política compartilhada e assim tende a nos tornar negligentes quanto ao seu ‘fomento’. Somente quando articulamos o significado de um bem podemos torná-lo um princípio pela qual podemos viver plenamente e, em virtude disso, é que, na visão de Taylor, a hegemonia de uma visão atomista de mundo obscurece a defesa de uma posição republicana. Acreditamos que o fato de o senso comum atomista funcionar, na visão de Taylor, mais como um ‘pano-de-fundo’ do que como uma premissa ajuda-nos a entender melhor sua análise e igualmente explica porque o pensador não afirma que um pressuposto ontológico determina inteiramente um posicionamento político no campo da ‘advocacia’.

Quanto à questão da falta de problematização, por parte dos autores comunitaristas, do risco de distorção da identidade individual pela comunidade, precisamos ponderar até que ponto Taylor pode ser inserido no estereótipo do pensador comunitarista. A tese explicitamente defendida por Taylor não é a da prioridade moral da comunidade sobre o indivíduo e sim a da precedência ontológica do intersubjetivo sobre o subjetivo. Tal precedência estabelece que sem uma matriz social e cultural as capacidades individuais tão valorizadas por nós sequer emergiriam, disso decorrendo um questionamento da tese da prioridade absoluta dos direitos individuais sobre a comunidade uma vez reconhecida a mútua dependência entre as ‘instâncias’. Por outro

lado, admitindo algum grau de pertinência ao questionamento de Bird, talvez caiba a pergunta se o individualismo holista proposto pelo pensador canadense não o inclina à uma desnaturalização dos conflitos e tensões sociais em nome de uma concepção demasiado ‘orgânica’ de sociedade. Não é verdadeiro afirmar que Taylor ignore a dimensão do conflito na política⁸³ dado que sua ênfase na diversidade de bens e fontes morais na cultura ocidental parece indicar exatamente a impossibilidade de uma conciliação definitiva entre os mesmos, contudo, seu ‘modelo dialógico’ de compreensão política parece às vezes sugerir um horizonte de domesticação da tensão política que soa pouco factível.

Dale E. Miller questiona ainda mais especificamente a tese tayloriana de incompatibilidade entre republicanismo e atomismo. Seu questionamento concentra-se no tema do individualismo axiológico, ou seja, problematiza a afirmação de Taylor de que há bens irredutivelmente sociais, em outras palavras, bens que não podem ser compreendidos como decomponíveis em bens individuais. Para além da distinção entre os ‘bens convergentes’ e os ‘bens comuns’ Miller declara que bens decomponíveis são suficientes para gerar o tipo de identificação com as metas e os valores compartilhados entre os cidadãos em uma república:

⁸³Acreditamos que esse tema não ocupa o núcleo de sua reflexão política. O que nos parece, às vezes, é que Taylor pensa o conflito radical como circunstancial e não como constitutivo do político: “It might seem that class struggle is good for democracy. I do indeed think that something like this is correct, but of course not in unqualified fashion. There are certain conditions. *This opinion goes against the whole weight of the tradition of theory about republics and civic humanism, with the single exception of Machiavelli. This majority view is not wrong. Class war is indeed one of the great threats to republican institutions; it can often lead to a brutal suspension of the laws, the rules of the republican game, in favor of a class dictatorship from one side or the other.* Where the tradition is right is that it is indeed crucial that the whole body of citizens identify profoundly with the society and its free institutions, the sentiment which was called in the old days *patriotism* (which meant a love for our laws, not just an identification with our ethnic group). This sentiment is usually deeper and stronger than a sense of democratic efficacy, but it cannot survive forever in the absence of such efficacy. But for nonelites who have a clear perception of the ways in which their interests are not being served, this efficacy can only take the form of collective action that can secure redress. Class mobilization for redress is what I am calling rather loosely “class struggle” (and clearly *class* here has a looser sense than in Marxist theory). *Where this is so*, then the real formula of republican longevity and stability is complex. It involves both a powerful patriotic identification and a mobilization for collective action along class lines. Moreover, if we now move to the level of identity or social imaginary, this synthesis is at its most stable when there is an inner link between national identity and the class-mobilized one.” (TAYLOR, 2007, p.128-29)

(...) Taylor pode acreditar que, a menos que o bem comum que os cidadãos compartilham seja irredutivelmente social, o mesmo será somente valorizado instrumentalmente; colocando em outras palavras, isso sugere que ele acredita que dizer que o valor do bem comum é uma função do seu valor para os cidadãos individuais é dizer que o pertencimento em uma comunidade política organizada em torno de um propósito comum é valorizado apenas porque é um meio útil para apreciar outros bens que poderiam a princípio ser apreciados de alguma outra maneira.” (MILLER, 2001, p.474. TN)

Parece-lhe misteriosa e mal sustentada a tentativa realizada por Taylor de estabelecer bens situados “fora dos indivíduos” e localizados em um etéreo ‘espaço comum’ (MILLER, 2001 p. 473-76):

(...) Dizer que o valor de uma amizade é função do valor desta para cada um dos amigos não é dizer que ela é valorizável somente como um meio para outros bens que poderiam a princípio ser apreciados fora da amizade. Sustentar que o valor da amizade é função do quanto ela é bem para os amigos é inteiramente compatível com a sustentar que a amizade é intrinsecamente valorosa.

(...) Então o individualismo axiológico parece ser inteiramente consistente com o republicanismo cívico. Enquanto eu concedi que os cidadãos de uma república viável devem apreciar um bem comum imediatamente compartilhado, não há razão para pensar que esse deve ser um bem de tipo irredutivelmente social que o individualismo axiológico exclui (ibidem, p. 474)

O incômodo provocado pela ideia de bens sociais não-decomponíveis evocada por Taylor pode talvez ser atribuído a uma detecção em seus escritos de certa ‘substancialização’ dos significados comuns. A crítica de Miller, no entanto, não vai à raiz da posição de Taylor quando este discute o holismo do significado que é precisamente quando nosso autor recorre às imagens da teia de interlocução e da linguagem para caracterizar sua compreensão da comunidade política e, desse modo, assim interpretamos, afasta a sombra da substancialização ou reificação. Em sua defesa do atomismo Miller igualmente não enfrenta o desafio de pensar as formas de compreensão inarticuladas e corporificadas, o comportamento guiado pelo seguimento de regras tácitas que não exige tantas vezes a explicitação dos significados como representações em uma consciência individual⁸⁴. Os papéis sociais, as leis etc. derivam

⁸⁴ Talvez possamos ponderar a favor de Miller, entretanto, que do fato de certos significados não precisarem ser articulados na consciência individual não se segue que não possam sê-lo.

seus significados, nos diz Taylor, de sua inserção em um todo, um horizonte de sentido⁸⁵. No que se refere à incompatibilidade entre certo liberalismo e o republicanismo cívico é preciso pontuar que, como Miller parece não ignorar, Taylor localiza o cerne do problema na impossibilidade de promoção, em uma sociedade orientada por um liberalismo radicalmente centrado na noção de neutralidade do estado, da vida do cidadão ativo como um bem comum⁸⁶. Miller pode, entretanto, ter razão em sua afirmação de que Taylor não oferece um argumento inteiramente claro e decisivo em defesa da tese de que o bem comum que os cidadãos compartilham tenha de ser indecomponível em bens individuais ou que não possa ser articulado como um bem significativo para os indivíduos. Para Miller, a conclusão de que uma compreensão do valor de um bem comum como função do valor para os indivíduos equivaleria a uma visão instrumental da comunidade política não procede, uma vez que os membros dessa comunidade podem simultaneamente interpretá-la como valorosa para cada um deles e como intrinsecamente valorosa.

Pois bem, as questões abordadas nessa seção: a necessidade ou não de uma discussão filosoficamente mais densa acerca dos fundamentos da democracia (Rorty), a existência ou não de um atomismo/individualismo ontológico na base das teorias liberais (Bird) e, aceitando a existência dos referidos pressupostos atomistas, a

⁸⁵ Curiosamente é Colin Bird que nos parece oferecer uma resposta mais direta para a questão levantada por Miller quando propõe a distinção entre as noções de *estado interno* e *estado externo* de um indivíduo. Estados internos de indivíduos são aqueles que subsistem sem qualquer relação a algo exterior ao indivíduo, já estados externos são estados individuais possíveis relativos a algo do ‘lado de fora’, ou seja, somente surgem quando os indivíduos estão em uma relação com algo exterior. A condição de ser um cidadão, por exemplo, exige um *status de igualdade* entre sujeitos em relações uns com os outros dentro de uma comunidade política, ou seja, decorre de um padrão de interação social que vale por si mesmo e não se reduz a algo que possa ou precise ser ‘situado’ no indivíduo (BIRD, p?). Taylor, por sua vez declara: (...) *podemos pensar nas instituições e práticas de uma sociedade como um tipo de linguagem na qual suas ideias fundamentais se expressam*, mas o que é ‘dito’ nesta linguagem não são ideias que poderiam estar nas mentes de apenas alguns indivíduos, mas antes, elas são comuns a uma sociedade por estarem imbuídas em sua vida coletiva, nas práticas e instituições que pertencem à sociedade inseparavelmente. Nestas, o espírito da sociedade é, em certo sentido, objetivado.” (HSM, p.114-115)

⁸⁶ Taylor parece associar essa crença radical na neutralidade do estado à presença no liberalismo procedimentalista de uma mentalidade atomista que não reconhece a possibilidade de promoção de uma concepção de mundo entre os cidadãos em nome da preservação da pluralidade.

compatibilidade ou incompatibilidade de uma posição ontologicamente atomista com a defesa do republicanismo (Miller) são extremamente complexas e suscitam muitos outros desdobramentos. Nós temos consciência de sequer abordamos todas as nuances levantadas pelos autores mencionados, logo é desnecessário acrescentar que os debates continuam abertos e intensos. Interessa-nos a seguir, entretanto, enfatizar um dos desdobramentos do tema do valor intrínseco da participação cidadã abordado, sobretudo, por Miller, pois esse tema remete à discussão acerca do significado da liberdade política que é crucial para Taylor.

2.2.3- A compreensão da liberdade.

A tensão entre individualismo e participação política evocada por George Kateb sugere a primazia de certa compreensão da liberdade no bojo da tradição liberal de pensamento: a noção de liberdade negativa. Com efeito, em seu ensaio *What is wrong with negative liberty?* Taylor problematiza a usual contraposição entre as ideias de liberdade negativa e positiva apontando a insuficiência da tese segundo a qual a liberdade consiste essencialmente em ausência de obstáculos externos à ação. Em sua interpretação, essa é uma versão reducionista e caricatural do anseio individual por independência e não pode ser sustentada de forma consistente após um exame mais detido. Com o intuito de redefinir a discussão, o pensador canadense propõe analisar o conflito entre as duas noções como um embate entre um conceito de *liberdade como oportunidade (opportunity-concept)* e um *conceito de liberdade como exercício (exercise-concept)*. Assim sendo, enquanto uma compreensão negativa da liberdade, em sentido mínimo, envolve saber o que podemos fazer (o que está aberto para nossa ação), a compreensão positiva expressa o desejo de exercer controle sobre a própria vida. Taylor observa, entretanto, que mesmo entre os defensores de uma compreensão

negativa de liberdade encontramos pensadores (o mais emblemático deles sendo Stuart Mill) que, incorporando o projeto romântico da autorrealização pessoal, tornam precária a defesa de um conceito ancorado apenas na noção de oportunidade.

Uma formulação paradigmática e eloquente do conceito de liberdade negativa encontra-se no ensaio *Dois conceitos de liberdade* de Isaiah Berlin, texto no qual o autor russo-britânico discorre acerca do potencial autoritário contido na aspiração por autodomínio expressa pela ideia de liberdade positiva. Embora o pensador reconheça que o desejo por autodomínio esteja entre os mais profundos e legítimos interesses humanos, ele, ao mesmo tempo, defende que o núcleo de uma concepção de liberdade encontra-se na contenção do alcance da autoridade política e social sobre os indivíduos e pondera sobre os riscos de uma concepção que encontra seu epicentro no próprio exercício da autoridade. Decorre disso, novamente, a tese da prioridade dos direitos individuais sobre a autoridade constituída e a perspectiva segundo a qual os direitos podem ser absolutos, mas ao poder, em qualquer de suas formas, esse atributo jamais pode ser concedido. Curiosamente, entretanto, mesmo afirmando a prioridade da independência individual sobre a autoridade e o poder socialmente estabelecidos, traço que, como observamos acima, é percebido por Taylor como manifestação de uma visão atomista, Berlin não deixa de ponderar sobre o caráter não absoluto da liberdade individual entre os bens humanos, ou seja, reconhece que outros valores/bens como a igualdade, a fraternidade, a justiça e felicidade são aspirações necessárias e permanentes da vida coletiva e afirma que, frequentemente, sua promoção implica em uma redução das liberdades individuais⁸⁷. Ao longo de seu ensaio Berlin, entretanto, esforça-se em

⁸⁷ Podemos concluir ainda que o autor não pode ser encaixado facilmente sob a categoria do atomismo na medida em que reconhece explicitamente no referido ensaio a dimensão social da identidade pessoal: “Além disso, sou um ser social num sentido mais profundo do que o da interação com os outros. *Pois não sou o que sou, em alguma medida, em virtude do que os outros pensam e sentem que eu sou?* Quando me pergunto o que sou e respondo um inglês, um chinês, um mercador, um homem sem importância, um milionário, um condenado, descubro pela análise que possuir esses atributos implica ser reconhecido

elaborar uma defesa ‘negativa’ da liberdade como *restrição da coerção pela autoridade* visto que ele foca seus argumentos na crítica ao que denomina metafísica racionalista subjacente ao conceito de liberdade positiva e ao desejo de autorrealização (sobretudo quando transposto da esfera pessoal para a social), metafísica racionalista que, em seu entendimento, paira como contínua ameaça sobre o pluralismo constitutivo das sociedades modernas ancorada na crença de que há uma convergência de métodos entre a resolução de problemas sociais e os problemas investigados pelas ciências naturais (BERLIN, 1981, p.252)⁸⁸. A seguir apresentaremos uma versão sintética de seu argumento para posteriormente trazermos à tona os questionamentos avançados por Taylor a uma concepção estritamente negativa da liberdade.

Na visão de Berlin, o perigo contido nas teorias positivas de liberdade e no desejo de autorrealização (compreendido como desejo de autodomínio sobre a própria vida) nasce da peculiaridade de estarem fortemente ancoradas na crença na existência de dois “eus” presentes dentro de cada indivíduo ou, melhor dizendo, um “eu” (*self*) dividido em uma parte dominante e transcendente e outra que constitui um feixe de paixões e desejos a serem subordinados e domados. O “eu” racional é tido então como o verdadeiro portador dos interesses do sujeito na medida precisamente em que, estabelecendo sua ascendência, efetivamente torna-se sujeito ativo, consciente, e não um mero objeto de seus desejos muitas vezes obscuros. Aqui o autor refere-se

como pertencente a um grupo ou uma classe determinados por outras pessoas de minha sociedade, e que esse reconhecimento é parte do significado da maioria dos termos que denotam algumas das minhas características mais pessoais e permanentes. Não sou uma razão desencarnada. Nem sou Robinson Crusoe, sozinho em sua ilha. Não é somente que minha vida material dependa da interação com os outros homens, nem que eu seja o que sou como resultado de forças sociais, mas é que algumas de minhas idéias — talvez todas elas — sobre mim mesmo, *em particular a consciência acerca de minha própria identidade moral e social, só são inteligíveis em função da rede social na qual sou um elemento* (a metáfora não deve ser levada longe demais)”. (BERLIN, 1981, p. 257-258)

⁸⁸ Berlin afirma que a crença de que a liberdade coincide com a lei deriva da concepção de que a sociedade consiste em um projeto construído de acordo com leis racionais derivadas ou da mente de um sábio legislador ou de um ser supremo/natureza e de que disso decorreria a possibilidade de “decifração” da lógica subjacente à ordem social pela adoção dos mesmos princípios racionalistas empregados na investigação da ordem natural (BERLIN, 1981, p. 252).

explicitamente ao pensamento de Kant e remete-nos ao ideal da identificação do indivíduo com seus momentos críticos e racionais (BERLIN, 1981 p.241-248). Para Berlin, enquanto essa visão fica restrita à dimensão psicológica talvez não sejamos capazes de detectar nela qualquer fonte de perigo, entretanto, quando se converte em base para teorias de análise da sociedade e da vida política abre-se uma temerosa porta para o paternalismo e a manipulação em nome da promoção dos ‘verdadeiros interesses’ daqueles indivíduos tidos como atados aos seus desejos primários e irracionais. Uma vez que aqueles dotados com a autoridade pública podem e tendem, supostamente, a considerarem-se como detentores da razão há a constante tentação e ameaça de que uma elite governante escolha retificar ou disciplinar os indivíduos não alinhados ao seu entendimento da verdade (os referidos interesses legítimos) sempre sob a convicção de que isso é feito para o próprio bem desses mesmos indivíduos. Teríamos, portanto, um salto de uma compreensão positiva da *liberdade interior* para uma concepção do que seria um ideal de *liberdade social* em que a distinção entre o que é necessário e o que é contingente é essencial e em que o discernimento dos “desejos verdadeiros” apresentasse como condição para que aprendamos a ‘desejar aquilo que deve ser’ (BERLIN, 1981 248-253). O ideal de racionalidade postulado é o da *descoberta do verdadeiro ser das pessoas e das coisas* e, atrelado a esse enveredar pela razão está o caminho para a liberdade. A compreensão das verdadeiras necessidades dos “eus reais” das pessoas fornece um padrão de julgamento e conduta que permite, ainda segundo Berlin, a emergência (entre uma elite social) do anseio de ‘educar os irracionais’ para que esses estejam em sintonia com seus verdadeiros interesses. Esse processo ‘educativo’ pode até mesmo admitir a coerção uma vez que tudo é levado a efeito tendo em mira o objetivo de libertar os indivíduos de suas prisões interiores e sob os auspícios da crença de que o desejo de dominação não preside a ação interventora dos homens racionais.

A ideia central a qual Berlin opõe-se é a de que existe um único fim humano que pode ser discernido e imposto a todos os agentes. Ele declara, por conseguinte, a sua descrença no projeto de realização humana total, ou seja, na realização simultânea dentro de uma sociedade de todos os fins em torno dos quais as pessoas orientam suas vidas, pois acredita que não é possível uma fórmula que produza um arranjo social capaz de harmonizar aspirações tão conflitantes como a igualdade, a liberdade individual, a justiça social, a solidariedade etc. A busca dessa fórmula é rotulada pelo autor como um ideal perigoso que nega um outro ideal ‘mais humano e verdadeiro’ que é o pluralismo. Segue-se que seu questionamento à aspiração pela autorrealização total implica no questionamento dos pressupostos da metafísica racionalista que, segundo ele, inspiram esse projeto, quais sejam:

(...) primeiro, que todos os homens têm um único propósito verdadeiro, e apenas um, o da autodireção racional; segundo, que os fins de todos os seres racionais devem necessariamente ajustar-se num único padrão universal e harmonioso, que alguns homens podem ser capazes de discernir mais claramente do que outros; terceiro, que todo conflito, e conseqüentemente toda tragédia, se deve unicamente ao confronto da razão com o irracional ou o insuficientemente racional—os elementos imaturos e não desenvolvidos na vida, seja individual, seja comunal — e que esses confrontos são em princípio evitáveis e, para seres inteiramente racionais, impossíveis; finalmente, que, uma vez tornados racionais, todos os homens obedecerão às leis racionais de suas próprias naturezas, que são as mesmas em todos, e assim serão ao mesmo tempo inteiramente respeitadores da lei e inteiramente livres. (BERLIN, 1981, p.256)

Embora reconheça, portanto, a existência e a ‘legitimidade’ de outros bens além da concepção de liberdade individual, Berlin não se furta a uma defesa de sua prioridade sob a fórmula de um ‘espaço de inviolabilidade’ pessoal que preserve o sujeito de uma intervenção externa no âmbito de suas escolhas. Esse é para ele o núcleo de qualquer compreensão da palavra liberdade ao passo que sustenta simultaneamente que na ideia de liberdade como autogoverno uma semente autoritária espreita silenciosamente esperando uma oportunidade para manifestar-se.

Pois bem, Taylor questiona a psicologia moral que reside na base dessa crítica berliniana da liberdade positiva e coloca sob suspeita, como mencionamos

anteriormente, o entendimento da liberdade exclusivamente como ‘oportunidade’. O pensador canadense classifica, mais precisamente, essa compreensão reducionista da liberdade como ausência de obstáculos externos como de raiz hobbesiana-benthaminiana e afirma que a popularidade desta deve-se à sua simplista identificação da liberdade com o ‘fazer aquilo que se quer’ quando ‘aquilo que se quer é o que o agente distingue como seus próprios desejos’ (PP2, p.215-217). Parece, entretanto insustentável para ele que qualquer ideia de liberdade deixe de incorporar em algum grau o desejo de autorrealização individual contido na ambição de concretização das potencialidades próprias de cada indivíduo humano. Para questionar tal concepção Taylor evoca sua interpretação da agência humana baseada na habilidade do sujeito de avaliar fortemente suas motivações (tratada no primeiro capítulo) e pondera que, se a liberdade de um agente está vinculada ao exercício de determinadas capacidades, segue-se disso que temos de reconhecer que pode haver obstáculos tanto externos quanto internos à sua realização. Nesse sentido, a auto-ilusão ou autocompreensão inadequada surgem como um empecilho para que o agente leve a efeito suas intenções, pois se ele é motivado em suas ações pelo medo ou por padrões internalizados inautênticos ou ainda por alguma forma de falsa consciência, não se pode falar de fato em liberdade. Fazer o que se quer exige, portanto, distinguir previamente entre os próprios desejos e agir de modo tal que não vá contra os seus autênticos propósitos (PP2, p.220-227).

Pois liberdade agora envolve o fato de eu ser capaz de reconhecer adequadamente meus propósitos mais importantes e minha capacidade de superar ou pelo menos neutralizar meus grilhões motivacionais, bem como de ser livre de obstáculos externos. Mas, claramente a primeira condição (e, eu concordaria, que também a segunda) requer que eu tenha me tornado algo, tenha atingido uma condição de auto-clarividência e autocompreensão. Eu devo estar realmente exercitando a autocompreensão a fim de ser verdadeiramente ou plenamente livre. Eu não posso mais compreender a liberdade apenas como um conceito de oportunidade (PP2, p. 228-229 TN)

O fato de sermos agentes com propósitos é que torna a questão da liberdade algo significativo para nós. A frustração daqueles propósitos que realmente identificamos

como ‘nossos’ é também algo que compreendemos como ausência de liberdade e tal frustração pode decorrer do fato de agirmos motivados por desejos que reputamos ou venhamos a reputar como inferiores, desejos com os quais não nos identificamos. Nesse ponto Taylor pondera que nem sempre o próprio sujeito é o melhor juiz acerca das motivações das suas ações, já que, se admitirmos que ele sempre o seja estaremos admitindo conseqüentemente que ele jamais pode equivocar-se. Ora, a crença de que o indivíduo jamais pode errar ao distinguir entre as suas motivações implica tanto uma concepção de sujeito inteiramente transparente para si mesmo quanto a afirmação velada de que não pode haver diferenciação entre certo e errado nesse domínio. Taylor responde a tais crenças insistindo na tese de que experimentamos nossos desejos como fundamentais ou não fundamentais e que fazemos essa distinção através de nossos sentimentos e da capacidade deles de apreender o significado das situações para nós. Como já trabalhado no primeiro capítulo, nosso pensador insiste em evocar o fato de que os agentes surgem e se desenvolvem situados em um contexto cultural que constitui um ‘horizonte de significados’ e que encarna concepções acerca de formas de vida humana mais elevadas, ou seja, os sentimentos morais não são arbitrariamente escolhidos e não ocorrem no vazio. A possibilidade de equívoco e de posterior esclarecimento está, portanto, colocada logo de início porque o agente humano pode estar atrelado a um desejo que não reconhece como verdadeiramente seu ou como um bem autêntico para si, mas esse julgamento forma-se com referência a padrões que transcendem a dimensão da pura subjetividade, embora sejam articulados individualmente. Em circunstâncias como essas, o agente pode perceber ou não por si mesmo seu equívoco e, nos casos em que não consegue fazê-lo, a possibilidade de uma autocompreensão adequada muitas vezes exige a relação dialógica (PP2, p.216)⁸⁹.

⁸⁹ A posição de Taylor parece-nos comparável à de John Searle que, seguindo linha de raciocínio semelhante, refuta a tese de que não podemos estar equivocados a respeito do conteúdo de nossas próprias

Taylor igualmente questiona o salto ‘necessário’ da concepção de liberdade como autorrealização pessoal em direção à fundamentação de regimes totalitários tal como é sugerida por Berlin. Em sua visão, somente a vinculação da noção de autogoverno coletivo a um modelo específico de arranjo social guiado por alguma doutrina restrita conduz à tese de que somente no âmbito de um tipo específico de sociedade poderíamos fazer aquilo que realmente desejamos fazer, uma vez que já tenhamos distinguido quais são as nossas motivações (TAYLOR, 1985, p.229.). Concluir a partir disso que a ideia de liberdade como autogoverno é algo intrinsecamente ameaçador, como parece sugerir Berlin em seu texto, é algo precipitado⁹⁰. Como veremos em mais detalhes no próximo capítulo, o elogio da liberdade meramente como ausência de obstáculos externos minimiza o valor da participação política em nome de um ceticismo que soa para Taylor estultificante na medida em que fomenta o atomismo e a fragmentação social ao dificultar o tipo de iniciativa democrática que permite a formação de propósitos comuns. Para nosso autor, por conseguinte, a liberdade é um fenômeno complexo que inclui a proteção de direitos individuais, mas que envolve também a busca da autenticidade em nível pessoal e o engajamento coordenado entre os agentes tendo em vista a promoção de uma forma de vida coletiva que propicie a preservação e o cultivo do pluralismo e da comunidade autogovernante como um bem em si mesmo. A noção de autogoverno é constitutiva do imaginário social moderno e seu abandono ou rebaixamento traz para o primeiro plano, na visão do pensador canadense, a

mentes. Ele atribui tal crença a uma confusão entre a ontologia subjetiva do mental e a certeza epistêmica acerca dos estados mentais. O autor declara: “Todos sabemos, a partir de nossas próprias experiências, que frequentemente acontece de alguma outra pessoa esteja numa posição melhor que a nossa para determinar, por exemplo, se de fato estamos ou não com ciúmes, irados ou nos sentindo generosos. É certo que o modo como me situo em relação aos meus estados mentais, e, portanto, o modo como me situo em relação aos meus relatos de meus estados mentais, é diferente do modo como outras pessoas se situam em relação a meus estados mentais. E isto afeta o *status* de seus relatos a respeito de meus estados mentais. Não obstante, seus relatos podem ser mais acurados do que os meus.” (SEARLE, 2006, p.209)

⁹⁰ Berlin reconhece que a garantia da liberdade negativa exige o exercício da liberdade positiva em algum nível, mas insiste em enfatizar o caráter estritamente instrumental e, portanto, subordinado, desse ideal. Newton Bignotto pondera também que o humanismo cívico oferece uma saída para a associação feita por Berlin entre liberdade positiva e deriva para o totalitarismo (BIGNOTTO, 2004, p. 22)

possibilidade esgarçamento da coesão social o que, por sua vez, implica em ameaça aos direitos individuais priorizados pela concepção negativa de liberdade.

2.2.4– A prioridade do justo sobre o bem.

Após abordarmos a presença do atomismo e da compreensão negativa da liberdade na formação da tradição de pensamento liberal nos parece oportuno tratarmos daquele que talvez seja o cerne do debate entre autores liberais e os chamados comunitaristas: a discussão a respeito das teorias normativas de justiça. Mais especificamente o que nos interessará será entender como Taylor posiciona-se acerca da questão da prioridade do direito sobre as concepções substantivas de bem existentes e em conflito no seio de sociedades políticas democráticas. Acerca desse tema o interlocutor liberal paradigmático é John Rawls⁹¹ tendo em vista ser ele o elaborador do mais ambicioso projeto de formulação de uma teoria da justiça distributiva com pretensões de ampla aplicação e também pelo fato de o filósofo norte-americano ter empreendido rearticulações de seu pensamento parcialmente em decorrência de críticas recebidas oriundas da vertente usualmente chamada comunitarismo.

Em seu ensaio *O justo e o bem* Taylor sintetiza o debate entre os liberais e os comunitaristas afirmando que enquanto os liberais acreditam fundamentalmente que uma teoria da justiça deve ter caráter universalista, os comunitaristas defendem que uma justa distribuição de bens deve levar em consideração a cultura, as tradições e o modo de vida de cada comunidade. Situando-se ao lado dos comunitaristas, nosso autor vincula o ideal liberal clássico ao projeto epistemológico naturalista e à concepção de homem gestada em seu bojo que, conforme tentamos argumentar no primeiro capítulo tem em seu núcleo a imagem do *self* desengajado e pontual. A crítica tayloriana afirma

⁹¹ Habermas também surge como um importante interlocutor de Taylor.

que o não reconhecimento desse imbricamento entre interesses morais e epistemológicos em muitos autores autodenominados liberais torna os mesmos inconscientes da presença de concepções substantivas de vida boa que operam nas raízes de sua argumentação pretensamente guiada pelo princípio da neutralidade axiológica. Essa ambição de neutralidade do liberalismo nasce em face do reconhecimento da pluralidade irredutível das sociedades complexas contemporâneas e, por conseqüência, da necessidade de gerenciamento da diversidade de concepções religiosas, filosóficas e morais presentes nessas mesmas sociedades. Nessa visão, ainda segundo Taylor, podemos distinguir um ceticismo quanto à possibilidade de alcançar assentimento universal em debates acerca de questões morais e, por conseguinte, a opção por restringir quaisquer concepções abrangentes sobre o bem ao âmbito privado ou ao menos situá-las fora da esfera política. O projeto liberal consistiria, portanto, na construção de uma cultura pública por meio da abstração das diferenças constitutivas daquelas compreensões morais concretas pelas quais as pessoas orientam-se em suas vidas particulares e associações. Para o pensador canadense, essa conclusão é uma conseqüência inevitável da adoção exclusiva de um modelo de racionalidade procedimental em detrimento de uma racionalidade substantiva⁹² que enfrente a tarefa

⁹² Taylor associa essa racionalidade procedimental a autores como Kant, Rawls e Habermas e pondera que a mesma deve ser suplementada por uma racionalidade expressivista que assume como tarefa articular os pressupostos morais da discussão política. (TAYLOR, 1991, p. 34). Essa visão parece-nos, revela bastante proximidade com a exposta por Cornelius Castoriadis em seu artigo *A democracia como procedimento e como regime* em que o filósofo grego discute o “(...) aparecimento de uma concepção da “democracia”, que a transforma em um simples conjunto de “procedimentos”, separando-se assim de todo o pensamento político precedente. Este pensamento via na democracia um *regime* indissociável de uma concepção substantiva dos fins da instituição política e de uma visão, e de uma intenção, relativamente ao tipo de ser humano que lhe correspondia. Vê-se claramente que, quaisquer que sejam as roupagens filosóficas, uma concepção voltada exclusivamente para os procedimentos da “democracia” tem sua origem na crise das significações imaginárias concernentes às finalidades da vida coletiva, e visa a encobrir esta crise dissociando qualquer discussão relativa a essas finalidades da “forma do regime” político; no limite, chegando até a suprimir a própria ideia de tais finalidades. O liame profundo que une esta concepção com o que chamamos, de modo bastante irrisório, de individualismo contemporâneo, é manifesto (...)” (CASTORIADIS, p. 255- 256).

de articular e expressar no debate público as diversas concepções de vida boa existentes em uma comunidade política⁹³.

Em resposta a questionamentos dessa natureza, em ensaio de 1985 intitulado *Justiça como equidade: uma concepção política e não metafísica*, Rawls procura esclarecer que sua reflexão não tem pretensões filosóficas ou epistemológicas mais densas, ou seja, declara que seu objetivo é exclusivamente oferecer uma base prática para um acordo político estabelecido entre pessoas livres e iguais. Ele reconhece que sua teoria evita, na medida em que isso é possível, a discussão de questões morais, religiosas e filosóficas por acreditar que as mesmas não podem ser resolvidas politicamente e remete isso às condições da origem do Estado democrático no ocidente o qual deita raízes nas guerras religiosas decorrentes do movimento reformista e na formulação do princípio da tolerância, do governo constitucional e das economias de mercado:

Essas condições afetam profundamente os requisitos de uma concepção praticável de justiça política: tal concepção tem de dar espaço a uma diversidade de doutrinas e à pluralidade de concepções conflitantes e, na verdade, incomensuráveis, do bem tal como adotados pelos membros das sociedades democráticas existentes (RAWLS, 1992, p. 28)

O ceticismo em relação à possibilidade de um diálogo racionalmente conduzido na esfera pública a respeito de questões morais, tal como Taylor o afirma, vem à superfície nesse trecho, mas como veremos o pensador norte-americano não se mostra totalmente infenso aos questionamentos que lhe são colocados a partir de uma perspectiva dita comunitarista. Na verdade, em seu esforço de esclarecimento Rawls será levado a

⁹³ Nesse ponto é útil apontar a proximidade da crítica tayloriana àquela elaborada por MacIntyre em seu livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?* quando esse autor nos diz que: “O liberalismo, portanto, fornece uma concepção específica da ordem justa, que é inteiramente integrada à concepção do raciocínio prático exigida pelas transações públicas conduzidas nos termos estabelecidos por uma comunidade política liberal. Os princípios que informam tal raciocínio prático e a teoria e a prática da justiça nesta comunidade não são neutros com relação a teorias rivais e conflitantes do bem humano. Onde são vigentes, elas impõem uma concepção particular da vida boa, do raciocínio prático e da justiça sobre os que voluntária ou involuntariamente aceitam os procedimentos liberais e os termos liberais de debate. O supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos.” (MacIntyre, 2010, p.370).

distinguir o liberalismo político do qual lança mão de um liberalismo como doutrina moral abrangente⁹⁴ (o qual ele remete a autores como Kant e Mill), embora aceite que mesmo a versão ‘minimalista’ que sustenta seja também uma concepção política moral, ou seja, que se nutre de certos ideais, princípios e critérios (RAWLS, 2000, p.57; 247). Com efeito, Rawls declara que uma concepção política de justiça, tal como a sua, expressa ideias fundamentais implícitas na cultura política de uma sociedade democrática (que ele contrapõe à cultura de fundo dessas mesmas sociedades⁹⁵) que deve ser definida como um *sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração até a seguinte* (Ibidem, 2000, p. 57). O filósofo declara abertamente que o justo e o bem são noções complementares e que uma concepção de justiça ancora-se em concepções políticas do bem que lhe são subordinadas e coerentes.

No livro *Liberalismo Político* Rawls reconhece o quão problemática é a pretensão de alcançar neutralidade na formulação de uma teoria de justiça e admite que o uso do termo seja mesmo inadequado na maioria das vezes. Ele afirma que sua proposta não almeja uma neutralidade procedimental, ou seja, não ambiciona a elaboração de um procedimento que não recorra a quaisquer valores ou a valores neutros, mas sim que se enraíza em valores substantivos que, como mencionado acima, expressam ideias implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática constitucional. O autor insiste, contudo, que para que se estabeleça um consenso sobreposto entre os membros de uma sociedade de tal natureza é indispensável que as instituições básicas e a política

⁹⁴ O liberalismo tal como compreendido por Kant e Mill, no entendimento de Rawls, pode levar à exigência de promoção dos valores da autonomia e individualidade em um grau que pode ser contrário à visão de mundo de certos grupos religiosos ou tradicionais. Por contraste, o autor norte-americano afirma que o liberalismo político que ele professa faz exigências menores como a disseminação pela educação daqueles elementos básicos que constituem os pilares da cultura pública da sociedade, tais como os direitos básicos compartilhados por todos os cidadãos e que estes seriam prejudicados caso ignorassem (RAWLS, 2000, p247-248).

⁹⁵ A distinção entre cultura pública e cultura de fundo é estabelecida como a diferença entre cultura do social (a cultura cotidiana das várias associações tais como igrejas, universidades, associações de cientistas, clubes esportivos etc.) e a cultura do político que engloba as instituições políticas de um regime constitucional, suas interpretações públicas, textos e documentos históricos de conhecimento geral (RAWLS, 2000, p.56).

pública não conduzam ao favorecimento ou à promoção de qualquer doutrina abrangente específica e que garantam a todos os cidadãos iguais oportunidades de promoverem concepções de bem razoáveis e compatíveis com o espírito cooperativo e pluralista de uma sociedade livre organizada. A seguir pondera que não é realista esperar que a adoção de sua proposta de justiça como equidade não influencie ou tenha efeitos sobre as escolhas das pessoas acerca das doutrinas abrangentes que considerem válidas, uma vez que não se pode evitar diminuir o espaço de doutrinas tidas como não-razoáveis (RAWLS, 2000, p.240-241).

Para compreender o esforço rawlsiano de responder aos questionamentos comunitaristas preservando ainda a prioridade do justo sobre o bem nos parece necessário entender sua defesa da ideia de sociedade bem ordenada por contraposição às ideias de associação e comunidade. Com efeito, conforme sua definição, diferentemente de uma associação em que ingressamos voluntariamente, uma sociedade democrática é entendida como um agrupamento humano no qual entramos no momento do nascimento e deixamos somente ao morreremos. Além disso, uma associação pode estabelecer fins últimos para si de um modo tal que uma sociedade não pode e não deve a não ser que sejam aqueles que estejam subordinados a uma concepção política de justiça e à razão pública correspondente. Por outro lado, Rawls distingue uma sociedade democrática de uma comunidade pelo fato de a primeira não ser governada por uma doutrina abrangente compartilhada de modo que o tipo de unidade social que pode ser atingido em seu âmbito é menos profundo do que aquele possível em uma comunidade (Ibidem, 2000, p.84-87). Ele afirma que

Pensar numa democracia como uma comunidade (assim definida) é negligenciar o alcance limitado de sua razão pública fundada numa concepção política de justiça. É compreender mal o tipo de unidade de que um regime constitucional é capaz, sem violar os princípios democráticos essenciais (RAWLS, 2000, p.86-87)

Fica mais claro nesse ponto porque Rawls argumenta que, embora considere o liberalismo político, conforme compreende essa noção, compatível com o republicanismo clássico, não o alinha à concepção conhecida como humanismo cívico. Quando a questão levantada é sobre a sociedade política como um bem em si mesmo, o filósofo norte-americano pondera que é válido e necessário que uma sociedade democrática exija de seus cidadãos que esses possuam certas virtudes políticas em nome da preservação de suas liberdades básicas e mesmo que esses valorizem a participação política como um bem entre outros disponíveis, mas não como o bem humano por excelência, tal como o compreenderiam os humanistas cívicos. Rawls considera que a ‘tese social’ que serve de eixo para o humanismo cívico, qual seja, a de que o homem é um animal social que se realiza de forma plena apenas em uma sociedade livre marcada por ampla participação cívica, conduz a uma visão de mundo não sustentável em uma sociedade moderna complexa em que uma pluralidade de bens está sempre em conflito e em que nenhum bem pode ser considerado, em si mesmo, como absolutamente superior a outros (RAWLS, 2000, p. 253-255).

Aqui, acreditamos, está localizado o núcleo da divergência entre o pensamento de Rawls e o de Taylor, pois para o pensador canadense a condição social do homem e a precedência do intersubjetivo em relação ao subjetivo parece ser um ponto de partida incontornável da reflexão, não obstante essa ideia não deva ser tomada como uma defesa da prioridade absoluta da sociedade/comunidade sobre os direitos individuais. Embora dificilmente possamos detectar uma posição atomista explícita em um autor como Rawls e ele mesmo tente desvincular-se da figura do procedimentalismo associada ao seu pensamento por Sandel⁹⁶, o modo como o filósofo norte-americano

⁹⁶ Sandel evoca a imagem da república procedimental por oposição ao projeto de construção de uma república nacional norte-americana e afirma que a primeira ideia emerge da percepção da impossibilidade de manter a nível nacional uma autointerpretação compartilhada capaz de sustentar a comunidade em sentido constitutivo. A filosofia política de Rawls expressaria essa substituição de um projeto de uma

aborda o pluralismo sugere ainda uma concepção essencialmente instrumental da sociedade política por oposição a uma compreensão tayloriana que poderíamos denominar como mais ‘expressivista’, ou seja, como um significado compartilhado⁹⁷. A concepção de Taylor, entretanto, tenta jamais desconsiderar o pluralismo constitutivo das sociedades modernas e sim articulá-lo a partir de uma compreensão assentada em uma dialogicidade profunda entre as diversas perspectivas presentes em uma comunidade. Taylor não rejeita inteiramente, portanto, a ideia de neutralidade do Estado cara ao liberalismo, mas questiona a pretensão de defini-la como um princípio normativo absoluto sobre o qual devem ser soerguidas as sociedades justas. Ele afirma com veemência a diversidade de bens e percebe como desafio das sociedades políticas concretas encontrar formas de ‘equilíbrio em tensão’ nas quais os muitos bens valorizados sejam combinados ainda que de forma sempre provisória. Taylor igualmente reconhece que alguns bens, em certos contextos, serão priorizados em detrimento de outros com os quais entram em embate. A valorização das instituições de autogoverno, por exemplo, é uma expressão do desejo, também constitutivo da moderna cultura ocidental conforme nosso autor, de uma forma de existência coletiva em que as pessoas estejam no comando de suas próprias vidas. Essa compreensão comum do ‘melhor modo’ de conduzirmos nossas vidas em sociedade não é vista por Taylor como um bem ‘subordinado’, daí que seja legítimo estimulá-lo como virtude ainda que isso implique a transgressão do princípio da neutralidade. O autor não afirma, por

comunidade nacional pelo de uma república procedimental a partir da segunda metade do século XX e caracterizar-se-ia por uma defesa da primazia dos direitos: “ Mientras que, en la primera república, la libertad se entendía como una función de las instituciones democráticas y del poder disperso, en la república procedimental la libertad se define en oposición a la democracia, como garantía individual en contra de lo que la mayoría puede sancionar. Soy libre en cuanto soy portador de derechos, donde los derechos son cartas de triunfo.” (SANDEL, In: OVEJERO ; GARGARELLA, 2003, p.90)

⁹⁷ Coloca-se a questão, portanto, se uma concepção instrumental não expressa, em alguma medida, resquícios de uma compreensão atomista, embora o próprio Taylor afirme não considerar Rawls um atomista. Para o pensador canadense, parece-nos, a sociedade política é um bem coletivo e um tipo de significado compartilhado que não pode ser apreendido em sua natureza como um mero ‘mecanismo’ de coordenação de agentes individuais em busca de satisfação de objetivos particulares.

consequente, que a participação política seja o único bem ou que deva ser adotado como bem superior e sim que deve ser considerado como um daqueles bens essenciais em torno dos quais se configuram as sociedades democráticas ocidentais que incorporam em seu imaginário o princípio da soberania popular.

Por fim, quando consideramos a discussão acerca da relação entre o justo e bem (ou entre o direito e o bem) do ponto de vista assumido por Taylor, o que deve ser reconhecido é que: 1)- qualquer concepção de justiça, a despeito da sua ambição de neutralidade está ancorada em princípios e ideais social e culturalmente enraizados aos quais dá expressão (fato admitido por Rawls na rearticulação de sua teoria da justiça como equidade); e 2)- a pretensão de oferecer uma teoria da justiça derivada de um princípio basilar e universalmente aplicável a todos os contextos é fadada ao fracasso⁹⁸. Com efeito, Taylor parece acreditar que não é possível oferecer orientações demasiado formais e abrangentes para a regulação da vida coletiva sem que isso implique a desconsideração da diversidade concreta de valores vigentes entre as muitas culturas e mesmo no interior de uma mesma cultura. Por outro lado, uma vez que o autor enfatiza a dimensão essencialmente moral da existência humana, conforme sua visão, não podemos escapar da situação de conduzir nossas vidas guiados por noções do que é ser ‘plenamente humano’. Quando Taylor insiste em destacar que os bens constitutivos do horizonte de significados de uma sociedade são plurais ele sugere, assim nos parece, que a articulação desses bens no debate público nos informa acerca das tensões de nossa identidade coletiva e impõe-se como condição para unificá-la através da revelação de alguma forma de sentido compartilhado (na medida em que isso é possível). Os

⁹⁸ No próximo capítulo tentaremos articular mais detalhadamente a discussão da noção de justiça distributiva tal como Taylor a compreende. Ruth Abbey observa que Taylor concebe a teoria política como necessariamente responsiva aos significados sociais e às práticas das sociedades reais. A questão central para ele é a adaptação do método ao seu objeto e por isso a tarefa da filosofia política não é a busca de primeiros princípios da boa sociedade mediante uma reflexão abstrata já que a solução para os desafios políticos tem de ser forjada para as situações particulares que os agentes políticos enfrentam (ABBEY, 2003, p.118).

parâmetros pelos quais nos orientamos não podem ser, portanto, nem totalmente universais, nem demasiado abstratos e absolutos, uma vez que inevitavelmente são expressões das formas de vida comum nas quais estamos sempre situados e nas quais somos formados. A crítica de Taylor ao procedimentalismo, portanto, procura mostrar o alcance limitado dessa perspectiva em face do desafio de forjar o tipo de laço associativo mais denso que é requisitado pelas democracias contemporâneas que exigem maior grau de solidariedade interna e são mais vulneráveis à desconfiança:

(...) a condição de uma identidade política viável é que as pessoas devem ser capazes de relacionar-se a ela, de acharem-se refletidos nela.

(...) a rota procedimental supõe que nós podemos, sem controvérsias, distinguir procedimentos neutros de metas substantivas. Mas é de fato muito difícil conceber um procedimento que seja visto como neutro por todos. O ponto sobre procedimentos, ou cartas de direitos e princípios distributivos é que eles pretendem não entrar no intrincado terreno da diferença substantiva em modo de vida. Mas não há nenhum modo na prática de assegurar que isso se concretize. (TAYLOR, 2003/2004, p.23 tradução nossa)

Veremos no próximo capítulo como o autor propõe uma nova forma de lidar com a diferença a partir da reconsideração das possibilidades da formação de arranjos sociais recorrendo à ideia de uma ‘fusão de horizontes’ entre os ‘modos humanos de ser’⁹⁹.

2.2.5 - A hegemonia do mercado sobre o imaginário político-social

O ‘procedimentalismo’ liberal é pensado por Alasdair MacIntyre como um conjunto de ‘regras aceitáveis de negociação’ em torno das quais os indivíduos e os grupos tentam avançar suas preferências. Essa concepção da arena pública remete, segundo ele, ao padrão de relações vigente no âmbito daquela que é a principal instituição em uma economia liberal: o mercado. A afirmação da diversidade de bens é equacionada à multiplicidade de preferências dos agentes econômicos que devem barganhar no mercado para avançar seus interesses, daí que não se considere

⁹⁹ Como bem sintetiza Paolo Costa: “Il suo intento principale è di riportare all’interno della Weltanschauung liberale una sensibilità più viva per la particolarità e la specificità delle culture e, soprattutto, una concezione più realistica della relazione tra gli individui e i loro contesti di senso. Si potrebbe parlare in proposito di un rispetto “sostantivo” e non solo “procedurale” della diversità (COSTA, 2001, p. 237)

verdadeiramente a discussão acerca da legitimidade dessas preferências ou a respeito dos princípios basilares da vida boa. A novidade trazida pelo liberalismo, ainda conforme MacIntyre, foi permitir que expressões de desejo em primeira pessoa (as preferências pessoais) tornassem-se razões para a ação e base para o raciocínio prático que preside a vida coletiva, de modo tal que o indivíduo atomizado tornou-se a referência última da razão prática (MACINTYRE, 2010, p. 361-64). Na medida, entretanto, em que a comunidade política é vista como essencialmente um meio para a busca de bens particulares e não como um espaço de deliberação acerca dos valores que nos orientam ocorre uma dissociação entre o que é o bem individual e o bem comum. Com efeito, Taylor endossa essa interpretação em sua crítica ao que denomina família de ‘teorias econômicas’ da democracia. Ele nos diz que

A noção crucial dessa família de teorias é que elas concebem a sociedade política como um instrumento comum estabelecido para promover os propósitos de indivíduos que a constituem (embora essas unidades constitutivas possam também ser concebidas como grupos). Propósitos e metas são concebidos como sendo basicamente, pode-se dizer, ontologicamente, aqueles de indivíduos. Falar de um propósito de grupo é falar de algo sobre o que os indivíduos convergem. A finalidade comum pode sempre ser analisada em seus componentes individuais. (TAYLOR, 2012, p.3 TN)

De acordo com essa compreensão, o regime democrático deve ser avaliado essencialmente pela sua eficácia na responsividade aos propósitos e demandas dos membros da sociedade, os quais se percebem como agentes com planos de vida próprios e que esperam ser ajudados (ou ao menos não impedidos) na consecução de seus objetivos. O governo deve ser visto então como um instrumento coletivo e a relação com ele ou com as lideranças políticas não seria muito diferente da relação com uma firma com a qual as pessoas fazem negócios. A cidadania, portanto, é esvaziada de sua dignidade (TAYLOR, 2012, p. 3-4).

As raízes dessa forma de autocompreensão social para Taylor são encontradas no alvorecer da modernidade quando, simultaneamente, emergiram as sociedades mercantis e a nova ordem moral expressa pela teoria dos direitos naturais de autores

como Grotius e Locke. Como destacamos no primeiro capítulo, desde então a sociedade passou a ser compreendida parcialmente, conforme Taylor, como um empreendimento para a promoção do benefício mútuo que encontrou nas relações econômicas de mercado sua melhor expressão. A partir desse período a economia passou a ser concebida, ainda segundo nosso autor, como a meta dominante da sociedade na medida em que as elites governantes distinguiram na prosperidade econômica a condição primitiva para a afirmação do poder político. Com o transcorrer do tempo, o comércio e as atividades econômicas passaram a ser vistos como o caminho adequado para uma vida pacífica, ordeira e civilizada, em contraposição ao espírito belicoso associado à visão aristocrática tipicamente pré-moderna. Some-se a isso a emergência na dimensão ética do fenômeno denominado por Taylor de ‘santificação da vida ordinária’ que elevou ao primeiro plano (como igualmente pontuamos no primeiro capítulo) as práticas e formas de vida voltadas ao trabalho e a família (ISM, p.73-78). Novos princípios de sociabilidade foram assim gradualmente estabelecidos e colocaram a prosperidade e a segurança como o núcleo e a finalidade da vida comum na imaginação coletiva (ibidem, p.22). Para Taylor foi o austríaco Joseph Schumpeter um dos que ofereceu a articulação mais direta e explícita dessa concepção acerca da ‘natureza econômica’ das relações políticas no âmbito de uma sociedade democrática.

Deveras, Schumpeter avança em seu emblemático livro *Capitalismo, Socialismo e Democracia* uma crítica à doutrina clássica da democracia e uma defesa do que ele denomina de *Teoria da liderança competitiva* que pode ser considerada, sucintamente, uma negação de qualquer compreensão dita ‘substancial’ do regime democrático em favor de uma visão que o reduz a um ‘método de seleção’ de governantes. Em sua faceta crítica Schumpeter ataca duas ideias fundamentais que servem de base para as teorias de ‘modelo clássico’, quais sejam o *bem comum* e a *vontade do povo*, afirmando

categoricamente que essas expressões não se referem a entidades realmente existentes no mundo. Com efeito, se entendemos o *bem comum* como um guia discernível para a ação política que pode ser definido e entendido por qualquer pessoa racional, nos diz o autor que

Não há, para começar, um bem comum inequivocadamente determinado que o povo aceite ou que possa aceitar por força de argumentação racional. Não se deve isso primariamente ao fato de que as pessoas podem desejar outras coisas que não o bem comum, mas pela razão muito mais fundamental de que, para diferentes indivíduos e grupos, o bem comum provavelmente significará coisas muito diversas. (SCHUMPETER, p.306-307)

A impossibilidade de uma noção de bem compartilhado é atribuída pelo pensador austríaco à impossibilidade da reconciliação racional entre os diversos princípios que orientam as concepções de vida individual e coletiva entre os agentes. A noção de *vontade do povo* para Schumpeter perde fundamento precisamente porque ela pressupõe a noção de um bem comum devidamente discernido compreendido por todos. Não existe, portanto, uma vontade geral nem como expressão de uma ‘alma do povo’ nem como resultado da fusão das vontades individuais submetidas a um processo de discussão razoável. Na verdade, para Schumpeter, nem mesmo podemos afirmar que as vontades individuais dos cidadãos sejam racionais na medida em que as mesmas revelam-se nada mais do que um conjunto de impulsos vagos muitas vezes formados mediante manipulação externa. Sendo assim, se não é possível afirmar que cada cidadão forma sua vontade e toma suas decisões de maneira racional, tornar-se-ia evidente que a possibilidade de uma vontade coletiva é uma mera fantasia que, segundo o autor, ancora-se somente em uma fé religiosa na realização de um ideal que desconsidera que o ‘regime democrático’ é, essencialmente, apenas um método para selecionar representantes:

(...) o método democrático é um sistema institucional, para a tomada de decisões políticas, no qual o indivíduo adquire o poder de decidir mediante uma luta competitiva pelos votos do eleitor. (SCHUMPETER p.328)

Feitas essas considerações, poderíamos perceber que a teoria clássica evidencia sua deficiência exatamente por não contemplar o papel da liderança na condução dos corpos coletivos concretos e atribuir ao eleitorado uma capacidade de iniciativa inteiramente inexistente (SCHUMPETER, p. 328).

A analogia entre democracia e mercado é assumida plenamente com a equiparação entre a concorrência econômica e a “concorrência livre pelo voto livre” do cidadão. De acordo com Schumpeter, havendo liberdade para que todos possam disputar a liderança política oferecendo-se ao eleitorado como ‘alternativa’, o método democrático assim compreendido garantiria a liberdade de expressão, pois o elemento distintivo da democracia é a competição que torna o exercício da liderança permanentemente submetido à pressão dos eleitores/consumidores e dos adversários que aspiram assumir os cargos de governo. O papel do eleitorado é, entretanto, ainda conforme o teórico austríaco, estritamente passivo tendo em vista que a iniciativa cabe ao candidato que decide disputar a preferência e do número de apoiadores que consegue arregimentar a seu favor. Os eleitores somente aceitam ou recusam essa candidatura. Já os partidos, ao ocuparem um papel intermediário entre o eleitor e a liderança, atuam como “lojas” que oferecem “marcas de mercadorias” (o conjunto de princípios e as plataformas que adotam) objetivando a superação de seus concorrentes na corrida pela conquista pelo poder

Partido e máquina eleitoral constituem simplesmente a reação ao fato de que a massa eleitoral é incapaz de outra ação que não o *estouro da boiada*. Representam, por conseguinte, uma tentativa de regular a luta eleitoral da maneira exatamente semelhante à que encontramos nas associações patronais e de comércio. A psicotécnica da administração e da propaganda partidária, *slogans* e marchas patrióticas não constituem, pois, acessórios, mas a própria essência da política. Da mesma maneira, o chefe político. (SCHUMPETER, p.344)

A promoção do bem-estar coletivo e do interesse comum não estão no centro da vida política real embora exerçam papel crucial no “marketing eleitoral”, por conseguinte, sua efetivação surge como algo incidental ao longo de todo processo (ibidem, p.344).

É válido observar que Taylor reconhece a força de teorias revisionistas como a de Schumpeter e declara que as mesmas são capazes de explicar algum aspecto da realidade. Nesse caso, a teoria oferece uma boa descrição da experiência de sociedades de larga escala burocraticamente gerenciadas com as quais os cidadãos têm pouca identificação uma vez que estão voltados para seus fins particulares os quais, usualmente, entram em conflito uns com os outros. A limitação encontrada nessas teorias, contudo, decorreria do fato de que essa linha de “explicação” do funcionamento das democracias distorce a nossa percepção ao transformar aquilo que é apenas um aspecto em uma “característica essencial” dos regimes democráticos. Em especial, essa visão das relações políticas modelada nas relações de mercado ignora como uma sociedade funciona como um corpo político e a dependência desse funcionamento do fato de que os cidadãos precisam identificar-se com a sua comunidade. Evocando as formas do imaginário político-social trabalhadas por Taylor é possível concluir que ao escolherem o mercado como modelo de inteligibilidade das relações políticas democráticas teorias como a de Schumpeter menosprezam a força que nas sociedades modernas exerce a autocompreensão das pessoas como integrantes de um agente coletivo, ou seja, um povo, assim como suprime do campo de análise a possibilidade de uma esfera pública para a formação da opinião e do consenso que permitem a esse mesmo agente coletivo articular-se e manifestar-se. Sendo assim, a descrição “realista” de Schumpeter ignora que

(...) não é possível em uma democracia funcional que todas as metas sejam puramente individuais ou, colocado de outro modo, que as metas comuns sejam simplesmente a convergência das metas individuais. Deve haver pelo menos esse bem comum que é sustentado fortemente: a existência do regime (*polity*) em si mesmo e de suas leis tem de ser algo que é estimado em comum (TAYLOR, 2012, p.6 TN)

É indispensável recordar que quando, em suas investigações sobre a ontologia do humano, Taylor define o homem como animal linguístico e auto-interpretante, ele

afirma que as imagens que os homens articulam de si mesmos tornam-se constitutivas do que eles são e que isso se aplica tanto na configuração da subjetividade quanto da identidade coletiva. Disso podemos concluir que a pretensão de afirmar categoricamente a inexistência do povo como agente soberano e fundamento de um regime democrático, tal como pretendem fazer as ‘teorias econômicas’ revela-se, de uma perspectiva tayloriana, mais uma tentativa de explicar uma realidade complexa recorrendo à simplificação.

2.3 - DEMOCRACIA E ALIENAÇÃO

2.3.1- Diferença, reconhecimento e a crise da identidade política

O dilema que se coloca para Taylor parece-nos poder ser sintetizado dessa forma: como uma sociedade atomizada, centrada em uma concepção de liberdade negativa, avessa à discussão pública de seus bens comuns constitutivos e que interpreta prioritariamente suas interações políticas pelo modelo das relações de mercado pode manter-se coesa? Esse tipo de associação não está fadado à fragmentação e a uma crise de identidade coletiva decorrente da alienação de seus cidadãos? Na medida em que as sociedades ocidentais modernas caracterizam-se cada vez mais pela intensa diferenciação interna e irreduzível pluralidade não será inevitável a reformulação da autocompreensão das relações sociopolíticas no âmbito das democracias?

A alienação democrática pode ser caracterizada como o alheamento dos cidadãos das esferas de decisão democráticas basicamente provocado pela descrença na responsividade das instâncias governamentais às suas demandas ou mesmo à impossibilidade de fazer suas vozes serem escutadas no debate público¹⁰⁰. Esse é para

¹⁰⁰ O tema da alienação em Taylor claramente remete-nos à noção de *Sittlichkeit* em Hegel, ou seja, à concepção segundo a qual a vida humana livre somente pode ser realizada em sociedade e que a

Taylor um fenômeno cada vez mais perceptível contemporaneamente e sua explicação é complexa e multifacetada. Deveras, o declínio do engajamento político decorreria tanto da ascensão de um individualismo expressivista que estimula a multiplicação de identidades as mais diversas no interior dos estados nacionais (desde a crescente influência do movimento romântico) quanto de uma radical mudança no *modus operandi* da atuação cidadã pela priorização da luta por direitos e causas particulares em detrimento da busca por uma influência ‘global’ sobre os caminhos da sociedade. Já o individualismo propriamente atomista que alimenta o mito da autossuficiência contribui também para o esgarçamento dos laços associativos ao promover o culto aos prazeres exclusivos da vida privada e estimular a conversão da política em mera administração a ser delegada a um aparato burocrático apartado de nós¹⁰¹. Em todos os casos é perdido de vista o fato de que os agentes pertencem a uma mesma comunidade política e que, portanto, partilham um destino comum. O desafio agrava-se pela dificuldade de observação daquelas regras consideradas imprescindíveis para a tomada de decisões coletivas no âmbito de uma democracia diante da configuração de um cenário cada vez mais marcado por perspectivas diversas e de difícil conciliação. Isso porque, nos diz Taylor

(...) sociedades democráticas modernas são extremamente vulneráveis à alienação cidadã, mais do que qualquer forma de sociedade autoritária precisamente porque essa alienação deslegitima e isso em virtude das próprias ideias subjacentes à soberania popular (TAYLOR, 1998, p.222 T N)

‘desidentificação’ com a vida pública da comunidade atinge os atores e leva à uma perda de legitimidade das práticas e instituições (HSM, p.113).

¹⁰¹ Nos declara o autor: “(...) the enlarged public sector, both as cost and as bureaucracy, creates great malaise. As a cost, it forces higher taxes. But these are resisted by citizens who have come more and more to see themselves as independent individuals. The link between their high mobility, that is, their 'hanging loose' from all partial communities, and the higher overheads of society is generally quite invisible to them. Ironically, it is just this pattern of life of hanging loose that makes them less capable of seeing it, and makes them look on the public sector as a barely necessary evil. So as they increase the need of the public sector, they decrease their own readiness to assume the burden.” (PP2, p. 284)

Três são as condições para que o processo decisório em uma sociedade democrática seja levado a bom termo: 1)- que a massa de pessoas deve ter alguma voz acerca daquilo que será posto em prática; 2)- que tal voz seja genuína e não distorcida pela manipulação externa e desinformada pelo apelo a medos irracionais e 3)- que a voz do povo reflita em algum grau as opiniões e desejos ponderados pelas pessoas. Quando essas condições não são cumpridas ou são realizadas de forma insatisfatória a própria ideia de um povo soberano que é o pilar central de tal sociedade começa a dissolver-se e a política converte-se em mera guerra de interesses e visões de mundo conflitantes (AF, p.291).

Segundo Taylor, é indispensável que os cidadãos de uma sociedade democrática compreendam a si mesmos como integrando um agente coletivo e que não percebam suas interações de forma exclusivamente instrumentalizada e orientada para a satisfação de metas 'privadas'. Essa forma de autocompreensão social é parte constitutiva da realidade política tanto quanto os procedimentos formais e as instituições, pois a autoimagem de um povo soberano cuja vontade fundamenta tais regras e padrões de conduta compartilhados é o que cria o vínculo básico entre os indivíduos concretos em suas interações e possibilita que os mesmos escutem-se mutuamente e estejam dispostos a transcender em algum grau a pura e simples defesa de seus interesses particulares e dispostos a incorporarem em suas preocupações as demandas alheias, aquelas de seus concidadãos. Nesse ponto da discussão parece-nos pertinente retomar a questão evocada por nós na introdução desse capítulo acerca da evocação por parte de Taylor do que ele denomina de *dupla dinâmica de inclusão e exclusão* das democracias liberais.

Com efeito, se por um lado o pensador canadense define a democracia liberal como uma 'filosofia da inclusão' tendo em vista que a noção de povo, modernamente, passou a significar a totalidade dos membros de uma sociedade, ele afirma, simultaneamente, que essa mesma noção impulsiona um movimento de exclusão

decorrente da necessidade de construção no imaginário comum de um senso de unidade deliberativa funcional para a execução do regime político. Afinal, se a base da legitimidade de uma sociedade democrática é a ideia de soberania popular, torna-se imperioso que o ‘povo’ forme-se como entidade e personalidade para gerar o consenso ou a formação ao menos de uma maioria necessária para fundamentar as decisões coletivas. Sendo assim, para operar adequadamente essa entidade deve constituir-se de modo tal que seus membros possam por em prática um diálogo na esfera pública que evite o surgimento e a proliferação do sentimento de exclusão por parte de qualquer subgrupo e gere a solidariedade e o compromisso mútuos indispensáveis para a longevidade da comunidade política. Afinal, indivíduos movidos pelo autointeresse e ou guiados por um princípio moral universal não soam como agentes políticos ‘plausíveis’ para fomentar o tipo de lealdade requerido para a manutenção de uma sociedade livre diante das ameaças com que esta possa deparar-se. Pelo contrário é o patriotismo republicano que se apresenta, na visão do autor, como condição necessária para a consecução de tal objetivo na medida em que postula o engajamento na vida cívica de uma ‘comunidade imaginada’ como bem social crucial capaz de mobilizar os agentes de forma coordenada. Ocorre que as sociedades contemporâneas são marcadas por uma intensa mobilidade e diversificação que dificulta enormemente a formação dessa ‘unidade deliberativa’ e isso impõe a necessidade de uma contínua reinvenção da identidade coletiva pela inclusão e reconhecimento de novos membros ‘recentes-chegados’¹⁰² (estrangeiros, minorias religiosas, novos movimentos sociais etc.).

Deveras, a chamada busca por reconhecimento é caracterizada por Taylor como um desafio tipicamente moderno à ‘política do universalismo’ de inspiração procedimentalista (igualmente moderna, obviamente) ao denunciar a insuficiência do

¹⁰² Declara o autor “The coming of new kinds of people, into the country, or into active citizenship, poses a challenge. The exact content of the mutual understanding, the bases of the mutual trust, and the shape of the mutual commitment, all have to be redefined, reinvented.” (TAYLOR, 2003, p. 25)

discurso de afirmação da ‘igual dignidade de todos os cidadãos’. Em face da reivindicação mais radical de promoção de suas identidades peculiares indivíduos e subgrupos, movidos pelo ideal da autenticidade, aspiram realizar uma forma mais plena de igualdade universal que não se contenta mais simplesmente com o princípio de ‘cegueira às diferenças’:

O que subjaz à exigência de reconhecimento é um princípio de igualdade universal. A política da diferença implica inúmeras denúncias de discriminação e recusa da cidadania de segunda categoria. É aqui que o princípio da igualdade universal coincide com a política de dignidade. Todavia, as exigências daquela dificilmente são assimiladas nesta, pois tal implica que reconheçamos a importância e o estatuto de algo que não é universalmente comum. Ou, dito de outra maneira, só reconhecemos aquilo que é peculiar a cada um. A exigência universal estimula um reconhecimento da especificidade (AF, p.251).

Quando, portanto, em nome da constituição dessa unidade necessária para o funcionamento da comunidade democrática, indivíduos e subgrupos são excluídos ou forçados à assimilação pelo abandono de aspectos considerados constitutivos de suas identidades específicas temos uma situação de exclusão sistemática da diversidade que contraria os princípios da justiça e igualdade que são eixos das relações no interior de qualquer regime que se pretenda democrático:

Eu espero que eu tenha deixado claro o que eu pretendo dizer por dinâmica da exclusão na democracia. Nós podemos descrevê-la como uma tentação de excluir que surge não de simpatias estreitas ou preconceito histórico, mas do requerimento do governo democrático em si mesmo por um alto grau de mútua compreensão, confiança e compromisso. Isso pode fazer difícil integrar ‘forasteiros’ e leva ao estabelecimento de uma linha em torno da comunidade original. Mas pode também nos levar ao que eu tenho chamado de ‘exclusão interna’, a criação de uma identidade comum baseada sobre uma fórmula rígida de política e cidadania, uma que recusa acomodar quaisquer alternativas e exige imperiosamente a subordinação de outros aspectos das identidades dos cidadãos¹⁰³ (TAYLOR, 1998d, p. 148 TN)

¹⁰³ Em sua discussão acerca dos fundamentos ontológicos da teoria sociológica Frédéric Vandenberghe nos parece sintetizar de maneira satisfatória a questão delimitada por Taylor: “Embora a lógica política da soberania force, de certo modo, as comunidades a se definirem como um *demos* ao distinguirem entre ‘nós’ e ‘eles’, *Wir und die Anderen* – esse tanto poderia ser concedido a Schmitt – a verdadeira questão normativa diz respeito a como a identidade e a diferença podem ser articuladas em coletivos abertos e flexíveis que não excluam *a priori* a inclusão de *outsiders*”. (VANDENBERGHE, 2010, p. 228)

Ora, o que Taylor sugere, como pontuamos reiteradamente, é que a compreensão atomista torna-nos cegos para a dimensão dialógico-social de nossas identidades e que a hegemonia do procedimentalismo (consequência direta da compreensão atomista) estimula um ceticismo quanto à possibilidade de formação de arranjos sociais que aspirem tanto a preservação da heterogeneidade quanto a maior integração entre os atores políticos. Esse ceticismo leva à ameaça de fragmentação como consequência da alienação sempre crescente dos cidadãos em face de sua sociedade política e essa fragmentação reforça o descrédito na ideia de formação de propósitos comuns e de uma vontade democrática efetiva que os traduza. A crítica tayloriana ao individualismo atomista e àquelas formas desviadas de promoção do ideal da autenticidade, portanto, não se apresenta como uma recusa da valorização da individualidade tão peculiar à era moderna. De igual maneira, seus apontamentos à limitação da racionalidade procedimental não devem ser tomados por uma recusa do reconhecimento da pluralidade ou subestimação do enorme desafio representado pela tarefa de integrar diferenças sociais de todos os matizes em um único corpo político. O autor reconhece que a compreensão liberal é parte da cultura política moderna e que não é possível conceber uma democracia sem a evocação de um regime de direitos dos indivíduos (ancorados em uma afirmação da dignidade dos mesmos como agentes individuais) e da necessidade de protegê-los da arbitrariedade da sociedade e da burocracia estatal. Sua crítica é focada na estreiteza e no reducionismo que desconsideram a matriz social e cultural que possibilitam a gênese da noção de individualidade que tanto valorizamos e a necessidade de preservá-la e ao obscurecimento da importância de noções como a de liberdade como autogoverno, vida boa e bem comum, os quais são igualmente elementos de uma cultura democrática. Esses elementos são centrais ao vocabulário de outra tradição do pensamento político ocidental: o republicanismo cívico. A

recuperação das contribuições dessa tradição bem como daqueles autores na tradição liberal mais atentos ao valor da participação cívica permitem a Taylor sugerir um modelo alternativo e mais ‘completo’ de compreensão das sociedades democráticas. Com efeito, o pensador considera que, para aqueles envolvidos com a teoria política, faz-se necessário o aprendizado de mais de uma linguagem a partir da qual as coisas políticas podem ser descritas e pensadas precisamente para que, uma vez tornados ‘políglotas’, sejam capazes de perceber a natureza historicamente condicionada de cada uma dessas linguagens (TAYLOR, 1980, p.76). A articulação do modelo de compreensão que evoca uma combinação das linguagens republicana e liberal será o objetivo de nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

A DEMOCRACIA LIBERAL- REPUBLICANA: UM MODELO DE COMPREENSÃO ALTERNATIVO

3.1- TEORIA E AUTOCOMPREENSÃO

3.1.1- Em defesa de um individualismo holista

A veemente crítica tayloriana ao atomismo (que destacamos no capítulo anterior) deve ser contrastada e suplementada pela compreensão mais nuançada que o autor possui do fenômeno do individualismo como ideal ético e político na modernidade. Com efeito, o filósofo canadense classifica-se como um defensor de uma forma de *individualismo holista*, ou seja, uma forma de entendimento que parte do reconhecimento da inserção social de todo e qualquer ser humano sem deixar de valorizar as diferenças e as liberdades individuais¹⁰⁴. Em seu esforço para caracterizar esse individualismo holista, o autor investigou o ideal da autenticidade tal como este configurou-se na cultura ocidental desde o século XVIII compreendendo-o como um desdobramento crítico de formas anteriores e originárias de manifestação do individualismo, quais sejam: *o individualismo da razão desengajada* e *o individualismo político*. Essas duas formas originais do individualismo foram, segundo nosso autor, expressões de um ideal moral e vieram sempre atreladas a modelos de vida em sociedade e, portanto, não devem ser confundidas com a ideia de *individualismo como anomia* que não desenvolve uma ética social como correlato. O ideal da autenticidade, entretanto, foi um fruto do período romântico¹⁰⁵ e fundamentalmente contrapunha-se à

¹⁰⁴ Taylor remete o individualismo holista a autores que são, em sua visão, importantes no desenvolvimento de um ramo do pensamento e da tradição liberais como Humbolt e Mill (AF, p.201)

¹⁰⁵ O sociólogo Steven Lukes nos fala sobre as modificações no sentido das noções de indivíduo e individualidade e individualismo, sobretudo no período do romantismo alemão, quando, segundo ele, os

racionalidade desvinculada proposta paradigmaticamente por Descartes e à concepção lockeana que postulava o agente humano e sua vontade como fatos anteriores à obrigação social. A essas perspectivas os defensores da autenticidade opunham a busca pela singularidade de cada pessoa bem como o reconhecimento dos vínculos de cada uma com uma realidade maior a que ela pertence.

A noção crucial em que se ancora o ideal da autenticidade é a necessidade de ‘fidelidade a si mesmo’, uma fidelidade aos próprios sentimentos. Segundo Taylor, essa ideia começa a configurar-se de forma mais clara no pensamento de Rousseau a partir da convicção do pensador genebrino de que o ser humano é dotado de uma intuição moral interior (ditada pelos sentimentos) que o permite distinguir o certo e o errado. Sendo assim, caberia a cada pessoa ser capaz de escutar a ‘voz da natureza’ que se manifesta em seu interior em detrimento das paixões induzidas nele pelas influências externas. Essa noção foi posteriormente desenvolvida por Herder sob a tese de que cada indivíduo tem um jeito singular de ser humano (é dotado de unicidade) e deve conduzir sua vida de acordo com sua peculiaridade ao invés de simplesmente emular outros indivíduos (EA, p. 28). Taylor vê nessa formulação uma exigência moral fundamental, qual seja, a de ser verdadeiro consigo mesmo:

Esse é um poderoso ideal moral que chegou até nós. Ele atribui importância moral crucial ao tipo de contato comigo mesmo, com minha própria natureza interna, que é vista como sob ameaça de ser perdida, parcialmente através das pressões para uma conformidade externa, mas também porque assumindo uma perspectiva instrumental acerca de mim mesmo eu posso perder a capacidade de escutar essa voz interna. Aumenta-se enormemente a importância desse contato comigo mesmo pela introdução do princípio da originalidade: *cada uma de nossas vozes tem algo próprio a dizer*. Não somente eu não devo adequar minha vida às demandas da comunidade

termos ganham uma conotação mais positiva, pois o enfoque foi dado à valorização das diferenças entre as pessoas, suas peculiaridades e originalidade. Lukes ressalta ainda que a noção de individualismo desenvolveu-se em uma relação de complementaridade com a noção de sociedade: “*While the characteristically French sense of ‘individualism’ is negative, signifying individual isolation and social dissolution, the characteristically German sense is thus positive, signifying individual self-fulfillment and (except among the earliest Romantics) the organic unity of individual and society.*” (LUKES, 1971, p. 57). Pierre Rosanvallon refere-se ao mesmo fenômeno de transformação do significado de individualismo como uma transição do individualismo da universalidade para o individualismo da singularidade (ROSANVALLON, 2014, p.253)

externa; eu nem mesmo posso achar um modelo de vida fora de mim mesmo. Só posso encontrá-lo internamente. (EA, p.29 TN)

A originalidade é algo que cada pessoa tem de descobrir e articular ao longo da vida se aspira desenvolver suas potencialidades, daí que o ideal da autenticidade apresenta-se como uma faceta da busca por autorrealização¹⁰⁶. Assim apresentada a autenticidade talvez não pareça diferir essencialmente de outras modalidades de subjetivismo moral e Taylor é o primeiro a reconhecer que o ideal assumiu majoritariamente uma versão degradada que envereda precisamente por esse caminho. Seu esforço, entretanto, é o de articular aquelas que ele considera serem as exigências originais da ética da autenticidade visando defender que estas fornecem uma base para o que foi acima denominado como individualismo holista (CREMASCHI, 1996, p. 468-469).

Para trazer à tona aquelas que considera serem as verdadeiras fontes morais da cultura da autenticidade, o pensador canadense diz-nos que é necessário criticar aqueles modos de autorrealização que desconsideram as demandas decorrentes dos nossos vínculos com os outros e as exigências que transcendem as simples expressões dos desejos pessoais. Esses modos autocentrados de busca por autorrealização são incoerentes porque tratam as relações com os outros apenas ‘instrumentalmente’ e caem em uma espécie de ‘egotismo’ que inviabiliza as condições para o próprio florescimento da singularidade de cada agente. A tese tayloriana, por sua vez, nos afirma que a autorrealização depende da manutenção de relacionamentos incondicionais e reivindica exigências morais que estão além do *self* e isso implica que os agentes devem estar abertos para os horizontes de significado nos quais estão imersos e para uma autodefinição dialógica. A primeira dessas exigências reconhece o fato de que os

¹⁰⁶ Para Pierre Rosanvallon, a busca por singularidade (entendida aqui como sinônimo de autenticidade) caracterizada pelo desejo de realizar uma existência plenamente ‘personalizada’ está diretamente associada à enorme complexificação e diversificação da vida social e às mudanças no sistema capitalista, bem como ao fato de que a vida individual passou a ser menos determinada pela condição pessoal e a abrir mais espaço para a história pessoal (ROSANVALLON, 2014, p.254).

agentes humanos emergem em horizontes de significado que são dados, ou seja, cada ser humano nasce em um mundo que se constitui como uma hierarquia de valores compartilhados que estabelecem padrões pelos quais ele se sente, orienta-se e julga. É esse pano-de-fundo de significados, intersubjetivamente forjado e sustentado, que dá sentido a cada uma das escolhas feitas pelo indivíduo. Já o segundo requerimento evoca o paradigma do diálogo e da conversação tão caro a Taylor, como ressaltamos várias vezes ao longo desse trabalho. Nosso autor mostra-se persistente em lembrar-nos que não somente o diálogo (e o conflito) com os ‘outros significativos’ é indispensável à gênese da mente individual, mas também que as conversações com esses ‘outros’ nos acompanham por toda duração de nossa vida. A identidade pessoal emerge por meio da ‘descoberta/articulação’ daquilo que percebo como essencial em minha diferença para com os demais tendo como referência o horizonte de valores hierarquizados que nos abriga (EA, p.31-41).

Com efeito, é necessário compreender o processo de tornar-se um sujeito (subjetivização) como algo diferente de uma pura e simples autoabsorção nos próprios desejos e sentimentos pessoais. Nesse ponto nosso autor sugere a distinção entre duas formas de subjetivização: de *maneira* e de *conteúdo*. A segunda forma entende as metas e aspirações de um sujeito como a realização dos seus desejos e aspirações em oposição a qualquer coisa que esteja além deles; já a primeira forma (subjetivação de maneira) entende que a realização é atingida na dedicação a metas e aspirações que sejam independentes do sujeito e de seus desejos, desde que ele as realize *ao seu modo*. Ambas as formas envolvem autorreferencialidade, mas apenas a subjetivação de conteúdo implica em subjetivismo. Para compreender isso somos remetidos por Taylor ao fenômeno das inovações poéticas do período pós-romântico como exemplo de um esforço para criação de linguagens de ressonância pessoal visando expressar a conexão

do indivíduo com uma ordem que o transcende (natural ou cultural), ou seja, a tese é a de que um ‘*sentimento de existência*’¹⁰⁷ ganha corpo através da articulação de um sentido de pertencimento a algo maior do que o próprio sujeito. Através da intuição e de sua ressonância emocional o sujeito reage às situações vividas em suas interações dentro de uma comunidade específica (uma constelação de valores hierarquizados, como salientamos acima) e vai gradualmente constituindo sua identidade por um processo que mistura descoberta e criação imaginativa, na medida em que a ‘matéria’ a partir da qual molda sua ‘singularidade’ são os padrões morais (e mesmo estéticos) comuns nos quais se encontra desde o começo enraizado. Ele se encontra e constitui-se na medida em que identifica/expressa aquilo que é mais significativo para si em contraste com seus interlocutores:

(...) o eu é constituído como uma identidade articulada definida por sua posição no espaço da ação dialógica (...) O *self* não preexiste à toda conversação, como na velha visão monológica; ele se origina dentro da conversação, porque esse tipo de ação dialógica, por sua própria natureza, marca um lugar para o novo interlocutor que está sendo induzido nela. (TAYLOR, 1995, p.64TN)

(...) Trata-se mais de uma questão de gradualmente achar a própria voz como interlocutor, realizando uma possibilidade que estava inscrita na situação geral de dependência em virtude da sua forma dialógica (...). (Ibidem, p.65TN)

Sob essa perspectiva, portanto, a autorrealização, entendida nos termos da autenticidade, propõe uma forma de vida humana mais plena e caracterizada pela autorresponsabilidade, mas sua consubstancialização exige a superação da crença na autossuficiência do sujeito que, na visão de Taylor, assombra algumas das mais notórias e influentes teorias políticas em nossos tempos.

Pois bem, a adoção de uma ontologia holista não implica necessariamente, conforme a concepção de Taylor, a defesa de alguma forma de coletivismo avesso à

¹⁰⁷ Diz-nos o pensador: “If authenticity is being true to ourselves, is recovering our own “sentiment de l’existence”, then perhaps we can only achieve it integrally if we recognize that this sentiment connects us to a wider whole. It was perhaps not an accident that in the Romantic period the self feeling and the feeling of belonging to nature were linked.” (EA, p.91)

manifestação da pluralidade e das diferenças individuais. Uma consideração adequada das tradições republicana e liberal de pensamento político, ou seja, uma abordagem que leve em conta o caráter multifacetado dessas tradições, nos informa que uma perspectiva holista-individualista¹⁰⁸ é compatível com ambas. Se o reconhecimento da relação de complementaridade entre o indivíduo e sua comunidade é um motivo típico do republicanismo, constatamos também que, nas matrizes inglesa e americana, sobretudo¹⁰⁹, conformaram-se variantes da tradição que compreendiam a necessidade de conciliar a preocupação de evocar a identificação do cidadão com sua sociedade política com a criação de um espaço para a preservação da pluralidade de perspectivas e interesses no seio dessa mesma sociedade¹¹⁰. Igualmente, as variantes do liberalismo que não se aferram a uma ontologia atomista mostram-se capazes, potencialmente, de discernir a comunidade como bem que não pode ser reduzido às preocupações instrumentais dos indivíduos que a constituem, assim como se mostram capazes de perceber a importância da deliberação comum. Talvez o ‘vocabulário’ liberal tradicional precise ser suplementado pelo vocabulário republicano para que haja a superação da tendência de alienação cidadã em relação à ‘polis’, mas o próprio republicanismo teve de incorporar em sua linguagem os princípios liberais que permitem ao corpo político redesenhar-se para adaptar-se à diversificação das formas de vida, complexificação e

¹⁰⁸ Recorrendo à noção de individualismo holista tal como formulada por Taylor, Richard Dagger propõe-se a pensar a conciliação entre o princípio da autonomia individual que, segundo ele, ocupa o centro do pensamento liberal e a virtude cívica, entendida como conceito central do pensamento republicano. A demonstração da compatibilidade dessas duas noções fornece a base, segundo Dagger, para a defesa de uma teoria política que ele denomina republicanismo liberal. Em nossa compreensão, essa é essencialmente a mesma posição desenvolvida por Taylor com a diferença fundamental de que o pensador canadense é mais modesto em suas pretensões e, portanto, não anuncia suas formulações como uma nova modalidade de teoria política. Embora Taylor nos fale de diferentes ‘modelos’ para pensar a realidade política, ele parece contentar-se com a ideia de ‘poliglotismo teórico’.

¹⁰⁹ Ver BARROS, 2013 p.171-172; STARLING, *Ibidem*, p. 242.

¹¹⁰ Per Mouritsen, em artigo em que procura precisamente explorar a heterogeneidade e as divergências entre as linhagens do pensamento republicano, denomina essa variante mais ‘flexível’ de republicanismo liberal-pluralista e o associa a nomes como Ferguson, Jefferson e Tocqueville. Esses autores procuraram combinar uma defesa da autonomia reflexiva com uma valorização da deliberação democrática através das práticas de autogoverno como remédios contra a ameaça de tirania das maiorias (HONOHAN; JENNINGS, 2006, p.31-32).

sofisticação das demandas nas sociedades democráticas contemporâneas. Como nos diz Taylor (...) *formou-se uma relação próxima e de mútuo suporte entre democracia e os principais ideais do cânone liberal. Ao que eu me refiro quando falo destes é: à liberdade pessoal e ao governo da lei* (TAYLOR, 2012a, n.p). A liberdade pessoal e o domínio da lei por sua vez são assegurados somente pela adoção de alguma modalidade de governo do povo.

3.1.2- A liberdade política: o autogoverno como princípio

Assim como a noção de individualismo holista é construída por Taylor tendo como contraponto o conceito de atomismo, a concepção de liberdade com a qual trabalha nosso autor, recordemos, é elaborada a partir da crítica à compreensão estreita da liberdade como ausência de obstáculos externos à ação. Essa compreensão essencialmente positiva da liberdade é pensada, em nível pessoal, nos termos de autodireção/autorrealização de um agente dotado de propósitos adequadamente identificados (agente não coagido por grilhões motivacionais, portanto) e, no plano político, como participação no governo da comunidade. Aqui também percebemos que o pensador canadense esforça-se por conciliar elementos de distintas tradições do pensamento político, pois evoca tanto o princípio do respeito à independência individual por parte do Estado e da sociedade quanto o do engajamento cívico na busca e promoção do bem comum. Esses princípios, Taylor admite, podem entrar em conflito, daí que se faça necessário pensar tanto sua complementaridade quanto a tensão existente entre os mesmos. De qualquer forma, parece-nos que é a ideia de autenticidade, tal como formulada pelo autor, que permite vincular o nível individual e o coletivo da liberdade, na medida em que, em sua visão, tanto cabe aos indivíduos articularem suas respectivas identidades, e com elas as suas escolhas significativas, quanto a cada

sociedade cabe procurar discernir aqueles bens constitutivos conforme os quais seus integrantes ordenam sua vida compartilhada. Isso nos leva a tentar compreender melhor esses pontos dando ênfase ao esclarecimento do conceito de autogoverno empregado por Taylor.

Pois bem, as ideias de autodireção e autogoverno são indissociáveis na medida em que ambas remetem a uma compreensão de liberdade como ‘exercício de controle sobre a própria vida’ e não a restringem às simples escolhas aleatórias ou à pura consecução de desejos imediatos irrefletidos. No ensaio *What is human agency?* Taylor procura ainda distinguir aquilo que entende por liberdade como *ação significativa*, ou seja, o agir tendo por base o emprego de distinções qualitativas recorrendo a um vocabulário moral (ancoradas então em avaliações fortes por parte do agente) a partir de um horizonte de valores dado de antemão, da noção de escolha arbitrária e radical pela qual, supostamente, o agente mostrar-se-ia livre precisamente por sua desvinculação de todos os contextos que o circunstanciam. Não é livre, por conseguinte, aquele que age ‘sem motivação’ alguma (na medida em que isso é realmente possível) ou aquele que se deixa guiar por um desejo inautêntico. O agente humano é livre na medida em que é capaz de exercer suas capacidades mais próprias e para tanto ele precisa ter algum nível de autocompreensão e autocontrole para ser fiel àquilo que mais valoriza e superar os obstáculos internos à realização de seus propósitos. Não são somente obstáculos internos, entretanto, que ameaçam uma vida livre, mas também o modo como uma determinada ordem social é constituída e as possibilidades que esta oferece para que as pessoas alcancem a autorrealização¹¹¹. O que é, contudo, uma ordem social que permite

¹¹¹ Essa discussão pode ser remetida às ponderações de Philip Pettit sobre os três ideais da liberdade: liberdade na vontade (*freedom in the will*), liberdade da vontade (*freedom of the will*) e liberdade para a vontade (*freedom for the will*). Com essa divisão Pettit esforça-se para estabelecer, de forma semelhante ao que faz Taylor, uma conexão entre as dimensões psicológica (habilidade para deliberar acerca das opções apresentadas em qualquer escolha), ética (a capacidade de exercer a habilidade de deliberação de forma confiável) e política da liberdade (a proteção política que garante o domínio das escolhas pessoais)

a liberdade? Taylor nos dirá que é aquela que respeita os direitos dos indivíduos e também incorpora em si algum nível de autodireção coletiva, ou seja, alguma forma de autogoverno do povo. Afinal, se cada agente alcança a liberdade ao tornar-se o condutor da própria vida, a alienação do poder político de um povo é comparável à sujeição pessoal a forças intestinas inautênticas no âmbito da psique. O autogoverno é assim um bem constitutivo (comum) tal como o é a aspiração por autenticidade pessoal.

Para nosso autor a noção de autogoverno faz parte tanto do vocabulário da tradição liberal quanto da tradição cívico humanista¹¹². No campo liberal ele nos remete ao ideal de atuação da sociedade civil nas democracias ocidentais, atuação mediada, sobretudo pela formação de uma opinião pública que pretende intervir/conduzir as decisões governamentais. Recordando o que desenvolvemos no primeiro capítulo, Taylor aceita a definição básica de sociedade civil como rede de associações autônomas que se situa fora da estrutura política formal, ou seja, como *locus* em que os cidadãos reúnem-se tendo em vista preocupações compartilhadas. Ele, entretanto, ressalta que apenas onde toda sociedade realmente pode estruturar e coordenar suas ações através dessas associações e onde as mesmas podem realmente determinar ou influenciar significativamente a política do Estado podemos atestar a presença de uma sociedade civil. Para o filósofo, esse sentido forte de sociedade civil exprime um viés dentro das democracias modernas que não se restringe a propor a limitação do poder do Estado em

(PETTIT, 2015). Concordamos, entretanto, com a crítica articulada por Bignotto sobre os limites da concepção republicana de liberdade política esposada pelo filósofo irlandês. Segundo Bignotto, em sua tentativa de evitar o apelo a uma concepção positiva de liberdade em nome de uma concepção denominada liberdade como ‘não-dominação’ Pettit não trata adequadamente a questão do envolvimento dos atores sociais nos processos de constituição do poder (BIGNOTTO, 2004, p.28-29). A insistência de Taylor em operar com a noção de autogoverno como autodireção coletiva soa, assim nos parece, mais fiel ao espírito participativo da tradição republicana.

¹¹² Paolo Costa afirma que Taylor tenta mostrar como certos elementos do republicanismo são constitutivos do pensamento liberal recuperando a dimensão participativa evocada por autores ‘fronteiriços’ tais como Montesquieu, Tocqueville e Mill. Ele nos diz que “Ovviamente, alla base di una simile interpretazione del liberalismo si nasconde una concezione della libertà umana che non si limita a pensarla nei termini della semplice assenza d’ostacoli che si frappongano alla piena realizzazione della volontà individuale e che, più positivamente, la concepisce invece come attualizzazione, con e attraverso gli altri, delle proprie, più elevate potenzialità (COSTA, 2001, p.220-221)

nome de uma almejada independência dos indivíduos e isso exatamente em decorrência da vinculação direta entre o exercício do poder e a preservação das liberdades e direitos constituídos. Aquelas vertentes do liberalismo que apostam essencialmente na contenção do poder do Estado, na visão de Taylor, são as que operam tendo por referência as pretensas relações ‘autossuficientes’ e autorreguladas do mercado e expressam um sentimento quase antipolítico. Já a posição de controle ativo sobre as instâncias oficiais do poder denota, apesar de sua condição extrapolítica, um reconhecimento da necessidade de engajamento cidadão na ‘coisa pública’ pela exigência de governos responsivos às ponderações dos debates que emergem da esfera pública e pela proposta de divisão do poder decisório pelo corpo social (AF, p. 290-291). Essa concepção da política, nos termos de Taylor, pode ainda ser considerada, contudo, fundamentalmente instrumental e, provavelmente em virtude disso, ele sente necessidade de adicionar ainda outra camada de significado à noção de autogoverno¹¹³.

É precisamente na tradição do republicanismo cívico que Taylor vislumbra um entendimento da noção de autogoverno como um bem substancial compartilhado. De acordo com o autor, pensadores pertencentes a essa família teórica entendem uma sociedade livre (e as condições para o seu êxito)

(...) não no sentido moderno de liberdade negativa, porém mais como antônimo de “despótica”. Autores antigos, seguidos por modernos como Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville, tentaram todos eles definir as condições em termos da cultura política em que um regime participativo pode florescer. O raciocínio subjacente, em suas diferentes formas, tem tido o seguinte teor. Toda sociedade política exige alguns sacrifícios e requer algumas disciplinas de seus membros: eles têm de pagar impostos, ou servir nas Forças Armadas e, de modo geral, respeitar certas restrições. Num despotismo, regime em que a massa dos cidadãos está sujeita ao governo de um único mestre ou de um grupo, as disciplinas exigidas são mantidas pela coerção. Para ter uma sociedade livre, é preciso substituir a coerção por alguma outra coisa. (AF, p.203)

¹¹³ Costa tenta traduzir o conflito entre diferentes concepções discernidas por Taylor: “(...) nelle nostre società finiscono per confrontarsi due diverse interpretazioni, politiche e impolitiche, della funzione della sfera pubblica. Se in un caso l’obiettivo è infatti chiaramente di estendere gli spazi dell’autogoverno comunitario, nell’altro il fine è piuttosto di limitare il più possibile lo spazio d’azione della ragione di stato (considerata moralmente irrazionale), per estendere invece quello della razionalità discorsiva, consensuale. (COSTA, 2001, p. 229)

O substituto para a coerção é uma forte identificação dos cidadãos com a comunidade política a que pertencem e isso significa que eles devem perceber as instituições e as leis em seu sentido ‘expressivo’, ou seja, como a corporificação daqueles preceitos comuns que são a base dos laços sociais. Mesmo reconhecendo então que no ocidente as instituições gradualmente assumiram um caráter fundamentalmente instrumental desde os alvares da modernidade, Taylor insiste que é indispensável que algumas delas, como o Estado, preservem também um caráter identificador¹¹⁴, ou seja, que sejam também lugares onde valores são estabelecidos. As instituições políticas democráticas são assim vistas como a estruturação de uma forma de sociabilidade que respeita a igual dignidade de todos os cidadãos enquanto simultaneamente lhes conferem o devido espaço para que façam suas escolhas morais sem constrangimento, mas que, em contrapartida, demandam o envolvimento dos mesmos em sua manutenção através de algum nível de dedicação patriótica a propósitos compartilhados¹¹⁵. Esse ‘dever’ de dedicar-se à comunidade, que a princípio pode parecer um constrangimento sobre os cidadãos, envolve na verdade uma compreensão da atividade política como exercício de autodefinição da identidade coletiva¹¹⁶ (que pode ser entendida como determinação das metas do corpo político ou mesmo o debate sobre como esse deve organizar-se) em um espaço público marcado pela pluralidade e pelo conflito de diferentes princípios e visões de mundo. Uma visão da política, portanto, em que os cidadãos efetivamente deixam de

¹¹⁴ Taylor nos fala de dois tipos ideais de instituições: as instituições de serviço (como o próprio nome indica são instituições de caráter instrumental, voltadas para a resolução das demandas sociais) e as instituições identificadoras (instituições que servem como polos identificadores e que são ‘lugares’ de elaboração de certa visão moral). Segundo Taylor, o processo de modernização e de secularização marca a transformação das instituições públicas, como o Estado, pelo esvaziamento de sua dimensão identificadora. (TAYLOR, 1994, p.90-94)

¹¹⁵ Eduardo Mattio sintetiza a visão tayloriana de pertencimento a uma república como participação em um bem comum (MATTIO, 2007, p. 186).

¹¹⁶ Juan Andrés Mercado associa igualmente a busca por autenticidade com a autodefinição da identidade coletiva: “(...) de manera análoga a como la persona está siempre haciéndose, la sociedad está siempre en proceso, no hay un término fijo, y las propuestas tienen que encontrar cada vez las bases mejores para desarrollarse, y un empeño serio por llevarlas adelante”. (MERCADO, 2003, p.452)

ser ‘súditos’ para encarregarem-se do próprio destino na medida em que tomar parte na deliberação comum é intrinsecamente valoroso (TAYLOR, 1980 p.79; AF, p. 209).

Neste ponto parece-nos que será esclarecedor analisar a crítica de Quentin Skinner a Taylor em seu o ensaio *The republican ideal of political liberty*. Skinner coloca Taylor no rol do que ele chama de autores moralistas (ao lado de nomes como Arendt e MacIntyre) que defendem uma concepção positiva da liberdade social visando combater aquelas correntes do pensamento liberal que conferem à busca da satisfação dos interesses particulares e à defesa dos direitos individuais uma sacralidade que não deixa espaço para a promoção da virtude cívica necessária à sustentação da comunidade política. Neste texto, Skinner defende por sua vez que o republicanismo clássico (associado, sobretudo ao pensamento de Maquiavel) entende a liberdade em termos negativos¹¹⁷, ou seja, como ausência de impedimentos para a realização dos interesses pessoais sem, entretanto, deixar de reconhecer que é imprescindível que os cidadãos

¹¹⁷ Em trabalhos posteriores Skinner reelabora sua compreensão da liberdade republicana aproximando-a mais da concepção de liberdade como não-dominação de Philip Pettit. Com efeito, o historiador inglês, em artigo de 2014 usa o conceito de ‘liberdade de inclinação’ para sintetizar sua posição. O que está em xeque nesse conceito é a ideia de que a verdadeira liberdade política é não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem, não ser dependente, o que implica a constituição de formas de governo das quais todo poder discricionário tenha sido eliminado (SKINNER, 2014, p.134). Ora, parece-nos claro que nessa reelaboração Skinner reforça sua compreensão ‘negativa’ de liberdade quando comparada à de Taylor que, por sua vez, atribui centralidade ao exercício do poder e não à mera possibilidade de intervenção ou dominação dos governados sobre agentes públicos. A divergência entre as posições dos dois autores parece ser bem captada por uma distinção entre modalidades de republicanismo, tal como propõe Iseult Honohan: “But today there are two dominant republican approaches which have attracted particular attention. In what follows, I will refer to these two approaches as *‘instrumental’* and *‘strong’* **republicanism** respectively. *Instrumental republicans* see citizenship as a means of preserving individual freedom, rather than as an activity or relationship which has significant intrinsic value. *Strong republicans* emphasize the inherent value of participating in self-government and realizing certain common goods among citizens.” (HONOHAN, 2003, p.8-9). Hidetomi Omori (OMORI, 2019), por sua vez, procura desenvolver a abordagem de Honohan e destaca a divisão interna dentro da tradição republicana contemporânea quanto às suas concepções de liberdade e governo da lei. Omori refere-se ao debate entre ‘neoatenienses’ (defensores de uma concepção de liberdade como autogoverno) e ‘neorepublicanos’ (defensores de uma concepção de liberdade como não-dominação). Enquanto a primeira vertente do republicanismo contemporâneo advoga uma ideia de liberdade associada ao ideal de participação no governo da coletividade e na deliberação cidadã acerca do bem comum, a segunda enfatiza a necessidade de promover a criação de uma estrutura legal/institucional para evitar a vulnerabilidade dos agentes ao arbítrio da vontade alheia. Ora, nos parece que, aceitando a classificação proposta por Omori, Taylor encaixa-se claramente melhor entre os neoatenienses, mais especificamente na subvertente que o intérprete denomina ‘participava-deliberativa’ (participating-deliberation) e isso, assim interpretamos, sinaliza os momentos em que o filósofo canadense esforça-se por distinguir o liberalismo e o republicanismo como linguagens teóricas (AF, p. 208)

dediquem-se de alguma forma ao autogoverno do corpo político em nome da preservação mesma dos direitos e interesses que tanto valorizam. Em sua visão, portanto, é inflacionada a visão de tipo ‘aristotélico’ dos ‘moralistas’ que afirmaria que, como seres morais, somente alcançamos a liberdade quando realizamos aqueles propósitos que nos definem, ou seja, quando nos conformamos a conduzir nossas vidas em direção a uma concepção de bem pré-fixada e estrita. Sendo assim, no ensaio em questão, Skinner define instrumentalmente a liberdade social e classifica a prática dos deveres cívicos como condição para a manutenção dos direitos individuais (SKINNER, 1990, p.308)¹¹⁸:

(...) nós devemos levar nossos deveres seriamente e, ao invés de tentar nos evadir de tudo aquilo que não seja ‘as exigências mínimas da vida social’ devemos procurar cumprir nossas obrigações públicas tão sinceramente quanto possível. Racionalidade política consiste em reconhecer que isso constitui o único meio de garantir a liberdade da qual aparentemente estamos abrindo mão (SKINNER, 1990, p.308, TN).

Ora, a concepção ‘aristotélica’ de política adotada por Taylor não exclui a dimensão instrumental do agir coletivo, mas tenta discernir nela também uma dimensão expressiva e identificadora, tal como ressaltamos acima. Como pontuamos, o autor canadense defende que o autogoverno deve ser entendido como um bem constitutivo e isso quer dizer que deve ser valorizado em si mesmo e não *somente* como meio para a consecução de outros fins porque a hegemonia da racionalidade instrumental tende a esvaziar de significado a ação e a deliberação comuns e, desse modo, contribui para enfraquecer a disposição dos agentes de entregarem-se integralmente às mesmas (AF, p.208; EA, p.5-10)¹¹⁹. Por fim, a associação do pensamento de Taylor à defesa de uma

¹¹⁸ Eduardo Mattio classifica a perspectiva de Skinner como atomista e, recorrendo a uma distinção proposta por Taylor, afirma que o historiador inglês defende a centralidade dos bens convergentes por oposição aos bens comuns (MATTIO, 2007, p.192-193)

¹¹⁹ Taylor vê a perda de dignidade da cidadania como o principal desdobramento da predominância do individualismo e da razão instrumental sobre a mentalidade moderna. Esse é mais um aspecto em que a obra do pensador canadense claramente dialoga com a reflexão de Hannah Arendt, já que esta autora associa a instrumentalização da ação política à perda de sua dignidade. Concordamos, entretanto, com a interpretação de Iseult Honohan quando pondera que a concepção de liberdade política esposada por Taylor é menos heroica do que a defendida por Arendt, tendo em vista que o autor canadense não sugere

concepção de autorrealização atrelada a uma concepção de bem ‘pré-definida’ parece-nos bastante equivocada dado que o pensador canadense, em diferentes escritos, ressalta o caráter dinâmico da identidade moral dos sujeitos e mesma da comunidade, ou seja, a orientação para o bem em seu pensamento não é monoliticamente caracterizada.

3.1.3- A valorização dos bens compartilhados e a diversidade de bens

A crença na liberdade política entendida prioritariamente como exercício do autogoverno e reconhecida como um bem elementar de uma democracia e como prática indispensável à realização humana é o que faz John Rawls mostrar-se cético quanto à compatibilidade de sua proposta de liberalismo político com aquela que entende ser a perspectiva do humanismo cívico. Como salientamos no capítulo anterior, o pensador norte-americano revela-se descrente quanto ao tipo de unidade viável de ser alcançado em uma sociedade marcada pela pluralidade de doutrinas compreensivas (religiosa e filosoficamente fundamentadas) e diante da impossibilidade de estabelecer a supremacia de qualquer uma delas sobre as outras a não ser pela coerção. A tese social subjacente ao humanismo cívico é, em seu entendimento, “forte demais” e evidentemente não compartilhada por todos, já que atribuiria um significado central ao engajamento cívico que o mundo moderno não mais comporta. Embora Taylor não defenda explicitamente que a ação política seja a forma por excelência de autorrealização humana, ele afirma que o autogoverno é parte da cultura política democrática e que é valorizado *coletivamente* como um *modo de vida* preferível a qualquer outra forma de governo despótico ou burocrático, para além do seu caráter instrumental.

que a política é a forma mais elevada de realização humana (HONOHAN, 2002, p.143). Com efeito, para ilustrar a divergência, o destaque conferido pelo autor à ética da vida ordinária na formação da moderna mentalidade ocidental contrasta fortemente com a crítica à ‘ascensão do social’ tal como a encontramos nos trabalhos de Arendt e, sobretudo, em seu *A condição humana*. Enquanto Arendt interpreta negativamente a ascensão da ética do trabalho nos termos de uma desvalorização da ação política, Taylor caracteriza esse mesmo fenômeno como o surgimento de uma mentalidade anti-elitista.

Taylor está plenamente consciente do ‘fato do pluralismo’ evocado por Rawls, tanto que se declara como defensor de *realismo plural robusto* no campo da teoria do conhecimento¹²⁰. Esta consciência é precisamente o que gera a sua crítica a empreendimentos intelectuais que pretendem elaborar uma teoria da justiça de validade universal ancorando-se na abstração das particularidades das comunidades concretas quando o verdadeiro desafio consiste na visão de nosso autor, em produzir arranjos que permitam uma ordem social capaz de conceder um espaço privilegiado à diferença no espaço público ao invés excluí-la. Por isso, o cerne do pensamento político tayloriano pode ser traduzido como uma tentativa de refletir sobre a possibilidade de alcançar uma unidade social que nasça do equilíbrio dinâmico da diversidade¹²¹. Tendo em vista esse objetivo, o autor canadense considera que o recurso ao conceito do ser humano como *avaliador forte* que opera com base em linguagens contrastantes acerca do que é moralmente significativo é indispensável, uma vez que, em sociedades contemporâneas e complexas, os princípios de conduta de vida serão sempre vários e a disputa sobre quais deles devem prevalecer socialmente é intensa e ininterrupta. O conflito inevitável entre os princípios pode gerar uma tensão que coloca em xeque a legitimidade da sociedade e, portanto a lealdade de seus membros. A possibilidade de combinação desses princípios em uma forma de vida comum, defendida pelo filósofo, depende de que os atores políticos (indivíduos e subgrupos) saibam e possam escutar-se mutuamente na esfera pública. Acreditamos, por conseguinte, que seja pertinente afirmar que Taylor rearticula o debate acerca da relação de prioridade entre o justo e o bem nos termos de uma discussão sobre a identificação de bens compartilhados e a coexistência de bens incomensuráveis no seio de uma sociedade democraticamente

¹²⁰ Ver RR, 2015.

¹²¹ Na síntese oferecida por Paolo Costa: “Le comunità in cui ci troviamo a vivere non sono infatti e non possono essere dei perfetti meccanismi decisionali. Come nel caso delle identità personali, l’immagine che meglio gli si attaglia è quella di un complesso equilibrio dinamico in cui differenti beni, egualmente importanti, trovano una, spesso non intenzionale, composizione.” (COSTA, 2001, p. 207)

organizada. Uma pergunta preliminar soa pertinente nesse contexto: o que são esses bens compartilhados em torno dos quais as pessoas podem se unir?

Para responder essa questão, obviamente, Taylor não adota recomendação rawlsiana de evitar respostas ‘metafísicas’, dado que a crítica à ontologia atomista é a espinha dorsal de sua avaliação das teorias que informam as práticas e crenças das democracias liberais ‘modelares’ no mundo contemporâneo. Não surpreende, por conseguinte, que a sua reflexão envolva a incursão pela ontologia social e ontologia dos valores. Com efeito, nosso autor, ao falar de bens comuns evoca a existência de bens que são *irredutivelmente sociais* e os distingue por duas características essenciais: *a)-o fato de serem bens de uma cultura que torna concebíveis ações, sentimentos, modos de vida valorizados e b)- e o fato de serem bens que incorporam compreensões comuns de seu valor*. Os bens sociais são resultado de uma compreensão intersubjetiva do seu valor, compreensão que se dá no espaço público, e, portanto, diferenciam-se daqueles bens meramente convergentes que não reconhecidos da mesma maneira (e aqui recordamos que o autor canadense atribui ao fato de sermos animais linguísticos essa capacidade de criar espaços públicos e fundar o ‘comum’ entre os participantes de uma conversação¹²²). Tentar entender a natureza desses bens implica então promover ao primeiro plano da investigação aqueles significados compartilhados que, como destacamos no primeiro capítulo, configuram-se no intercambio entre os agentes

¹²² Recorrendo às palavras do autor: “This is therefore another crucial feature about formulation in language. It creates the peculiarly human kind of rapport, of being together, that we are in conversation together. To express something, to formulate it, can be not only to get it in articulate focus, but also to place it in public space, and thus to bring us together qua participants in a common act of focussing. (TAYLOR, 1985, p. 260). Acreditamos ser possível traçar um paralelo entre a noção de compreensão comum propiciada em grande medida pela linguagem e a concepção arendtiana de senso comum: “The only character of the world by which to gauge its reality is its being common to us all, and common sense occupies such a high rank in the hierarchy of political qualities because it is the one sense that fits into reality as a whole our five strictly individual senses and the strictly particular data they perceive. It is by virtue of common sense that the other sense perceptions are known to disclose reality and are not merely felt as irritations of our nerves or resistance sensations of our bodies. A noticeable decrease in common sense in any given community and a noticeable increase in superstition and gullibility are therefore almost infallible signs of alienation from the world.” (ARENDDT, 1998, p.208-209). Em ambos os autores percebemos a centralidade do reconhecimento de um mundo comum entre os atores políticos e a associação da ideia de alienação à de solipsismo.

humanos incorporando-se nas instituições e estruturando suas práticas e convicções coletivas fundamentais. O autor recorre a dois exemplos paradigmáticos para ilustrar o que pretende discernir: as relações francas e igualitárias valorizadas nas modernas sociedades liberais e a relação de amizade. No primeiro caso temos uma *forma de sociabilidade* que integra o tipo de cultura democrática liberal que emergiu com a modernidade e somente pode ser mantida viva no bojo de comunidades que estabelecem a *franqueza* e a *igualdade* como princípios desejáveis para a vida coletiva. Já a relação de amizade é exemplar precisamente por ser possível apenas graças à explícita mutualidade de seu significado para os atores que nela tomam parte. Em ambos os casos o bem obtido só pode ser experimentado intersubjetivamente, como uma *propriedade da relação e intrínseco* à mesma¹²³. Os agentes só podem ter, portanto uma percepção compartilhada do valor desses bens de tal modo que a articulação deles reforça a consciência da inserção incontornável dos mesmos em um mundo social que se constitui precisamente como um horizonte ou teia de significados que resulta de sua interação e sua história conjunta.

Nesse ponto consideramos pertinente mais uma vez recorrer a um paralelo entre o pensamento de Taylor e o de Alasdair Macintyre tendo em mira elucidar um aspecto que nos parece crucial. Referimo-nos à relação entre bens individuais e bens comuns. Com efeito, Macintyre explicitamente declara que considera que os autores ditos comunitaristas deixam vaga a relação entre comunidade, o bem comum e os bens individuais.¹²⁴ Em seu entendimento, a identificação do bem individual, ou seja, de como é melhor para cada pessoa conduzir a própria vida, é um processo que somente

¹²³ É válido pontuar que uma objeção a essa compreensão de Taylor foi levantada no capítulo 2 desse trabalho.

¹²⁴ Diz-nos Macintyre: “ Indeed in every statement by the protagonists of communitarianism that I have read the precise nature of the communitarian view of the relationship between the community, the common good and individual goods remains elusive. And that it should remain elusive is perhaps a condition of communitarians accommodating themselves, as they have in some cases so notably done, to realities of contemporary politics (MACINTYRE, 1998, p. 246).

pode emergir em conjunto com a identificação do bem da comunidade política a que ela pertence. Essa conexão entre bens individuais e comuns depende, ainda segundo Macintyre, da atividade racional dos agentes em um processo de inquirição e argumentação acerca da natureza desses bens¹²⁵ que, por sua vez, envolve deliberação individual e coletiva (MACINTIRE, 1998, p.242-246). O agente não pode então ter um conhecimento adequado do que é necessário para o seu próprio florescimento a não ser quando se engaja em um conjunto de relacionamentos que lhe permitem desenvolver virtudes essenciais, evidenciando assim nossa condição de animais racionais dependentes. Ora, nos parece claro que as noções de *individualismo holista* e de *self dialógico*, tão centrais ao pensamento de Taylor, indicam precisamente o reconhecimento da interdependência entre o florescimento do indivíduo e o florescimento da comunidade. Ideais como o de autorrealização pessoal, que envolvem a busca da autonomia e autenticidade, unicamente surgem como possibilidades na medida em que os integrantes de uma comunidade preservam e nutrem o tipo de relacionamentos que incorporam esses ideais de realização como metas, ou seja, na medida em que protegem e fomentam o tipo de cultura democrática que os viabiliza. Por outro lado, Macintyre não nos parece inteiramente equivocado quando sugere em pensadores como Taylor um movimento de acomodação dentro de uma estrutura liberal, afinal, como enfatizamos, nosso autor não se apresenta como um antiliberal. Sua crítica ao liberalismo tem em vista detectar tensões e sugerir potencialidades a serem exploradas enquanto, simultaneamente, recorre ao vocabulário de uma tradição de pensamento alternativa para suplementar lacunas teóricas¹²⁶.

¹²⁵ A racionalidade prática é para Macintyre uma propriedade dos indivíduos em seus relacionamentos sociais e não como indivíduos isoladamente (MACINTYRE, 1998, p. 242).

¹²⁶ Como pondera Costa, Taylor interpreta o liberalismo como uma cultura que tem em seu interior possibilidades alternativas, com pontos fortes a serem desenvolvidos e pontos fracos que levam a crises (COSTA, 2001, p. 219-220)

A articulação de um bem social (um bem comum, portanto) traz à tona um ‘identidade NÓS’, uma unidade que integra os agentes individuais através de um padrão ao qual todos são sensíveis simultaneamente.¹²⁷ O bem social quando articulado revela um aspecto do modo de vida coletivamente valorizado que, por sua vez, tem em sua base uma concepção do que é humanamente desejável. Daí que a ambição de que a política, tanto em seu âmbito teórico quanto prático, seja despida dessas concepções substanciais e abrangentes acerca de modos de vida soe para Taylor como indício da falta de consciência de seus propositores do quanto os seres humanos agem por meio de distinções qualitativas acerca do que consideram digno ou desprezível, belo ou repugnante, nobre ou vulgar etc. Se a identidade do agente humano enquanto animal de linguagem auto-interpretante é, em grande medida, a continua elaboração e reelaboração do seu próprio ‘mapa moral’, as comunidades humanas, e em especial as comunidades democráticas modernas que se percebem como auto-instituídas por uma ação comum, têm sua vida política centrada em torno da definição e redefinição daqueles valores que lhes são primordiais¹²⁸. O conflito político é assim, parcialmente, uma dimensão do processo de autocompreensão social e esse processo é particularmente dinâmico e inacabado em sociedades seculares que dessacralizaram suas origens e romperam com

¹²⁷ O entendimento de Taylor sobre o status ontológico dos grupos nesse ponto pode ser parcialmente esclarecido pela comparação com o trabalho da filósofa inglesa Margaret Gilbert (que reconhece ter sido influenciada por Taylor), na medida em que essa autora trabalha com a ideia de que um sujeito plural (decorrente de uma real unidade social entre agentes singulares) é o resultado de uma *compreensão comum* acerca de um *compromisso conjunto*, explicitamente reconhecido, pelos atores quando estes se engajam e dispõem-se a formar um ‘só corpo’ em torno de um propósito, uma crença etc. Gilbert ressalta que Taylor propõe a existência de diferentes níveis de socialidade a serem consideradas e a distinção tayloriana entre *convergente* e *comum* nos parece ser aquilo que subjaz a distinção feita pela autora inglesa entre um *agregado de indivíduos* e uma autêntica *associação*, já que somente a segunda se caracterizaria por uma forte conexão mental entre os agentes que os torna efetivamente integrantes de uma entidade coletiva que não é independente deles, mas transcende seus status individuais em algum grau. A despeito dessa proximidade entre as perspectivas dos autores, parece-nos que o holismo esposado pelo pensador canadense é mais ‘robusto’ do que o admitido por Gilbert, na medida em que Taylor efetivamente assume a precedência do intersubjetivo em relação ao subjetivo enquanto a teórica inglesa mostra-se reticente em ir além de uma visão contratualista fraca acerca da gênese das associações que, em nossa interpretação, pressupõe precisamente uma precedência das partes sobre o todo.

¹²⁸ Nos diz Hans Joas em texto dedicado ao pensamento de Taylor: “Not only do fellow human beings appear as actors in every autobiography; we must also search, when we are joined together with others in the ‘We’, for a collective self-understanding, for which once again the location of the good and the narrative form of our striving are inescapable” (JOAS, 2000, p. 132).

as hierarquias ‘naturalizadas’ pré-estabelecidas. A possibilidade de articulação do ‘identidade NÓS’, ou seja, da identidade coletiva que integra os atores depende, segundo Taylor, da revelação no espaço público daquilo que é *intersubjetivamente reconhecido como bom*, de forma que o debate político não pode ser esvaziado das crenças e motivações substanciais trazidas pelos atores políticos. Contudo, é ainda válido questionar: diante da pluralidade de concepções incomensuráveis de bem é possível encontrar ou produzir tal tipo de consenso moral de forma não opressiva? Ou será que as sociedades políticas só podem aspirar a ser agregados de indivíduos e subgrupos convencionalmente reunidos sob um mesmo conjunto de regras e procedimentos que regulamentam suas trocas?

Quando consideramos o debate sobre as teorias da justiça cujos elaboradores pretendem abstrair das concepções de bem que motivam os atores ou ao menos purgar tanto quanto possível o debate público desse tipo de ‘conteúdo’ tido como pernicioso por seu potencial conflitivo, temos, na visão de Taylor, um exemplo evidente de como é impossível aspirar à neutralidade em política. Afinal, é precisamente a imagem do humano, ou seja, os ideais de vida boa e de sociedade que subjazem as teorias do justo que têm poder normativo para motivar os agentes e servem para fomentar qualquer conjunto de procedimentos considerados necessários para regulamentar os intercâmbios. Sendo assim, a elaboração de princípios de justiça tem de considerar os valores cultivados coletivamente e inerentes às práticas sociais ao invés de pretender suprimi-los em prol de um universalismo abstrato e vazio. Obviamente, disso emerge outra questão que não pode ser ignorada: a mera articulação dos valores vigentes em uma dada comunidade não implica cair na aceitação dos mesmos e em um dogmatismo que impossibilita qualquer crítica ao *status quo*? De acordo com o pensador canadense, a resposta é que não necessariamente. Segundo ele, existe um debate contínuo sobre o

significado desses bens sociais e os mesmos podem ser e são reinterpretados ao longo do tempo. Esse debate é ainda mais intenso, como ponderamos acima, naquelas sociedades abertas em que a diversidade é um fato que não pode ser obscurecido. Os progressos no campo da razão prática são explicados pelo autor como ‘correções de distorção’ diante de um inevitável dinamismo e de uma alteração contextual:

Os progressos da Razão prática têm todos lugar em um horizonte de certa compreensão do bem e implicam que se haja superado distorções anteriores e uma compreensão fragmentária. A certeza que adquirimos não é de saber que uma conclusão é válida de uma vez por todas, senão que isto representa um progresso em relação ao que pensávamos antes. As proposições que confiamos são comparativas. Temos a segurança de nossas formulações atuais têm menos distorções, articulam melhor, de forma menos parcial, o que pressentíamos já de maneira mais ou menos confusa (TAYLOR, 1990, p.82 TN)

Assim, os agentes seriam capazes de, diante de novas experiências e intercâmbios, constantemente reavaliar suas práticas à luz das circunstâncias e, desse modo, rearticular os significados essenciais com os quais operam mediante a percepção de incongruência entre práticas e concepções de bem professadas ou intuídas. Práticas socialmente inovadoras podem levar à redefinição dos princípios de conduta e, inversamente, novos ideais de vida podem inspirar novas práticas caracterizando uma ‘abertura’ permanente da identidade coletiva¹²⁹. Taylor destaca ainda que uma comunidade política usualmente vivencia como dilema o conflito entre *bens transcendentés* (que ambicionam ser universais e atemporais) e *bens intrínsecos* a uma

¹²⁹ Taylor parece-nos sugerir algo semelhante ao que defendido por Michael Walzer quanto à intrínseca abertura de uma cultura e uma sociedade para a crítica interna e, portanto, para a ‘revisão’ de sua ‘identidade’, em nossos termos. Diz-nos o teórico norte-americano: “One might say that the moral world is authoritative for us because it provides us with everything we need to live a moral life —including the capacity for reflection and criticism. No doubt some moralities are more “critical” than others, but that does not mean they are better (or worse): it is more likely that they provide, roughly, what their protagonists need. At the same time, the capacity for criticism always extends beyond the “needs” of the social structure itself and its dominant groups. I don’t want to defend a functionalist position. The moral world and the social world are more or less coherent, but they are never more than more or less coherent. Morality is always potentially subversive of class and power.” (WALZER, 1985, p.20). Hartmut Rosa destaca esse ponto comentando que em Taylor percebemos uma suposição de que todas as sociedades e culturas têm uma disposição natural para o diálogo e para a articulação do horizonte de significados básicos que regem as práticas dos seus membros visando enfrentar as distorções ideológicas, contradições etc. Essa abertura decorre da tese de que culturas nunca são completamente articuladas e, portanto, estão sempre abertas à reinterpretação. (ROSA, 2006, p. 44-49). É válido lembrar acerca desse ponto que Taylor vincula a flexibilidade humana à capacidade linguística (LA, 2016, p.339)

dada cultura. Uma expressão desse conflito é a tensão entre uma concepção de justiça absoluta e uma visão de justiça local¹³⁰ (PP2, p.303-317; 1990 p.84).

Ecoando outra discussão proposta por Macintyre, Taylor pondera sobre as teorias de Robert Nozick e John Rawls como representativas de visões que aspiram a um fundamento absoluto para as práticas de justiça (a inalienabilidade absoluta dos direitos de propriedade individuais e a combinação de princípios escolhidos por um agente racional) para contrastá-las com a noção mais ‘concreta’ de um *princípio de contribuição*, talvez arraigado na mentalidade humana e, com certeza, fortemente presente nas sociedades ocidentais modernas nas quais a dimensão privatista assume preponderância. Nozick e Rawls ignorariam que o estabelecimento de princípios distributivos precisam ser ancorados em considerações sobre o bem humano¹³¹ e da natureza do laço associativo que vincula os agentes entre si nas sociedades concretas e igualmente deixaram inquestionada a historicidade e o dinamismo dos valores compartilhados. Já a lógica do princípio de contribuição apela para a noção de mérito, ou seja, aceita que agentes cuja contribuição é tida como distinta para a promoção da prosperidade coletiva devem receber benesses (salários, riquezas, reconhecimento público) conforme o valor da sua contribuição específica. Segundo Taylor, esse *senso*

¹³⁰ Michael Sandel, em sua crítica das posições de liberais e comunitaristas declara: “The mere fact that certain practices are sanctioned by the traditions of a particular community is not enough to make them just. To make justice the creature of convention is to deprive it of its critical character, even if allowance is made for competing interpretations of what the relevant tradition requires. Arguments about justice and rights have an unavoidably judgmental aspect. Liberals who think the case for rights should be neutral toward substantive moral and religious doctrines and communitarians who think rights should rest on prevailing social values make a similar mistake; both try to avoid passing judgment on the content of the ends that rights promote. But these are not the only alternatives. A third possibility, more plausible in my view, is that rights depend for their justification on the moral importance of the ends they serve.” (SANDEL, 2005, p.254-255). A esse respeito, a crítica de Enrique Dussel à ‘ética ontológica’ tayloriana deve ser mencionada. Diz-nos o filósofo argentino que “O *télos* ou bem de uma cultura, de uma Totalidade, não pode ser necessariamente o fundamento definitivo da moralidade dos atos. Ele o será apenas ‘por enquanto’, até se descobrir o *Outro* negado nesse tipo de sistema” (DUSSEL, 2011 p.111). Embora a noção de diversidade de bens e a necessidade de construção de espaços para os subgrupos minoritários indiquem em Taylor uma clara percepção da urgência do tema da ‘abertura à alteridade’, nós concordamos que talvez falte ao pensador canadense elaborar e explorar melhor os processos de opressão das formas de alteridade existentes no interior das culturas.

¹³¹ Como já observamos no capítulo anterior, Rawls expressa o reconhecimento dessa questão em obras como *O liberalismo político*.

comum de justiça é sensível àquelas intervenções baseadas em critérios de distribuição que se apresentam como absolutos e que desconsideram as diferenças tidas como ‘aceitáveis’, fato que pode gerar desconfiança entre os grupos que constituem a sociedade. Taylor sugere que a faceta republicana da cultura política das sociedades ocidentais pode enfrentar esse dilema redefinindo o critério de distribuição baseando-se não na contribuição econômica dos agentes, mas sim o ancorando em sua atuação como cidadãos de um regime livre. Seria possível, dessa maneira, reajustar a percepção do débito mútuo entre os membros da comunidade e assim criar condições para o cultivo de um tipo de igualdade indispensável para a conservação do tecido social. Trata-se de um esforço para tentar superar a noção de uma ‘meritocracia econômica’ em favor de uma ‘meritocracia¹³²’ baseada na consciência de pertencimento a uma comunidade que corporifica um modo vida e também viabiliza a realização dos interesses de cada um dos cidadãos (PP2, p. 310-311; 1990 p.83-84; RD, p.96-97). Essa transição não é fácil, mas visa conciliar a percepção da sociedade como instrumento para a promoção da prosperidade individual e a sua compreensão como agente coletivo que se mantém vivo através dos ideais que incorpora e expressa.

Ao explicitar essa dimensão republicana e negligenciada de nosso repertório cultural Taylor reforça a tese da necessidade de recorrermos a uma diversidade de princípios na condução de nossas sociedades e na constituição de seus arranjos políticos. Gerir sociedades complexas como as contemporâneas exige a adoção de uma racionalidade prática de tipo ‘fronética’ que vise tratar a justiça em seus vários níveis e que seja, portanto, sensível às particularidades da cultura e a seu dinamismo. Pensando especificamente as sociedades ocidentais e, condizente com o realismo plural mencionado no começo da seção, o filósofo reconhece a multidimensionalidade

¹³² A discussão sobre o papel do merecimento tendo por base a contribuição para a promoção para os bens cultivados pela comunidade é destacada por Macintyre no capítulo 17 de seu *Depois da virtude*.

incontornável da realidade social, a qual pode ser percebida nas distintas famílias teóricas que propõem critérios de justiça distributiva e expressam diversos ideais de vida comum:

Amplamente falando, podemos identificar quatro famílias principais sobre justiça distributiva em nossa sociedade. Começando da ‘direita’ elas são: 1)- o atomismo lockeano que foca sobre a inalienabilidade do direito à propriedade; 2)- o princípio de contribuição; 3)- a família de visões liberais e social-democratas que justificam redistribuição igualitária; e 4)- visões marxistas que recusam a questão da justiça distributiva totalmente com base no fundamento de que a questão é insolúvel aqui e desnecessária em uma sociedade comunista (PP2, p.309 TN)

Embora essas teorias revelem aspectos diferentes da realidade comum ao explicitar aspirações e critérios normativos acalentados pelos múltiplos atores sociais, nenhuma delas é capaz de se tornar uma linguagem unívoca. Isso, contudo, não significa que qualquer diálogo entre elas é impossível e sim que talvez devamos procurar respostas menos abrangentes, definitivas e unitárias. A busca de uma hierarquia flexível entre bens compartilhados e de um equilíbrio entre aspirações particulares e universalistas parece o tipo de progresso não só possível de ser alcançado hipoteticamente quanto exemplificado por experiências históricas (PP2, p.244-45) ¹³³. De tal progresso resultaria um tipo de unidade social cada vez menos opressiva, na medida em que revela ser capaz de resguardar em si um autêntico espaço para a diversidade. Nesse ponto fica ainda mais claro o papel central atribuído por Taylor ao ideal de autogoverno herdado, sobretudo, do humanismo cívico, tendo em vista que a cultura participativa do republicanismo coaduna perfeitamente com a urgência de dar lugar e expressão às vozes plurais na composição da identidade do corpo coletivo. A possibilidade de uma ‘fusão de horizontes’ como decorrência de uma intensificação do diálogo entre os atores políticos diversos será explorada com mais detalhes na seção final desse capítulo.

¹³³ Taylor menciona como exemplos de convergência o consenso criado ao longo dos últimos séculos em torno da ética universalista dos direitos humanos e seus correlatos consubstanciados, por exemplo, nas cartas de direito nas sociedades ocidentais (LA, p.339-340). Para caracterizar esse tipo de convergência, em alguns momentos de seu pensamento, Taylor lança mão do conceito rawlsiano de consenso sobreposto (overlapping consensus).

3.1.4 - Por uma reconfiguração do imaginário social?

O sociólogo alemão Hartmut Rosa propõe a noção de *'paternalismo de mercado'* para apreender o que ele caracteriza como a tendência das sociedades capitalistas avançadas de naturalizar o ideal do “sujeito de escolha” (substanciado na figura do produtor-consumidor) como concepção exclusiva de vida boa. Segundo ele, embora o discurso liberal defenda explicitamente que cabe a cada indivíduo definir por si mesmo o que é a vida boa para si e afirmar também que a sociedade e o Estado devem abster-se de interferir nessa escolha (daí por consequência a defesa da necessidade do banimento de discussões éticas da esfera pública) a reprodução das sociedades capitalistas (dependentes do crescimento e expansão contínuos) só é possível se a grande maioria das pessoas aspira a tornarem-se profissionais produtivos e consumidores compulsivos e se a própria coletividade estipula para si a eficiência econômica como meta suprema a ser atingida. Isso, entretanto, não é para Rosa meramente uma *'imposição'* externa do sistema, tendo em vista que os agentes nas sociedades capitalistas também compreendem a si mesmos de um modo tal que reproduzem a estrutura de produção vigente (ROSA, 1999, p. 202-205).

Esta mesma linha interpretativa é esposada por Taylor em suas investigações acerca da natureza da identidade moderna quando nosso autor contrapõe esta última ao *'sentido de self'* cultivado nas sociedades pré-modernas. Com efeito, enquanto os pré-modernos (conforme o filósofo canadense) consideravam a pessoa como um elemento em uma ordem maior do que ela mesma e como alguém que tomava consciência de si contra o pano-de-fundo ou horizonte que a enquadrava, os modernos passam gradualmente a compreender a si mesmos como seres naturais marcados por desejos, metas e aspirações interiores os quais devem ser discernidos por cada agente no

processo de auto-inspeção. A ideia de realização humana correspondente a cada uma dessas identidades é, por consequência, profundamente divergente, pois o agente pré-moderno atingia a plenitude ao encontrar seu lugar dentro de um padrão ou definindo a própria posição na ordem das coisas. Já o agente moderno autorrealiza-se satisfazendo aqueles desejos e aspirações que entende como constitutivos de sua natureza. Para os modernos, por conseguinte, o controle sobre si mesmo e sobre o meio ambiente apresenta-se como condição necessária para a satisfação dos desejos e isso permite a ascensão de uma concepção essencialmente instrumental da racionalidade e estabelece as bases para uma mentalidade ‘produtivista’ e acumuladora que gera uma expectativa de infinito crescimento da prosperidade material e um ‘vício’ no crescimento econômico exponencial que permeia toda a vida social (PP2, p.258-266):

Quais então são as raízes desse vício? Em parte elas jazem no sentido, difundido na civilização moderna do que é ser um ser humano: controle sobre a natureza, a formatação das coisas aos nossos projetos livremente escolhidos com a concomitante definição de autonomia como autodependência e o foco no futuro são de importância primordial. Isso, que tem às vezes sido chamado de identidade moderna (...) deve ser listado como um modo independente de vício ao crescimento porque opera em qualquer sociedade tecnológica moderna (...) (TAYLOR , 1978, p. 164 TN)

A crítica tayloriana ao capitalismo e à hegemonia da lógica de mercado sobre as formas de sociabilidade modernas atravessa toda a sua obra. Em ensaio de 1960 intitulado *What's wrong with capitalism?* o filósofo concluí que o referido sistema produtivo estabelece prioridades desumanas ao postular o lucro como principal motivo e força motriz das instituições econômicas. A consequência de tal ordem de prioridades é o que atendimento às necessidades da comunidade política passa a exigir a contraposição às forças inatas ao capitalismo e “pede” o estabelecimento de um tipo de socialismo democrático, dado que o autor mostrava-se, já nessa época, descrente com o paternalismo burocrático oferecido como alternativa por muitas sociedades socialistas ancoradas no princípio da planificação centralizada da economia. Em análises apresentadas em textos posteriores, ele continua enfatizando a crença em uma tensão

insuperável entre o princípio democrático e o princípio produtivista mercadológico, entretanto expressa um ceticismo maior quanto à possibilidade de uma superação do ‘modelo capitalista’ tendo em vista o seu profundo enraizamento na própria autocompreensão social da modernidade ocidental. Com efeito, no artigo *Several Reflections on the Theme of Solidarity* Taylor reflete sobre a possibilidade de conciliação entre o *princípio da eficiência*, promovido pelo mercado, e o *princípio da solidariedade* que serve de base para a democracia enquanto ideal de governo. Enquanto a lógica do mercado centra-se na competitividade em nome de uma maior produtividade (e o autor admite que a inventividade e o empreendedorismo podem ser considerados bens humanos decorrentes desta lógica) e mostra-se propensa a minar as regras de reciprocidade, a dimensão democrática de nossas sociedades depende exatamente da mútua confiança e de um sentimento difundido de igualdade cidadã. O pensador canadense conclui que teremos de encontrar um modo de equilibrar ambos os princípios na gestão de nossas comunidades políticas e que esse equilíbrio jamais será estável (TAYLOR, 2007a, p.75-77; 2018, p.110). Isso, porém implica que é imprescindível mantermos vivas as formas de autogoverno e superarmos a alienação dos agentes em relação ao corpo político. Se a autocompreensão hegemônica de nossas sociedades liberais é marcada pelo modelo das relações mercadológicas torna-se imperativo, em nome da revitalização democrática, que as noções de soberania popular e esfera pública recuperem vigor¹³⁴.

¹³⁴ De modo ainda mais claro o autor declara: “Present-day capitalism poses a threat of a different order, in some ways more insidious. We can see this on two levels. First, large-scale corporate capitalism, often transnational in scope, importantly affects the conditions of people’s lives, effectively draining the power of participatory institutions, and transferring it to irresponsible bureaucratic organizations. *On a second level, and here is the insidious part, the whole ideology of consumerism it supports tends to induce us to acquiesce in this abdication of responsibility, in return for the promised continuing rise in individual living standards. To the extent we go along with this, the economic theory of democracy seems not only more realistic, but its mode of operation more desirable. Participatory action is bled of its significance;* it seems rather a menace to the smooth running of the system; and democracy as the common repository of citizen dignity is in danger.” (TAYLOR, 2012, n.p.)

No recentemente publicado *Reconstructing Democracy* (obra escrita conjuntamente com Patrizia Nanz e Madeleine B. Taylor), nosso autor reformula o dilema democrático nos seguintes termos: *um declínio de sua capacidade de resolver problemas e uma separação (gap) entre as elites políticas e o povo*. Ora, como procuramos salientar no primeiro capítulo, no livro *Imaginários Sociais Modernos*, Taylor afirma que, entre as formas de autocompreensão social modernas, a economia de mercado expressa uma pretensão de apreensão objetiva da realidade social enquanto a esfera pública e a imagem de um povo autogovernante corporificam formas de agente coletivo ao qual os indivíduos veem-se integrando real ou potencialmente. Embora ressalte que essas formas de compreensão social são complementares, o filósofo aponta que elas estão igualmente em tensão e que essa tensão parece ganhar força especialmente quando o senso de agência coletiva é enfraquecido em decorrência da descrença dos indivíduos nos processos de deliberação pública e na responsividade das instâncias governamentais às suas demandas e interesses. Diante desse cenário, a democracia como promessa de governo ‘*do demos*’ começa a ser percebida como uma mera ilusão. Afinal, as condições cruciais para que tal governo se concretize são: “a) que os agentes compreendam a si mesmos como constituindo agências coletivas; b) que os mesmos agentes compreendam as instituições e procedimentos como dando lugar a decisões válidas dessas agências” (TAYLOR, 2014, on-line). Um senso de igualdade e de respeito mútuos revelam-se, portanto, como imprescindíveis para o processo de integração ao povo como unidade soberana e o engajamento nas discussões coletivas surge como oportunidade e necessidade para que essa unidade possível seja minimamente factível. O ‘modelo econômico’ de entendimento das relações políticas pode ser criticado porque se ancora em e fomenta uma mentalidade atomista criando ocasião para a hipercentralização da gestão política por uma elite instalada em um

aparato burocrático que é concebido pela grande maioria da população como distante ou inacessível. Em cenários de alienação total da vida política ou de compreensão desta como *mero conflito de grupos de interesse* é crucial portanto, no entendimento de Taylor, que os agentes sejam capazes de reimaginarem-se como um “NÓS” e tal processo de ‘reimaginação’ precisa ser incorporado em práticas que viabilizem *comunidades deliberativas*.

Ao enveredar por esse caminho reflexivo, o autor canadense abertamente dialoga com outros dois pensadores elementares: Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt. Esses pensadores emergem em seus escritos trazendo o tema da descentralização do poder e da expansão do político. Com efeito, ao ponderar sobre o legado deixado pelas revoluções modernas e, mais especificamente, sobre o processo de institucionalização da liberdade nos Estados Unidos pós-emancipação Arendt ressalta em seu livro *Sobre a revolução* que a falta de espaços públicos para que o povo pudesse engajar-se nos processos de expressão, discussão e decisão pode ser considerada a grande ‘falha’ dos ‘pais fundadores’ da nação norte-americana. Segundo ela, ao deixarem de incorporar na estrutura política aquelas instâncias participativas que vigoravam em nível municipal no país desde o período colonial, os fundadores da República deixaram definhando as fontes do poder popular que haviam animado a revolução (ARENDR, 2011b, p.293-302). A consequência dessa negligência foi, no entendimento da autora, o crescimento da letargia do povo e a indiferença aos assuntos públicos, algo que é perfeitamente captado pela ideia de alienação do corpo político visada pela crítica tayloriana. Arendt mostra-se, portanto, cética quanto ao vigor de uma sociedade livre que esteja ancorada exclusivamente na ideia de representação e suprima modos de participação popular:

(...) toda a questão da representação, um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna desde as revoluções, na verdade implica uma decisão sobre a *própria dignidade da esfera política em si*. A alternativa tradicional entre a representação como simples substituta da ação direta do povo e a representação como um domínio popularmente controlado dos

representantes do povo sobre o povo constitui um daqueles dilemas que não admitem solução. Se os representantes eleitos estão tão presos às instruções que se reúnem apenas para se desincumbir da vontade de seus senhores, ainda têm uma escolha e podem se ver como bons meninos de recados ou como especialistas contratados que, à maneira de advogados, dedicam-se a representar os interesses de seus clientes. Mas, em ambos os casos, o pressuposto é que os assuntos do eleitorado são mais urgentes e mais importantes do que os deles próprios; são os agentes pagos de pessoas que, por qualquer razão, não podem ou não querem cuidar dos assuntos públicos. Se, ao contrário, os representantes são percebidos como os dirigentes, designados por um prazo limitado, daqueles que os elegeram com a rotatividade no cargo, é claro que não existe um governo representativo em termos estritos – a representação significa que os votantes abrem mão de seu poder, ainda que voluntariamente, e o velho adágio “Todo o poder reside no povo” é válido apenas para o dia da eleição. No primeiro caso, ***o governo se reduz a mera administração e a esfera pública desaparece; não há espaço para ver e ser visto em ação, o spectemur agendo de John Adams nem para a discussão e a decisão***, o orgulho de Jefferson de ser “um participante no governo”; os assuntos políticos são os ditados pela necessidade e que devem ser decididos por especialistas e não estão abertas a opiniões nem a uma autêntica escolha; por isso não há nenhuma necessidade do “meio de um corpo seletivo de cidadãos”, de Madison, que filtre e purifique as opiniões, convertendo-as em posições públicas. No segundo caso, um pouco mais próximo da realidade, volta a se afirmar a velha distinção entre governante e governados que a revolução pretendia abolir com o estabelecimento de uma república; aqui, mais uma vez ***o povo não é admitido na esfera pública, mais uma vez o assunto do governo se torna privilégio de poucos***, os únicos que podem “exercer [suas] disposições virtuosas” (como ainda se referia Jefferson aos talentos políticos dos homens). O resultado é que o povo ou se afunda na “letargia, precursora da morte da liberdade pública”, ou “preserva o espírito de resistência” a qualquer governo que eleja, visto que o único poder que ele ainda mantém é “o poder de reserva da revolução” (ARENDDT, 2011b, p.299, 300).

Em consonância com essa interpretação, no artigo *Some conditions of a viable democracy*, Taylor afirma que um regime democrático precisa sustentar-se sobre “duas pernas”: uma autoridade central que seja responsiva ao eleitorado de massa e várias formas de participação direta (TAYLOR, 2017, n.p). O autor endossa a visão arendtiana de que o espaço político dá visibilidade e concretude à voz do povo e corrobora a percepção de que ao ampliar a participação e instaurar ‘esferas de autogoverno’ o que se alcança é o sentido de que pessoas comuns são agentes políticos e não simples objetos manipulados por forças que estão além do seu controle (RD, p.22-23).

O diálogo de Taylor com a obra de Tocqueville é ainda mais direto e explícito e vincula-se à compreensão das ameaças despóticas pairando sobre os regimes

democráticos. No segundo volume de seu *A democracia na América* o escritor francês

diz-nos:

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, previdente 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.

Depois de ter colhido assim em suas mãos poderosas cada indivíduo e de o ter moldado a seu gosto, o soberano estende seus braços sobre toda a sociedade; cobre a superfície desta com uma rede de pequenas regras complicadas, minuciosas e uniformes, através das quais os espíritos mais originais e as almas mais vigorosas não poderiam abrir-se caminho para ultrapassar a multidão; não quebra as vontades, mas amolece-as, submete-as e dirige-as; raramente força a agir, mas opõe-se sem cessar a que se aja; não destrói, impede que se nasça; não tiraniza, incomoda, oprime, desvigorá, extingue, abestalha e reduz enfim cada nação a não ser mais que um rebanho de animais tímidos e industriais, de que o governo é o pastor.

Sempre acreditei que essa espécie de servidão regrada, doce e calma que acabo de pintar poderia combinar-se melhor do que se imagina com algumas das formas exteriores da liberdade e que não lhe seria impossível estabelecer-se à sombra mesma da soberania do povo.

Nossos contemporâneos são incessantemente trabalhados por duas paixões inimigas: sentem a necessidade de ser conduzidos e a vontade de permanecer livres. Não podendo destruir nem um nem outro desses instintos contrários, esforçam-se para satisfazer ambos ao mesmo tempo. Imaginam um poder único, tutelar, onipotente, mas eleito pelos cidadãos. *Combinam a centralização com a soberania do povo, o que lhes proporciona certa trégua. Eles se consolam por estar tutelados pensando terem eles próprios escolhido seus tutores. Cada indivíduo suporta que o prendam, porque vê que não é um homem nem uma classe, mas o próprio povo que segura a porta da cadeia.* (TOCQUEVILLE, 2004,p.389-391)

O despotismo doce descrito por Tocqueville na passagem acima evoca a apatia popular

de que nos fala Arendt e surge também como consequência direta da centralização do

poder nas mãos de uma elite que opera uma imensa máquina burocrática que reduz a política a mera administração. Na base desse poder tutelar o pensador francês localiza indivíduos de mentalidade privatista que não mais mantém laços significativos com outros que estejam fora de seu círculo de relações próximas, ou seja, indivíduos que não ‘percebem’ compatriotas ou concidadãos. Esses extremos retroalimentam-se e eliminam do horizonte a própria possibilidade de experiência de uma liberdade pública decorrente da participação no governo da comunidade. Ora, a projeção toquevilliana acerca do tipo de despotismo possível aos regimes democráticos pode ser contrastada diretamente com sua descrição da atuação política das comunas norte-americanas da Nova Inglaterra¹³⁵, ancoradas firmemente no princípio do autogoverno e nos espaços para a manifestação direta da vontade popular por meio das *town meetings*. Assim, a descentralização do poder apresenta-se aqui como condição indispensável para a sustentação de um regime livre¹³⁶.

Taylor vislumbra esse tipo de ameaça tratado por Tocqueville nas democracias contemporâneas sob as facetas da alienação e da fragmentação políticas. O crescente *senso de ineficácia da ação cidadã* diante do confronto com a burocracia estatal hipercentralizada tende a produzir descrença nas formas mais tradicionais de mobilização (partidos, movimentos sociais amplos) e a estimular uma atuação pontual baseada em lobbies e grupos de pressão (os quais se mostram mais efetivos na tarefa de alcançar benesses governamentais ou no direcionamento de algumas políticas públicas). Os subgrupos excluídos do debate público (sejam segmentos de classe, minorias étnico-culturais etc.) colocam-se então ou inteiramente à margem do processo político ou passam a acreditar que somente podem obter resultados quando agem isoladamente para

¹³⁵ É digno de nota que Arendt inspire-se no mesmo referencial histórico que Tocqueville.

¹³⁶ Nas palavras de Tocqueville: “A liberdade comunal decorre, pois, nos Estados Unidos, do próprio dogma da soberania do povo; todas as repúblicas americanas reconheceram mais ou menos essa independência; mas nos povos da Nova Inglaterra as circunstâncias favoreceram particularmente seu desenvolvimento” (TOCQUEVILLE, 2005, p.76)

promover seus próprios interesses. A comunidade política deixa de existir em seu imaginário e é substituída por uma ‘agregado’ que se constitui como campo de batalha de indivíduos e grupos com interesses conflitantes, mutuamente indiferentes ou hostis entre si¹³⁷. Esse é precisamente, recordemos, o cenário apresentado pelas teorias elitistas da democracia que têm em autores como Schumpeter um de seus principais articuladores. A possibilidade de identificação propósitos comuns e de formação de alianças em nome de sua promoção fica assim bloqueada e o processo de divisão social tende a acentuar-se. Quanto mais alienados e fragmentados estão os atores sociais mais o poder centralizado consolida-se como única arena relevante do político.

A revitalização dos regimes democráticos exige, portanto, na compreensão do pensador canadense, a descentralização do poder e, portanto, uma *expansão do político* que permita incluir os cidadãos comuns ao processo de discussão e tomada de decisões. Essa reconstrução a partir da base é pensada como condição primordial para outras reformas necessárias no sistema representativo¹³⁸, pois permitiria aos agentes compreenderem mais claramente o que desejam e definir o tipo de futuro que vislumbram (RD, p.5, 6). Ele pondera, entretanto, que a criação de instâncias de poder local deve ter como base comunidades previamente existentes, comunidades que possuam os elementos de uma identidade compartilhada que possa ser mobilizada a favor da resolução de problemas concretos que as afligem (EA, p.119). Para Taylor, a prática bem sucedida da ação cidadã tem o potencial de fomentar novas ações, pois, uma vez que a vontade popular (se devidamente incorporada a um processo democrático mais amplo que implica ressonância junto às esferas governamentais e real influência sobre os rumos das políticas públicas) alcança visibilidade e concretude, ela ocupará

¹³⁷ Um exemplo frequentemente evocado por Taylor são as chamadas ‘guerras culturais’ no interior da democracia dos EUA que levam à ascensão de uma judicialização da política (EA, p.114-116).

¹³⁸ São mencionadas como reformas necessárias mudanças na estrutura e no modo de operação dos partidos e ferramentas institucionais para coibir a influência do dinheiro no sistema político (RD, 2020, p.5)

novamente o imaginário dos atores e servirá como fonte de inspiração para outras iniciativas. Nosso autor (juntamente com suas co-autoras) enumera o tipo de mudanças que acredita poderem ser promovidas por um processo eficiente de descentralização do poder em favor de comunidades locais¹³⁹: *A)- o surgimento de uma consciência empoderada de agência e possibilidade coletivas; B)- a construção de novas solidariedades inclusivas e mútua confiança entre os agentes; C)- abertura de novos caminhos para a criatividade; D)- permite o alinhamento de metas, conhecimento e motivação* entre agentes outrora dispersos e fragmentados¹⁴⁰. (RD, p.22-24) A superação do senso comum atomista (mentalidade que para Taylor compromete a médio e longo prazo a longevidade dos regimes democráticos) pede, por conseguinte, a

¹³⁹ O poder das comunidades locais, na visão de Taylor, deve ser somado ao de partidos e de movimentos sociais em um esforço para recriar os laços dos cidadãos comuns com o sistema representativo (RD ,2020, p.91).

¹⁴⁰ Recorrendo ao texto original: (1) It involves an existential shift in stance: From a sense that we as a community are the victims of powerful forces beyond our control, such as the “globalizing elites” or “distant technocrats,” or the disloyal competition of foreigners, we come to see ourselves as capable of taking initiative, of doing something to alter our own predicament. Therefore, the emergence of a deliberative community, of the “political” in Arendt’s sense, generates an empowering consciousness of collective agency and possibility among the local community. (2) At the same time, the fact that we have to join forces and work with others, from different organizations, confessions, outlooks, and even political convictions, makes us listen to each other; we now have a stake in working out something together with these others. We can’t sit back and simply criticize or demonize them. Face-to-face contact often softens our stereotypical hostilities toward each other. Thereby, deliberative communities build new inclusive solidarities and trust among the participants. (3) Once we come together, we also open up new alleys to creativity. We might even bring about what has been called “breakout innovation.” The thesis of Cea and Rimington is that genuinely innovative solutions often emerge, not from closed-door, top-down processes, but from inclusive processes in which a large number of diverse actors involved in the activity or community, including those whose lives are conditioned or impacted by it, take part in planning and decision-making from the beginning. The idea of “creating breakout innovation” through wide cocreative processes reflects elements of the same promise that we foregrounded in number 1 above: namely, a realignment of both knowledge and motivation, both a clearer vision and shared power around this vision. Notably, technical innovations also seem to come about most readily in trustful and co-creative exchanges among people of diverse backgrounds. (4) Once we have gone through the common discussion and once we have come up with some plan, such as how to find new avenues of employment, or modes of retraining, or new kinds of service to the community, our standing as a group has significantly changed. Our interpretation and understanding of the situation, our interests and goals, and even our motivations, values, and vision have become aligned. Now we are in a position to know what we must demand of higher levels of government—of the central governments on the one hand, and the level of state in the United States, province in Canada, or Land in Germany on the other. We not only know what to demand, but in virtue of having a program based on a strong local consensus, we inevitably have some greater political clout. The elected representatives for our area, on both the state (or province) and the federal level, have a strong incentive to listen, or at least to take account of this program in some way. Once a responsive connection to the political system has been successfully established, we feel empowered because we are empowered. Because of its potential for the alignment of goals, knowledge, and motivation, the rebuilding of local deliberative communities is both a mode of organization and a means of political mobilization. (RD, p. 22-24)

reconstrução de múltiplos espaços públicos e fóruns de participação e debate para que esses permitam a repercussão da voz ‘*do demos*’ no corpo político.

3.2– DEMOCRACIA, PATRIOTISMO E IDENTIDADE POLÍTICA.

3.2.1- A construção de um espaço para a diferença

Retornemos agora à instigante opção de Taylor por formular o dilema da legitimidade democrática nos termos de um *desesperança do demos* e da *exclusão étnico-cultural* (TAYLOR, 2014, on-line). Enquanto a primeira expressão tenta captar o afastamento gradual e constante dos atores comuns da esfera política em virtude da constatação da ineficácia de sua agência como cidadãos, a segunda procura explicar aquilo que o autor compreende como uma tendência inerente à própria dinâmica das democracias contemporâneas: a sua propensão para a homogeneização cultural provocada pela necessidade de ancorar-se em uma imagem unitária e, muitas vezes, purificada de povo. Se o problema do distanciamento do cidadão comum pode ser interpretado por nosso filósofo como uma consequência da degradação do próprio ideal democrático graças ao enfraquecimento do princípio do autogoverno popular, o segundo dilema parece decorrer da afirmação de uma identidade política fechada. Taylor pondera imediatamente, no entanto, que o pendor para a ‘exclusão da diferença’ é um indesejado subproduto da concepção de soberania popular e da necessidade de coesão dos regimes democráticos e está em explícita contradição com o viés inclusivo do ideal moderno de democracia. Fica patente, em nosso entendimento, que o que unifica os dois aspectos do dilema democrático sintetizado por Taylor é a alienação em relação à comunidade política. Essa alienação decorre, por sua vez, da falha do sistema político em organizar-se ‘dialogicamente’, da sua incapacidade em permitir que os variados atores sociais sejam e sintam-se escutados nos debates públicos, a qual propicia a difusão do

sentimento de não identificação com a coletividade. Mas é factível uma sociedade política mais dialógica?

Ao refletir sobre a possibilidade de se viver democraticamente com a diferença o autor canadense novamente revela-nos sua faceta fortemente tocquevilliana, na medida em que esse tema pode ser considerado um retorno às ponderações do pensador francês sobre a tirania da maioria¹⁴¹. O reconhecimento da necessidade de preservação da ‘opinião da minoria’ decorre da aceitação da irreduzível heterogeneidade da sociedade política e, como vimos em suas ponderações sobre a diversidade de bens, o pluralismo moral é considerado por Taylor como um dos traços constitutivos das sociedades modernas. Ora, uma democracia efetiva enfrenta então o desafio de ser inclusiva em sentido amplo, ou seja, mostrar-se capaz de combinar o princípio da soberania popular, que usualmente implicará na prevalência da vontade da maioria, sem produzir como efeito colateral a supressão dos direitos e das liberdades essenciais dos indivíduos e dos grupos minoritários. Esse arranjo não é simples de ser forjado, mas o pensador canadense, assumidamente um otimista, acredita que avanços podem ser feitos nessa direção, desde que superemos alguns dogmas fortemente enraizados nas correntes hegemônicas do pensamento político liberal. Deveras, como ponderamos no segundo capítulo, um aspecto que diferencia a abordagem tayloriana da rawlsiana (e de outros autores de matriz neo-katiana como é o caso de Habermas) é que a primeira advoga uma concepção menos cética acerca da possibilidade da discussão pública de questões morais e, por consequência, acredita na possibilidade de realização de uma unidade social mais ‘orgânica’ (ou menos artificial) como desdobramento de uma intensificação da conversação entre os atores políticos. O foco na dimensão dialógica surge como

¹⁴¹ Tocqueville assim sintetiza o dilema da tirania da maioria: “Considero ímpia e detestável a máxima de que, em matéria de governo, a maioria do povo tem o direito de fazer tudo; apesar disso situo na vontade da maioria a origem de todos os poderes. Estarei em contradição comigo mesmo?” (TOCQUEVILLE, 2005, p.294) Vale ressaltar que sob esse aspecto Taylor também continua o diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, autora para a qual a pluralidade é a condição pela qual existe a vida política.

negação por parte de Taylor, recordemos, do paradigma monológico que a cultura ocidental teria herdado por influência da tradição epistemológica naturalista e, por contraste, como afirmação da nossa condição de animais linguísticos auto-interpretantes situados em horizontes de significados. Embora sejamos seres imersos em horizontes de valor que condicionam nossa visão de mundo e expressam os compromissos essenciais que definem nossa identidade, Taylor sustenta que podemos escapar parcialmente do autocentrismo em nossos ‘mundos’ e reconhecer nos outros pessoas iguais a nós mesmos, ou seja, também situadas em horizontes de significados próprios, estranhos para nós, mas compreensíveis em algum grau, desde que estejamos dispostos ao ‘encontro’. Do encontro e da conversação poderia resultar uma ‘fusão de horizontes’¹⁴² que é entendida pelo autor como uma ampliação do repertório de significados dos agentes engajados na conversação e como uma alteração na autocompreensão original que estes possuíam antes do diálogo. Essa possibilidade de compreender o outro¹⁴³, ainda que apenas de forma incompleta, Taylor acredita, enraíza-se no fato de habitar o mesmo mundo, ao qual temos de responder, e de termos em comum o elemento da linguagem (RR, 2015, p.102-130; LA, 2016, p.; ROSA, 2006, p.51). Ora, enquanto as teorias de viés procedimentalista e preceitos ontológicos atomistas tendem a propor modelos de compreensão do regime democrático que ‘abstraem as diferenças’ para permitir a pacificação social, o pensador canadense defende um modelo de compreensão democrático que promova a diversidade.

¹⁴² Como é amplamente conhecido, esse é um conceito proposto por Gadamer no desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica. Taylor evoca o conceito, sobretudo para pensar o diálogo intercultural, mas acreditamos que não contraria a abordagem do autor a aplicação de tal noção ou a noção aparentada de ‘articulação/restauração de um horizonte comum’ para discutirmos o diálogo intracultural dada a pluralidade constitutiva de boa parte das sociedades contemporâneas.

¹⁴³ “To understand someone is to understand his emotions, his aspirations, what he finds admirable and contemptible, what he loathes, what he yearns for, and so on. Understanding doesn't mean sharing these emotions, aspirations, loathings, etc., but it does mean seeing the point of them, seeing what is here which could be aspired to, loathed, etc. Seeing the point means grasping the objects concerned under their desirability-characterizations” (TAYLOR, 1980, p. 32).

Por contraposição então à compreensão monológica do atomismo-procedimental, nosso autor evoca uma visão holista que enfatiza a incompletude do indivíduo e pensa a diferença positivamente¹⁴⁴:

O modelo procedimental pede-nos para abstrair das diferenças em nossas relações político-legais com os outros e isso com base em dois fundamentos. Ao nível político é porque levar em conta a diferença é desagradável, divisivo, injusto ou alguma combinação disso tudo. Tendo por base a antropologia filosófica subjacente – diga-se, uma de matiz kantiano – porque o que é realmente importante sobre as pessoas é o que elas partilham com os outros, isso quer dizer, o poder de escolher suas finalidades e dirigir suas próprias vidas: sua autonomia. *Esse modelo não nos encoraja a aprender sobre as perspectivas de outras pessoas.* De fato, pode às vezes parecer que quanto menos sabemos mais fácil será tratar as pessoas com equidade, porque suas visões são tão ofensivas para nós que é difícil ignorá-las uma vez que venhamos a conhecê-las em todos os seus detalhes repulsivos. O santo kantiano desviará o olhar das não muito edificantes perspectivas que a maioria das pessoas constrói para elas mesmas e manterá firmemente em vista o agente autônomo derradeiramente responsável por elas. *Por outro lado, na medida em que operamos a partir de outro modelo, há um forte incentivo a aprender sobre o outro.* Esse é o poderoso impulso, por exemplo, por trás da hermenêutica gadameriana (...). Um dos princípios dessa hermenêutica é que não há compreensão do outro que não altere ao mesmo tempo a compreensão de si mesmo. Isso porque o que nos impede de compreender o outro inicialmente é precisamente o nosso implícito e, portanto involuntário, envolvimento em nosso horizonte estreito, os termos inquestionáveis em que compreendemos nossas vidas. A tentativa de compreender leva, se bem sucedida, a uma – fusão de horizontes- um conjunto mais amplo de termos básicos no qual o modo de ser do outro pode aparecer de forma não distorcida como uma possibilidade entre muitas. E, claro, isso significa que nosso modo também aparece como uma possibilidade entre muitas e nisso constitui precisamente a revolução na autocompreensão. (TAYLOR, 1998, p. 215-216TN)

Enquanto o modelo de compreensão criticado por Taylor tende a evitar a diferença em nome de uma maior integração cívica e coesão social (ancorado na crença de que a cooperação e interação entre os cidadãos exigem que eles ignorem suas “especificidades identitárias”) o modelo alternativo proposto por nosso autor postula que em sociedades plurais a conversação, a compreensão recíproca e a colaboração entre os cidadãos impõem como condição, pelo contrário, que as semelhanças e diferenças entre eles

¹⁴⁴ Taylor remete tal visão holista a autores como Herder, Humboldt e Durkheim e, mais remotamente, a certa compreensão teológica cristã da vida humana. Ele assim sintetiza tal concepção: “The essence of humanity is not something which even in principle a single person could realize in his or her life. And this is not because of the finitude and limitation of this life, since we couldn't make up for the limitation of one by laying other lives, as it were, alongside it, until human variety is exhausted. The fullness of humanity comes not from the adding of differences, but from the exchange and communion between them. They achieve fullness not separately but together. The image Herder used was of a chorus, or we might say, orchestra.” (TAYLOR, 1998, p.214)

sejam reconhecidas e respeitadas. Essa discussão ganha contornos ainda mais claros no livro *Secularism and Freedom of Conscience* (escrito em parceria com Jocelyn Maclure) onde nosso autor reflete, por exemplo, sobre a possibilidade de efetivação do princípio da acomodação razoável em diferentes ‘regimes de secularismo’ (SFC, p.31,32). Curiosamente, nesse livro, os autores contrapõem-se ao que denominam a perspectiva do ‘regime republicano’, ao passo que assumem a defesa do que denominam ‘regime liberal-pluralista’. O modelo de republicanismo criticado é aquele de ‘tipo francês’ (classificado por Taylor por vezes como ‘rousseauuniano’ ou jacobino), ou seja, uma concepção republicana que resiste ou demonstra extrema dificuldade em lidar com a diferença em virtude do apego a interpretações das noções de vontade geral e identidade política demasiado inflexíveis. Juntamente com o ‘republicanismo procedimental’ (o republicanismo compatível com o liberalismo atomista-procedimentalista, na visão de Taylor) o ‘republicanismo jacobino’ revela-se inapropriado para lidar com sociedades marcadas pelo pluralismo. A evocação do liberalismo-pluralista como variante da tradição liberal, com efeito, reforça a nossa tese de que o pensamento político de nosso filósofo é bem captado pela noção de ‘poliglotismo teórico’ a que havíamos aludido anteriormente.

Em sociedades marcadas pela diversidade, portanto, algum grau de mútua compreensão é percebido como indispensável para a manutenção da confiança e dos laços de solidariedade entre os atores políticos. Se o regime é democrático o tipo de laço associativo que vincula as pessoas tem de se basear em uma ética da preocupação com o outro e em um diálogo respeitoso que se apoie no *pressuposto do igual valor dos interlocutores*, afinal, o sentimento de respeito mútuo impõe-se como um dos pilares de relações entre homens livres. As discussões sobre os fundamentos e decisões da comunidade política não devem aspirar a uma linguagem neutra, purgada de valores

peçoais, pelo contrário, os agentes devem desenvolver a sensibilidade para ouvir com empatia as convicções profundas de seus concidadãos e, idealmente, devem buscar, sempre por meio da conversação, discernir significados que são compartilhados, ou seja, aqueles ‘bens irredutivelmente sociais’ que vinculam uma comunidade e já tratados nesse mesmo capítulo (SFC, p.108-110). Aqui podemos compreender melhor o papel atribuído por Taylor ao patriotismo como condição para o funcionamento de um regime democrático, pois como foi anteriormente ressaltado, ele entende as democracias como muito mais vulneráveis à desconfiança mútua entre os cidadãos e como extremamente dependentes do engajamento voluntário destes em sua manutenção, uma vez que regimes democráticos são frutos da mobilização dos seus membros e não estão mais ancorados, insistimos, em alguma ação fundadora atemporal e sagrada. Isso implica que, além da adesão a um projeto comum e a um conjunto de leis e instituições, as pessoas precisam de um sentido de união entre elas para e quando agem coordenadamente, e para tanto, é necessário maior grau de mútuo conhecimento e reconhecimento. Obviamente, o tipo de patriotismo defendido por Taylor é aquele ancorado em uma identidade comum permanentemente aberta e flexível, de modo a não rejeitar valores cosmopolitas. Cada sociedade democrática particular pode então ser encarada como um empreendimento comum visando ao seu próprio modo corporificar aqueles princípios tidos como indispensáveis para a promoção da dignidade humana¹⁴⁵:

O patriotismo está em algum lugar entre a amizade ou o sentimento familiar, de um lado, e a dedicação altruísta, do outro. Esta última não cuida do particular: inclino-me a agir pelo bem de todos em qualquer lugar. Aquela me vincula com pessoas particulares. Minha lealdade patriótica não me obriga diante de pessoas individuais dessa maneira familiar; posso não conhecer a maioria de meus compatriotas e posso não desejar particularmente tê-los como amigos quando de fato os conheço. Mas a particularidade entra em cena porque meu vínculo com essas pessoas passa por nossa participação numa entidade política comum. As repúblicas que funcionam são como famílias neste aspecto crucial: o de que parte daquilo

¹⁴⁵ Taylor pondera que devemos atentar aos limites entre identidade política e moralidade: “(...) we can never repose total ethical confidence in our political identity, however high and exalted. We can never see the demands of patriotism as coterminous with those of morality. There can never be an "end of history" in this sense.” (TAYLOR, 2010, p.23).

que une as pessoas é sua história comum. Os vínculos familiares ou as velhas amizades são profundos por causa do que vivemos juntos, e as repúblicas recebem coesão do tempo e das transições climáticas. (AF, p. 204)

O compartilhamento do espaço da identidade (*sharing identity space*) estabelece-se como meta de uma democracia dialogicamente estruturada:

Isso significa negociar uma identidade política aceita e compromissada entre as diferentes identidades pessoais ou grupais que querem/têm de viver na comunidade. Algumas coisas terão de ser, obviamente, inegociáveis: os princípios básicos de constituições republicanas – a democracia em si mesma e os direitos humanos entre eles (2003/2004, p.24 TN)

Assim como a descentralização do sistema político emerge como meio para reconectar o cidadão comum com as instâncias governamentais e com seus representantes, Taylor vislumbra uma comunidade em que o modelo unitário de esfera pública concebido no século XVIII seria substituído por outro, com múltiplas esferas públicas aninhadas umas no interior das outras. Isso implica criar espaços públicos de discussão de âmbito regional que visam suplementar o debate mais geral travado em nível nacional e, usualmente, monopolizado por alguns grupos com maior poder de influência. Ele também sugere que partidos e movimentos sociais podem ser espaços locais para discussão, desde que abertos à participação de qualquer pessoa. A esperança é que se convertam em fóruns de debate que permitam a manifestação da real diversidade presente na sociedade e, sobretudo, daqueles grupos mais fragilizados que se inclinam a negar a política por considerarem-se usualmente ‘invisíveis’¹⁴⁶. Seguindo ainda a linha da partilha do poder, o autor menciona também a possibilidade de a sociedade recorrer a formas de federalismo e, portanto, à concessão de algum nível de autonomia gestora para sociedades minoritárias que se sintam ameaçadas no interior de uma cultura

¹⁴⁶ Diz-nos Taylor: “O modelo de esfera pública que emerge nesta discussão é nitidamente distinto do paradigma original do século XVIII, em pelo menos dois aspectos. O modelo original parecia pôr um espaço unitário, e estou sugerindo aqui uma multiplicidade de esferas públicas aninhadas no interior de outras. Há uma arena central de debate sobre a política nacional, mas que não é o análogo na esfera pública de um Estado unitário, mas antes de um governo central numa federação. Em segundo, a fronteira entre o sistema político e a esfera pública tem de ser relaxada. Algumas das mais eficazes esferas públicas aninhadas são na verdade partidos políticos e movimentos de defesa que operam na zona cinzenta entre os dois. Numa comunidade política democrática moderna, a fronteira entre sistema político e esfera pública tem de ser maximalmente porosa” (AF, p. 297).

hegemonica¹⁴⁷. Como é fácil perceber, os ideais do autogoverno e da participação são reafirmados como cruciais para fomentar nos agentes o senso de pertencimento à vontade soberana do povo. Esse sentimento de pertencimento seria capaz, na visão de Taylor, de moderar as aspirações e reivindicações dos atores, visto que os mesmos aceitariam melhor a ideia de que nem todas as suas demandas serão atendidas ou respondidas integralmente desde que se compreendam como participantes autênticos do debate público¹⁴⁸.

Por fim, a percepção da comunidade política como um bem comum¹⁴⁹ e mais do que um instrumento para a realização de metas particulares é vista como a base de um regime democrático sólido. A autocompreensão dos atores como membros de um empreendimento coletivo que expressa suas aspirações é um fator motivacional para que os mesmos engajem-se na discussão coletiva e na promoção do interesse público, mas, ao mesmo tempo, é condição de existência desse empreendimento, cuja realidade intersubjetiva é necessariamente dependente das aspirações dos sujeitos que a constituem. Igualmente, as instituições e os procedimentos forjados para viabilizar um modo de vida livre não podem prescindir dos significados compartilhados sobre os quais foram erigidos e tais significados somente podem ser articulados pelos cidadãos. Ocorre que determinados significados, ao não serem experienciados, podem perder

¹⁴⁷ Ainda de acordo com Paolo Costa: “Un decentramento orientato alla maggiore partecipazione possibile da parte dei cittadini si oppone di principio alla frammentazione sociale, ma non per questo esige una società pacificata. Ciò di cui una realtà statuale ha bisogno sono certamente dei canali di comunicazione e mediazione tra i differenti gruppi sociali, ma, soprattutto, un comune senso d’attaccamento alle istituzioni in quanto condizioni della propria libertà e della piena valorizzazione della pluralità. (COSTA, 2001, p.231). A própria discussão acerca da institucionalização do princípio da acomodação razoável é um exemplo de esforço para construir espaços para identidades minoritárias no interior das relações cotidianas entre os cidadãos.

¹⁴⁸ “Saber se um grupo é ouvido acerca de uma dada questão envolve várias coisas, incluindo os vínculos de compreensão comum e respeito que o ligam à maioria ou não conseguem fazê-lo, bem como uma compreensão comum do maior ou menor grau de dificuldade de acomodação das exigências” (AF, p.295).

¹⁴⁹ Como sintetiza novamente Costa: “Lungi dall’essere dei meri beni convergenti, le comunità politiche, storicamente determinate, rappresentano per Taylor dei beni comuni, qualcosa che non può essere messo a fuoco come un oggetto esterno. Esse sono piuttosto delle condizioni necessarie della nostra esistenza individuale, degli orizzonti di senso dotati di un carattere olistico, una complessità non riducibile a degli artifici contrattualistici.” (COSTA, ibidem p. 207)

vigor e espaço na vida pública de uma sociedade. O autogoverno do povo, o pluralismo e as liberdades individuais são todos bens constitutivos compartilhados das democracias modernas e a realização simultânea dos mesmos parece exigir formas de arranjo político-social que ressaltem a sua complementaridade sem negligenciar as tensões que despertam:

A questão realmente importante pode vir a ser como combinar em nossas vidas dois, três ou quatro diferentes metas, ou virtudes ou padrões que nós sentimos não poder repudiar, mas que parecem exigir coisas incompatíveis de nós. (PP2, p. 236)

O liberalismo procedimental-atomista expressa bem, como já observamos, o anseio de resguardar os direitos individuais dos cidadãos propondo limites às intervenções do Estado e da sociedade nas escolhas pessoais que não interfiram no âmbito público. Para Taylor, entretanto, essa linha de pensamento político revela uma compreensão estreita da real necessidade que os atores das sociedades modernas têm de ver preservadas e reconhecidas algumas das suas convicções e compromissos elementares, ou seja, não apreende adequadamente a ânsia pela manifestação de sua ‘autenticidade’ que usualmente é articulada pela adesão a valores religiosos, culturais, linguísticos ou estéticos. Conforme essa vertente, tais ‘traços identitários’ devem se restringir à esfera privada ou social e devem ser suspensos no momento do ingresso no espaço público de discussão. Taylor sugere que essa é uma requisição cada vez menos factível, mas acima de tudo, que a considera fundamentalmente inconsistente com as metas de uma sociedade livre. O procedimentalismo liberal e a variante ‘economicista’ da teoria democrática igualmente mostram-se incapazes de conferir o devido peso à noção de bem comum dado que sua ênfase na ‘resolução de conflitos’ entre visões de mundo e interesses particulares pré-definidos e estáticos não concede lugar para uma discussão mais densa sobre significados compartilhados e para a possibilidade de que os atores políticos alterem suas posições/convicções iniciais em virtude da discussão

(CREMASCHI, 1996, p.472). Percebemos então que o esforço do pensador canadense é o de suplementar as falhas dessas formas de liberalismo recuperando uma dimensão da cultura política ocidental que permita uma abordagem mais adequada e sensível das tensões no interior da identidade moderna. Assim, por exemplo, ele acredita ser possível melhor enquadrar o dilema dos bens constitutivos concorrentes no interior de uma mesma comunidade política pela reinvenção contínua de novas formas de sociabilidade. Ressaltamos, entretanto, que, ao fazer esse movimento, e a despeito de seu otimismo característico, Taylor insiste em destacar a urgência de evitar a busca ilusória de respostas universalmente válidas e definitivas. Essa prudência é que torna crucial esclarecer que o ‘modelo de compreensão’ da democracia esboçado neste capítulo é, parece-nos, propositalmente geral e lacunar, isto quer dizer que, embora não negue suas ambições normativas, enfatiza o alcance limitado dessas ambições. O tema controverso da suposta relação de dependência entre democracia e patriotismo suscita, entretanto, em nossa interpretação, alguma reflexão adicional.

3.2.2 - PROBLEMATIZANDO: Democracia e Patriotismo

Taylor considera o patriotismo, portanto, uma condição necessária para a manutenção de uma democracia moderna uma vez que a identificação dos cidadãos com sua comunidade e com os valores que esta encarna¹⁵⁰ seria uma exigência para a sua mobilização em torno dessa empresa comum de autogoverno que não pode mais

¹⁵⁰ Parece-nos pertinente comparar nesse ponto as compreensões de patriotismo defendidas por Taylor e por Margaret Gilbert. Com efeito, a autora britânica faz um esforço para desvincular a noção de patriotismo da necessidade de atribuição/reconhecimento de qualquer virtude ou conquistas ao próprio país, assim como não seria necessário ser impelido por qualquer tipo de emoção particular (como o amor) em relação ao mesmo. A ação patriótica seria, desse modo, caracterizada de forma ‘minimalista’ como ação orientada por compromissos conjuntamente assumidos e com a finalidade de conformar-se a esses compromissos. Parece-nos que, para Taylor, a base da identificação para com a própria comunidade não pode prescindir da compreensão desta como uma corporificação de valores desejáveis e tampouco que lhe soe plausível a completa exclusão dos sentimentos desse processo de identificação dada a função ‘cognitiva’ atribuída por nosso autor aos mesmos.

ancorar-se em uma compreensão metafísica tradicional nem deitar suas raízes em um passado imemorial. Esse fenômeno para ele, como foi destacado no primeiro capítulo, está diretamente vinculado ao processo de secularização:

Na fase mais antiga, Deus ou algum gênero de realidade superior é uma necessidade ôntica; ou seja, as pessoas não podem conceber um agente metatópico dotado de autoridade, que não se funde de algum modo num tempo originário, seja através da acção de Deus, da Grande Cadeia [do Ser] ou de alguma fundação *in illo tempore*. ***O que advém da mudança é uma compreensão da vida social e política cabalmente dentro do tempo secular. As fundações encaram-se agora como acções comuns no tempo profano, onticamente em pé de igualdade com todas as outras acções***, embora seja possível atribuir-lhes um estatuto especialmente autorizado na nossa narrativa nacional ou no nosso sistema legal. (...)

Os regimes baseados na acção comum dentro do tempo profano baseiam-se, em certo sentido, numa vontade comum. Não quer isto dizer que eles sejam necessariamente democráticos (...) Em certo sentido, é quase uma tautologia que, onde perdemos toda dependência ôntica relativamente ao que é mais elevado e o regime político deriva de alguma acção comum fundadora, a vontade partilhada, e concretizada por essa acção, receba um ***papel fundacional***. (...)

Esta referência a uma vontade comum é, claro está, inevitável nas democracias, que asseveram estar baseadas na soberania popular. Existe aqui uma compreensão comum daquilo de que o Estado se ocupa, e que fornece o enquadramento em que pode ocorrer a deliberação contínua, os pontos de referência da discussão pública, sem os quais as decisões periódicas não podem reconhecer-se como expressões da vontade popular. Porque só se tivermos debatido um problema comumente identificado, e houver um debate em que cada um de nós tem alguma oportunidade de ser ouvido, é que conseguimos reconhecer o resultado como uma decisão comum.

Mais ainda, se tenho de aceitar como autorizada uma decisão que vai contra mim, ***tenho de me ver a mim mesmo como parte do povo cuja decisão é essa***. Tenho de sentir um vínculo com aqueles que constituem este povo (...)

Que é que pode unir um povo neste sentido? Algum propósito ou valor comum forte. A este chamo eu a sua "identidade política" (ISM, p179-180)

Segundo nosso autor, não tendo tal base identitária, as sociedades livres contemporâneas seriam vulneráveis se dependessem para sua defesa da mobilização gerada pelo simples autointeresse esclarecido de seus membros ou de pessoas movidas por sua adesão a princípios morais universais. Tal tese é questionada com maior e menor vigor por dois autores que trataremos a seguir: George Kateb e Martha Nussbaum.

Kateb apresenta-se como um adversário feroz do patriotismo em seu ensaio *Is patriotism a mistake?*¹⁵¹ o qual não tem a posição de Taylor como alvo principal, embora contemple a tese tayloriana. Como observamos no 2º capítulo desse trabalho, o teórico político estadunidense coloca-se como profundamente avesso às identidades de grupo e alerta para a ameaça que as mesmas representam para a integridade da identidade do sujeito individual:

A defesa do patriotismo é um ataque ao Iluminismo; uma defesa de todos os fenômenos de grupo relacionados ou análogos ao patriotismo é também um ataque ao Iluminismo. De fato, a defesa do patriotismo é simplesmente uma parte, embora uma parte maior, de uma ampla tendência particularista de pensamento que honra pertencimento a todos os grupos que oferecem ajuda às pessoas para carregar o fardo da personalidade (selfhood), da identidade individual. A maior parte do fardo é a busca por significância que é equivalente a receber uma definição para o eu (the self). Afirma-se que a definição mais gratificante vem dos limites impostos e permissões concedidas por pertencimento em grupos culturais ou de identidade. (KATEB, p.4 TN)

O patriotismo, entendido por ele como ‘amor ao próprio país’ é classificado como amor a uma abstração e, dada a sua inevitável vinculação com a militarização, implica em uma disposição de matar e morrer por uma criação da imaginação. A adesão ao patriotismo, ainda segundo Kateb, teria como consequência o obscurecimento dos interesses tangíveis de cada pessoa em favor dos interesses de uma entidade fictícia. Como uma forma de lealdade exclusiva, o patriotismo opõe-se à devoção por um princípio moral e admite facilmente a desconsideração da moralidade em nome da promoção dos interesses do país. Embora admita que patriotas possam mobilizar-se em torno de causas ‘justas e morais’ como a liberdade, Kateb afirma que o patriotismo é muito mais frequentemente instrumento de causas iníquas e jamais pode ser considerado um bem por si mesmo. Nesse sentido, a adesão dos patriotas aos princípios constitucionais de um regime democrático nunca seria, portanto, integral. Quanto à afirmação de Taylor de que o patriotismo é um elemento constitutivo da noção de

¹⁵¹ É possível concluir pelo título do ensaio que o principal interlocutor do texto de Kateb é Alasdair Macintyre em seu ensaio *Is patriotism a virtue?* que será abordado ao longo dessa seção.

autogoverno popular que preside as democracias modernas, Kateb simplesmente declara que não se pode falar em autogoverno popular contemporaneamente ao passo que a necessidade de produção de inimigos, traço indispensável à visão patriótica, é precisamente um desvio da preocupação essencial dos democratas com justiça interna das sociedades¹⁵². Por fim, Kateb pergunta-se se realmente só é possível amar um princípio universal através de uma forma particular. Em sua visão, essa associação implica um risco real de que o princípio seja perdido ou corrompido (KATEB, 2006, p.3-19).

Martha Nussbaum, por sua vez, assume uma posição crítica mais moderada em relação ao patriotismo. Sua defesa do cosmopolitismo afirma que não precisamos desvalorizar nossas afeições e identificações especiais, mas não podemos tampouco enfatizá-las em detrimento do reconhecimento do igual valor de todos os outros seres humanos, do reconhecimento da humanidade (ancorados no reconhecimento da razão e da capacidade moral em cada pessoa) onde quer que esta ocorra. Seu argumento gira em torno da necessidade de promover uma educação que transcenda a formação de viés nacionalista (que, em sua percepção, partilha o mesmo espírito do particularismo etnocêntrico) e da urgência de privilegiar uma educação que fomente a ideia de uma aliança mundial de seres humanos. Segundo Nussbaum, uma educação nacionalista/patriótica naturaliza as preferências e modos de vida de uma nação dada ao deixar de contrastá-los com outros modos de vida e preferências. Essa ampliação do conhecimento de outras tradições culturais, ainda conforme a filósofa, é condição indispensável para o cultivo do multiculturalismo dentro das fronteiras nacionais. Essa

¹⁵² “Democracy needs patriotism, Charles Taylor says, for “common enterprises in self-rule” (Taylor, in Nussbaum, p. 120). This is a myth because there can be no popular self-rule in a modern democracy, even with all the referendums in the world. Furthermore, patriotism needs enemies. Democracy, however, is supposed to practice enough domestic justice as not to need the distraction of foreign adventures. Statism is what republicanism comes to in modern conditions, and perhaps in some premodern circumstances as well, *mutatis mutandis*. All this energy and commitment emanating from love of country strengthens some of the worst aspects of modern political life and, in itself, this love, this patriotism, sacrifices universal moral principle in worship of a false god.” (KATEB, 2006, p.19)

valorização do pluralismo exige a prioridade do justo sobre as concepções de bem, uma vez que a liberdade de escolha ocupa o epicentro de uma vida democrática. A respeito desse ponto, Nussbaum parece-nos oferecer como resposta à afirmação de Taylor de que o patriotismo é uma condição necessária para o engajamento dos cidadãos em um regime democrático uma pergunta: por que consideramos plausível a superação das barreiras de classe, de gênero, de raça e etnia em nossa mobilização política em nome da fidelidade a uma comunidade mais abrangente, mas deixamos de acreditar na possibilidade de superação das fronteiras nacionais? Afinal, as fronteiras nacionais são também arbitrariamente estabelecidas do ponto de vista moral e, com isso, impõem obstáculos a uma atuação política baseada essencialmente no respeito a princípios universais (NUSSBAUM, 2002, p.3-15; p.136-144):

Ao conceder que uma fronteira moralmente arbitrária tal como a fronteira da nação tem um papel profundo e formativo em nossas deliberações, nós parecemos nos privar de qualquer modo baseado em princípios de persuadir cidadãos que eles devem de fato dar as mãos através dessas outras barreiras (*etnia, classe, gênero e raça*). (NUSSBAUM, 2002, p.14. TN)

Tal como Kateb, Nussbaum questiona a tese de sejamos incapazes de amar e agir em nome de princípios universais e pontua que, no processo de desenvolvimento e amadurecimento humano, o reconhecimento dos aspectos comuns da condição humana emerge simultaneamente à adesão aos valores de uma comunidade e uma cultura específicas e somente é tardiamente embotado por uma educação chauvinista.

Quando consideramos as ponderações de Kateb mais diretamente dirigidas contra Taylor, ou seja, o questionamento da necessidade do patriotismo como motivação para o engajamento no autogoverno democrático mediante a afirmação de que o governo popular é uma impossibilidade prática nas democracias contemporâneas, podemos contra-argumentar que o teórico estadunidense não oferece fundamentos razoáveis para sua objeção. Ele parece supor que a noção de autogoverno operando no pensamento de Taylor consiste em uma anacrônica defesa da adoção de formas exclusivas de

democracia direta em sociedades de massa, inspirada no modelo antigo desse regime, quando o que o pensador canadense ressalta propriamente é a necessidade de criação de instâncias participativas locais visando reconstruir os laços dos cidadãos com o corpo político através, sobretudo, do engajamento dos atores políticos ao nível comunitário com questões de interesse imediato. Não se trata, portanto de apologia de uma forma de ‘plebiscitarismo ingênuo’ e sim o resultado da adoção de uma concepção mais substantiva de democracia que ressalta o vínculo insuperável entre a forma de governo e o princípio basilar da soberania popular, pois, considera Taylor, uma sociedade livre que abdica completamente desta busca condena-se à estagnação e torna-se ainda mais vulnerável às tentativas de subversão. Quanto às ponderações feitas por Nussbaum, da mesma maneira que esta autora tenta arrefecer a tensão entre a escolha pela adesão a identidades particulares/locais e a devoção a princípios universais, Taylor (como ponderamos) procura articular uma defesa do patriotismo que não seja fechada aos princípios do cosmopolitismo. Como tentamos demonstrar ao longo do trabalho, a identidade do povo soberano para Taylor não deve ser rígida e inflexível e sim maleável o suficiente para a incorporação do crescente pluralismo que caracteriza as sociedades do mundo globalizado e do dinamismo interno provocado pela emergência de questionamentos diretos às identidades historicamente hegemônicas. A diversidade de bens impõe assim uma discussão e redefinição contínua daquele núcleo de valores que serve de eixo para a ‘ identidade NÓS’ que expressa a comunidade política. Dessa forma, enquanto acreditamos que Taylor nada tenha a objetar à defesa de Nussbaum de uma educação que dê espaço ao conhecimento de modos de vida e preferências distintas daquelas cultivadas em uma comunidade dada, parece-nos evidente que ele não endossa inteiramente a crença da filósofa norte-americana na possibilidade de prioridade do justo sobre as concepções de bem, visto que a aspirada neutralidade em torno das

concepções de bem tão central ao liberalismo de jaez Kantiano não lhe parece factível. Isso não inviabiliza, contudo, algum nível de consenso em torno de um conjunto de valores compartilhados (uma forma de consenso sobreposto, portanto) entre os distintos componentes da sociedade política.

Os questionamentos de Kateb e Nussbaum acerca da inviabilidade de identificação e devoção a princípios universais não encarnados em modos de vida particulares soam, todavia, ainda pertinentes e não totalmente enfrentados, assim nos parece, por Taylor. Com efeito, embora a experiência histórica pareça endossar a impressão de que apenas um estrito número de pessoas seja capaz de superar suas lealdades particulares como fatores de mobilização política em favor da convergência em torno de valores morais assentados puramente na imagem genérica do ‘humano’, não parece ser inteiramente legítimo inferir disso que haja uma impossibilidade de consolidação dessa identificação com a ‘humanidade’. Talvez Taylor não esteja afirmando exatamente isso, mas ele tampouco oferece argumentos mais conclusivos para sustentar sua crença na necessária ‘instanciação do universal no particular’. Algo semelhante poderia ser apontado para sua crença de que uma comunidade política também não alcançaria longevidade caso dependesse de uma mobilização de cidadãos autointeressados que considerassem a sociedade política essencialmente como bem convergente? Essa é apenas outra forma de elaborar a pergunta sobre a possibilidade de valorização do corpo político simultaneamente como um fim em si mesmo e como um meio para a satisfação dos interesses particulares de seus membros.

Por fim, consideramos que Taylor explora insuficientemente os perigos do patriotismo como força de mobilização. Obviamente, o autor não ignora tal ameaça e isso fica claro em sua distinção entre o nacionalismo étnico (naturalmente excludente

em caráter) e o nacionalismo liberal¹⁵³. Como já observamos, ele enfatiza a inquestionável superioridade desta última forma que se baseia na ideia de expansão e não na restrição dos direitos de cidadania. Taylor igualmente diz-nos, como já mencionamos que não devemos equacionar as exigências do patriotismo com as da moralidade (TAYLOR, 2010, p.23). Quando comparamos, entretanto a abordagem do tema feita por Macintyre fica patente que o autor canadense talvez suavize excessivamente a tensão entre a moralidade impessoal e a moralidade específica da concepção patriótica¹⁵⁴. Deveras, Macintyre afirma que a principal distinção entre essas duas formas de moralidade consiste no escopo da crítica, já que a moralidade impessoal/universal do liberalismo não isenta qualquer instituição, prática ou lealdade social de questionamento ao passo que a moralidade ‘patriótica’ deixa ao menos o ‘projeto’ da nação imune às críticas¹⁵⁵. Desse modo, enquanto o perigo representado pela moralidade patriótica é precisamente seu viés particularista, a moralidade liberal promoveria um enfraquecimento dos laços sociais na proporção em que desestimula a associação do bem a qualquer arranjo social ou forma de vida específicos. Há grande convergência entre as posições de Taylor e Macintyre, contudo, consideramos que a divergência reflete suas posições distintas quanto à crença na possibilidade de reconciliação de princípios díspares como os do liberalismo e os do republicanismo. Enquanto Macintyre mostra-se um crítico mais severo daquelas que enxerga como

¹⁵³ Embora pareça claramente reconhecê-la Taylor não explora suficientemente as tensões entre nacionalismo e patriotismo republicano nos termos em que o faz Maurizio Viroli que distingue, por exemplo, o entendimento do “amor pela pátria” nas diferentes tradições. Para Viroli, enquanto os republicanos consideram o amor pela pátria como uma paixão artificial a ser produzida e reproduzida por meios políticos, os nacionalistas defendem que seja um sentimento natural que tem de ser protegido da contaminação cultural. Além disso, para Viroli, os primeiros teóricos do nacionalismo construíram seu discurso negando a ideia republicana de que somente uma república que se autogoverne pode ser considerada uma verdadeira pátria (VIROLI, 2001, p.9-11).

¹⁵⁴ É precisamente a reflexão em torno dessa tensão que gera a resposta de Kateb articulada em *Is patriotism a mistake?*

¹⁵⁵ Consideramos que Macintyre, aproximando-se da posição de Viroli, oferece também uma análise mais pormenorizada da tensão existente entre os modelos de associação política representados pela *polis* e pelo povo (*volk*) e mostra-se muito mais cético quanto a real possibilidade de realização do bem comum em um estado-nacional moderno do que Taylor parece acreditar (MACINTYRE, 1998, p.241; 2014, p.131-133)

sendo as contradições fundamentais da tradição liberal, Taylor apresenta-se mais como um ‘crítico interno’ a esta tradição disposto a aceitar alguns de seus principais traços e a explorar suas potencialidades obscurecidas por distorções enquanto simultaneamente aponta a insuficiência dessa linguagem ao apelar para elementos da tradição do humanismo cívico. Desse modo, tal como ponderamos, o filósofo canadense advoga uma moralidade que incorpora o particularismo do patriotismo com a abertura para o universal. O resultado final parece ser a razão para detectarmos em Taylor uma maior ‘tensão’ decorrente do esforço de combinação de abordagens distintas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O historiador francês Pierre Rosanvallon faz uma crítica aguda ao que chama de compreensões universalistas fechadas da ideia de democracia que emergiram ao longo da história ocidental moderna. Segundo ele, tais perspectivas e discursos universalistas usualmente ignoram a trajetória conturbada e controversa da ideia em nome de uma ‘pacificação’ artificial de seu significado. De um processo de depuração das aporias constitutivas do conceito teriam nascido, em seus termos, três formas de ‘universalismo’: o religioso-dogmático (associado à pregação americana da democracia que vincula o regime à grandeza de Deus), o retoricamente formalista (associado à cultura francesa e à linguagem da emancipação) e o normativo (vinculado a autores como Rawls e Habermas e que promoveria uma sobreposição entre ética e política e teria a pretensão de estabelecer princípios gerais de justiça, legitimidade etc.). E quais seriam essas aporias constitutivas da ideia de democracia de que nos fala o autor francês? *Primeiramente*, o fato de que ‘o povo’ situado no epicentro do regime é sempre uma presença elusiva, simultaneamente, impossível de ignorar completamente e de apreender com clareza. Em *segundo lugar*, o fato de que a autoridade democrática ancora-se no sufrágio universal ao mesmo tempo em que progressivamente opera como um poder cada vez mais burocratizado e distanciado das pessoas. Em *terceiro lugar*, que a soberania popular tem dificuldades de encontrar expressão em instituições representativas que não a ameacem de algum modo. *Finalmente*, existe a tensão entre a ambição pela liberdade como emancipação do indivíduo e a liberdade como participação nas decisões coletivas. Em nome do respeito a estas tensões elementares da noção, o autor evoca, em consonância com Claude Lefort¹⁵⁶, o caráter

¹⁵⁶ Diz-nos Claude Lefort: “ (...) a sociedade democrática instituiu-se como sociedade sem corpo, como sociedade que põe em xeque a representação de uma totalidade orgânica. Que não se entenda por isso que esteja por isso destituída de unidade, não possuindo uma identidade definida, muito pelo contrário; o

fundamentalmente histórico e indeterminado da sociedade democrática e propõe a substituição da ‘democracia como modelo’ pela ‘democracia como experiência’ (ROSANVALLON, p.545-546).

O posicionamento de Charles Taylor nesse debate pode ser definido como um ‘meio-termo’ já que o pensador canadense assume a existência de “culturas de democracia” e declara aceitar que devemos abandonar a busca por ‘verdades gerais’ e partir à procura de ‘contrastastes iluminadores’ entre as diferentes experiências de sociedades democráticas¹⁵⁷. Daí seu esforço recorrente de pensar contrastivamente as culturas políticas norte-americana e francesa, por exemplo. Segundo ele, o que podemos dizer de forma geral sobre democracia há de ser algo meramente formal cujo conteúdo deve ser preenchido diferentemente em cada contexto e variar conforme o imaginário social de cada sociedade (TAYLOR, 2007b, p.118-19). Por outro lado, como procuramos demonstrar, a ideia de ‘modelo de democracia’ e a pretensão de falar em termos mais ‘universais’ sobre a natureza das sociedades democráticas não deixam de estar presentes nos escritos do autor (as vezes de forma mitigada e as vezes de forma explícita) e nos parece muito nítido que ele admite não poder pensar a democracia sem recorrer às linguagens consagradas do liberalismo e do republicanismo as quais articulam bens constitutivos característicos da cultura ocidental moderna. Com efeito, podemos mesmo perceber na pretensão de ‘combinação de linguagens’ dessas duas tradições um movimento parecido ao de Habermas na elaboração de sua concepção procedimental de democracia deliberativa. Diante disso, como entender então as ambições normativas do pensador canadense?

desaparecimento da determinação natural, antes vinculada à pessoa do príncipe e à existência de uma nobreza, faz com que a sociedade emergja como puramente social, de sorte que o povo, a nação, o Estado erigem-se enquanto entidades universais, e na qual todo indivíduo, todo grupo, encontra igualmente sua referência. Contudo, nem o Estado, nem o povo, nem a nação, figuram como realidades substanciais. A representação destes está também na dependência de um discurso político e de uma elaboração sociológica e histórica sempre ligada ao debate ideológico. “ (LEFORT, 1991, p.33-34)

¹⁵⁷ Nesse sentido, como sugere Fred Dallmayr, a opção é por uma teoria política de viés essencialmente comparativo e que tenta escapar ao ‘monólogo’. (DALLMAYR, 2004, p. 249-254).

Embora possamos falar aqui em contradição ou tensão, parece-nos que isso decorre do fato de que Taylor aceita não poder falar de “lugar nenhum”, ou seja, não é sua a pretensão de encontrar uma linguagem neutra e absoluta a partir da qual tratar a natureza da democracia, até mesmo porque democracia é um significado humano, metabiológico que, em seus termos, não pode ser abordado de forma ‘não-valorativa’, quer dizer, independentemente da maneira como os sujeitos/agentes a compreendem. Sendo assim, por mais que o autor esteja aberto às diversas culturas democráticas e aos diversos caminhos democráticos possíveis, ele parece não poder dissociar-se do vocabulário básico do liberalismo (direitos individuais, o estado de direito etc.) e do republicanismo (autogoverno, o bem comum, etc.) para pensar o fenômeno complexo dos regimes livres contemporâneos no ocidente. O que ele parece admitir é que podemos e devemos colocar em dúvida a validade universal de arranjos institucionais historicamente construídos que são associados à identidade política de certas sociedades democráticas. Na medida em que as *identidades coletivas são contingentes* e passam por transformações, aqueles arranjos institucionais específicos em torno dos quais as mesmas erigiram-se podem ou devem ser dessacralizados (TAYLOR, 2009, p.1161). Desse modo, o princípio da soberania popular pode encontrar diferentes maneiras de ser posto em prática. Já quanto àquelas formas institucionais que não podem deixar de ser evocadas¹⁵⁸, a sugestão é de podem ser erigidas e animadas de maneira diversa dentro de cada sociedade. De alguma maneira então Taylor admite que a experiência democrática ocidental e suas linguagens, por serem originárias, estabelecem alguns parâmetros normativos, precisamente os bens constitutivos que evidenciam, que não podem ser completamente descartados embora possam ser criativamente apropriados (ISM, p.187-188).

¹⁵⁸ Taylor sugere, por exemplo, que algumas formas institucionais ligadas à democracia podem variar de sociedade para sociedade, tais como as maneiras de colocar em prática os princípios do secularismo, enquanto outras, como eleições periódicas, por exemplo, são “necessárias”.

A linguagem hegemônica do liberalismo é evocada como sendo aquela que traduziu melhor politicamente as aspirações de autonomia individual decorrentes dos processos de subjetivação consagrados pela modernidade no ocidente. De fato, a intensa diferenciação interna das sociedades contemporâneas parece impor a expressão das ‘singularidades’ como uma aspiração incontornável. Parece-nos correto concluir, portanto, que Taylor percebe o liberalismo como um ‘horizonte’ do qual, ao menos no ocidente, não se pode escapar inteiramente, embora ele acredite igualmente em formas inferiores e superiores dessa linguagem, sendo estas últimas aquelas que são sociologicamente conscientes da inserção social dos indivíduos em ‘comunidades’. A defesa do individualismo holista em nosso autor decorre do reconhecimento de que a busca pela expressão da autenticidade pessoal é um dos bens constitutivos na cultura política ocidental. Se o liberalismo configura um horizonte “inescapável” nesse sentido, ele não constitui, entretanto, a totalidade. Na verdade, ele é parte de um horizonte de significados ainda mais amplo que somente outras linguagens teóricas podem articular. Para Taylor, a grande limitação desta linguagem (talvez mesmo em suas variantes superiores) é sua concepção essencialmente instrumental do político.

A linguagem do republicanismo cívico, por sua vez e, tal como entendida por Taylor, foi historicamente negligenciada, mas é aquela que consegue captar dimensões da cultura política que o liberalismo deixa em segundo plano ou rejeita. Ela é, sobretudo a linguagem do comum, do intersubjetivo, da ‘identidade NÓS’ e que consegue perceber a faceta expressiva das instituições políticas em dada comunidade para além da sua instrumentalidade¹⁵⁹. Nessa concepção, a qualidade do regime político está diretamente atrelada à relevância da participação e a qualidade da deliberação comum

¹⁵⁹ Como afirma Iseult Honohan:” (...) civic republican theorists tend to locate themselves explicitly in a specific local context both theoretical and practical. (...)This reflects an emphasis in republican thought on the need to develop political solutions appropriate to particular contexts. It is as if all liberal states resemble each other, but each republican state is republican in its own way.” (HONOHAN, 2003, p.7)

sobre as questões de interesse coletivo que o sistema possibilita (TAYLOR, 1980a, p.79). Se a imagem da dignidade do cidadão cara ao liberalismo é fundamentalmente ‘reativa’, na medida em que o caracteriza como um reivindicador de direitos e/ou como agente capaz de influenciar as autoridades responsáveis pela tomada de decisão, aquela central ao republicanismo recupera o ideal da liberdade ‘participativa’ visto que atribui à participação no autogoverno um significado especial (AF, p.216-17). Assim, a relação com o governo, para a linguagem republicana tal como a interpreta Taylor, não pode ser meramente antagônica, como supostamente o é dentro de um ‘paradigma exclusivamente liberal’, já que o universo político não é percebido como algo alheio aos cidadãos. Para nosso autor, o humanismo cívico, usualmente, surge como linguagem teórica mais acurada em contraste com as variantes liberais e com um republicanismo ‘jacobino’, mas não nos parece possível concluir que ele o conceba como linguagem ‘por excelência’ do domínio político. Nesse sentido é que podemos evocar a questão levantada por Habermas a respeito do excessivo idealismo ético atribuído pelo autor alemão ao republicanismo: essa vertente não se ancora demasiadamente na crença na virtude cívica dos cidadãos como sustentáculo para a ordem democrática e, desse modo, reduz o político ao discurso de autoentendimento ético entre os membros de uma comunidade? (tendo em vista o pluralismo cultural e de interesses vigentes) (HABERMAS, p. 284-285).

Ora, Taylor associa o humanismo cívico a autores como Tocqueville e Arendt. Tocqueville em particular é, sintomaticamente, um autor que pode ser classificado como ‘fronteiriço’ entre o liberalismo e o republicanismo. Nem Arendt nem Tocqueville podem ser vinculados ao republicanismo rousseauiano ou jacobino que ignora o ‘fato da pluralidade’ em nome de uma homogeneização cultural e o mesmo, interpretamos, pode ser dito de Taylor, mas, de fato, soa factível afirmar que o filósofo canadense

acredita na possibilidade de uma unidade social mais substancial do corpo político e que, talvez, não atribua papel tão central em sua reflexão à dimensão conflitual das relações políticas. Podemos considerar, por outro lado, como o pensamento político de Taylor e, mais especificamente suas reflexões sobre a democracia, reconhecem ou abstraem as aporias destacadas por Rosanvallon e, desse modo, chegar a alguma conclusão acerca das ambições normativas de nosso autor.

Quanto à primeira das aporias destacadas, consideramos que Taylor mostra-se atento ao caráter elusivo e indeterminado do ‘povo’ e isso fica evidente em suas considerações sobre a necessidade de uma identidade política ‘aberta’, receptiva às muitas identidades presentes no corpo social. Suas considerações sobre a política do reconhecimento giram em torno de como formar uma unidade a partir de uma pluralidade sem efetivamente dissolver a riqueza da diversidade. A unidade possível será então sempre relativamente ‘revisável’, estará sempre em debate e, portanto, não será nunca ‘essencializada’:

(...) *democracias estão em um dilema permanente*. Elas precisam de uma forte coesão em torno de uma identidade política e precisamente isso oferece uma forte tentação para excluir aqueles que não podem ou não irão se adequar facilmente à identidade com que a maioria se sente confortável ou acredita que é a única que os pode manter ‘unidos’. Ainda assim, a exclusão, além de ser profundamente censurável moralmente, também vai de encontro à legitimidade da ideia de soberania popular, a qual pretende realizar o governo de *todo o povo*. *A necessidade de formar um povo como agente coletivo vai de encontro à demanda por inclusão de todos aqueles que têm uma reivindicação legítima sobre a cidadania*. (TAYLOR, 2003/2004, p.18 TN)

Esse é a fonte da doença, quais são os remédios? Esses são muito difíceis de achar. Mas eu acredito que um primeiro passo importante é *reconhecer o dilema*. Pois isso nos permite ver que, frequentemente, somente podemos lidar com ele lutando por uma *redefinição criativa de nossa identidade política*. (...) (Ibidem, p. TN 18)

Identidades políticas têm de ser elaboradas, negociadas, compromissadas criativamente entre as pessoas que tem de ou querem viver juntas debaixo do mesmo teto político (e essa coexistência é sempre fundada em alguma mistura de necessidade e escolha). Além disso, *essas soluções nunca estão destinadas a durar para sempre, mas têm de ser redescobertas/inventadas novamente por sucessivas gerações*. (Ibidem, p. 20 TN)

Também nitidamente presente nos escritos de Taylor é a percepção da relação conflituosa entre a liberdade entendida como autonomia individual (alcançada mediante a limitação do poder social e estatal) e a noção de liberdade política, ou seja, aquela atingida mediante o exercício do poder. Como procuramos demonstrar, o pensador canadense é um crítico declarado de uma concepção estritamente ‘negativa’ da liberdade, mas reconhece que essa ideia não pode ser ignorada ou simplesmente recusada dentro de sociedades de formação liberal. Seu esforço é o de questionar a tradicional dicotomia consagrada entre uma ‘liberdade liberal’ e uma ‘liberdade republicana’, entendida como autogoverno, argumentando que essa última é um complemento necessário da primeira:

Citando Tocqueville, muitos gostariam de alegar que o autogoverno se tornou um dos ideais dominantes da sociedade liberal moderna. Com efeito, dificilmente poderia ser de outra forma. As mesmas mudanças culturais e políticas que fizeram surgir a esfera pública como espaço de ação comum extraparlamentar, que o poder era obrigado a ouvir, precisavam apenas ser levadas um pouco mais longe até alcançar a proposição de que o povo deve governar, de que a soberania pertence ao povo. *Se esse ideal é de fato ampla e profundamente sentido na sociedade moderna, uma atrofia do autogoverno representa um perigo à estabilidade da sociedade liberal e, portanto, também às liberdades que ela protege. O destino da liberdade negativa se vincularia então ao destino da "liberdade política" de Tocqueville* (AF, p.291).

Finalmente, o autor canadense mostra-se igualmente ciente do paradoxo da representação, ou seja, percebe que o exercício da soberania popular encontra limites diante de um modelo exclusivamente representativo de governo. Essa consciência explica a defesa explícita do autor da estratégia de descentralização do poder e do estímulo à participação, embora ele conclua igualmente que instituições representativas são indispensáveis em sociedades complexas. Recapitulando suas palavras:

Uma democracia viável deve marchar sobre *duas pernas*: uma autoridade central que seja responsável perante o eleitorado de massa, a despeito de quão decepcionante o processo seja como um exercício do genuíno autogoverno e variadas e difundidas formas de participação direta. A questão é como essas *podem ser combinadas* (...)

(...) Onde tudo de importância no domínio público é decidido pela autoridade central, que inevitavelmente opera em larga escala e distante das comunidades em que as pessoas vivem suas vidas, a organização dos partidos

em si pode se tornar opaca e resistente à ação vinda da base e a ação direta torna-se virtualmente impossível. (TAYLOR, 2012a, np TN)

O autor distingue então entre as relações de ‘confrontação’ (adversarial) com o poder instituído (o valor das quais ele reconhece), as campanhas de ‘questão única’ que se concentram em UM tema de interesse, mas desconsideram as questões ‘globais’ da ação governamental e, finalmente, uma participação ‘positiva’ que decorre precisamente de um processo de descentralização do poder e empoderamento de comunidades locais e que seria, portanto, complementar à estrutura representativa¹⁶⁰.

Sustentamos que a capacidade de discernir essas tensões constitutivas à forma de vida democrática evidencia a atenção do pensamento de Charles Taylor ao político em sua concretude e vivacidade, bem como sua tentativa constante de escapar de uma normatividade abstrata. Seu ‘poliglotismo teórico’, acreditamos, parte exatamente do pressuposto de que a realidade política é multifacetada e que é improvável que alcancemos uma linguagem unificada apta a apreender todos os seus aspectos simultaneamente. Por outro lado, como salientamos acima, ao ancorar-se nas linguagens teóricas do liberalismo e do republicanismo cívico, nosso autor assume que um ‘grau zero de normatividade’ provavelmente é impossível e que a simples utilização de cada uma dessas linguagens já parece pressupor a aceitação dos bens em torno das quais elas se organizam (PP2, p.107). Essas considerações, obviamente, não isentam Taylor de críticas e não podemos desconsiderar as ambiguidades que eventualmente surgem em seus escritos. Essas ambiguidades decorrem do próprio fato de que a combinação de linguagens teóricas que defendemos ser um traço definidor de seu pensamento político não se dá de forma sistemática. Em certas ocasiões, ele parece tentar equilibrar o liberalismo e o republicanismo cívico, em outras ressalta as divergências fundamentais

¹⁶⁰ O tema da burocratização da autoridade oriunda do sufrágio popular, o qual configura outra das aporias da democracia detectado por Rosanvallon, pode ser discernido no pensamento de Taylor, mas não de forma tão elaborada como os temas anteriores aos quais é obviamente correlato.

entre as linguagens, enquanto há textos em que parece atribuir a alguma delas um status privilegiado, embora nunca autossuficiente ou exclusivo. Diante desse cenário, admitimos que a classificação do que denominamos de ‘modelo de compreensão da democracia’ do autor como ‘liberal-republicano’ é uma escolha que, se não é propriamente arbitrária, tampouco pode ser considerada como inteiramente satisfatória, visto que a ênfase poderia ser colocada igualmente na face republicana de seus escritos e, desse modo, o modelo poderia ser entendido como ‘republicano-liberal’. Como um pensador da cultura política ocidental, o que nos parece certo é que Taylor tenta trazer à luz a complexidade e a tensão constitutiva de tal cultura e, por isso, talvez não seja razoável esperar uma resolução artificial dessa tensão e complexidade com fórmulas teóricas simplistas.

Por fim indagamo-nos se a expectativa de conciliação/reconciliação que consideramos estar presente no horizonte do pensamento de Taylor (a busca do autoentendimento mútuo de que nos fala Habermas) pode ser considerada um vestígio do tipo de espírito normativo criticado por Rosanvallon e, diríamos, pelo próprio Taylor. Com efeito, ao postular a busca de conciliação entre atores movidos por diferentes concepções de bem e distintas e conflitantes demandas no seio de uma sociedade (ou ainda no debate intercultural internacional) ainda que admitindo que qualquer consenso alcançado será provavelmente contingente, nosso autor não caminha na direção da sobreposição das esferas da ética e da política? Ora, a compreensão *participativo-dialógica* da democracia (ancorada em um ideal de isegoria, de igualdade no direito a falar e ser escutado no espaço público) que distinguimos em seu pensamento claramente aponta para alguma tendência de convergência entre as duas instâncias, mas o ceticismo parcial manifestado pelo autor em seus momentos de pontual reconhecimento do lugar central do conflito na política atenuam esta percepção.

É preciso admitir, entretanto, que é longo o debate acerca de quão nítidas são realmente as fronteiras entre os domínios do ético e do político.

BIBLIOGRAFIA

PRIMÁRIA

LIVROS

DREYFUS H; TAYLOR, C. Retrieving Realism. Harvard University Press, 2015.

MACLURE, J; TAYLOR, C. Secularism and Freedom of Conscience. Harvard University Press, 2011.

TAYLOR, Charles. Human agency and language. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 340p. (Philosophical papers/Charles Taylor;1)

_____. Philosophy and the human sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 340p. (Philosophical papers/Charles Taylor;2)

_____. The Ethics of authenticity. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2018.

_____. Argumentos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, c2000.

_____. Hegel e a sociedade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. A Secular Age. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2007.

_____. Imaginários Sociais Modernos. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010.

_____. As fontes do self: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. The language Animal – The full shape of the human linguistic capacity. The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.

TAYLOR, C; NANZ, P; TAYLOR, M.B. Reconstructing Democracy- How Citizens Are Building from the Ground Up. Harvard University Press, 2020.

_____. The Explanation of behavior. Routledge, London and New York, 2021.

ARTIGOS

TAYLOR, Charles. "Ontology." *Philosophy* 34, no. 129 : 125-141, 1959.

_____. What is wrong with capitalism? *New Left Review* 2, p.5-11, March/April, 1960.

_____. Mind-Body Identity, A Side Issue?" *The Philosophical Review* 76, no. 2, p.201-213, Apr., 1967.

_____. Explaining Action. *Inquiry* 13, p.54-89, June, 1970.

_____. The Politics of the Steady State. *Higher Education Quarterly*. Volume 32, Issue 2, p.157-184, March, 1978.

_____. The Philosophy of the Social Sciences. In *Political Theory and Political Education*, edited by Melvin Richter. Princeton: Princeton University Press. p.76-93, 1980a.

_____. Understanding in Human Science. *The Review of Metaphysics* 34, no. 1, p. 25-38, (Sep) 1980b.

_____. Responsibility for self. In: WATSON, G. (org). *Free Will*. New York: Oxford University Press, p.11-126, 1982.

_____. Lo Justo Y El Bien. In: *Revista de Ciencia Politica*. 12 n°s 1-2, 1990.

_____. *Language and Society*. In: *Communicative Action*, edited by Axel Honneth and Hans Joas. Cambridge, MA: MIT Press, p. 23-35, 1991.

_____. Why do Nations have to Become States? In: *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, edited by Guy Laforest. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993.

_____. The Dangers of Soft Despotism. In: *The Responsive Community* 3 (Fall), p.22-31, 1993.

_____. Les Institutions Dans La Vie Nationale. *Esprit*, p. 90-102, mars-avr, 1994.

_____. Can Liberalism be Communitarian? In: *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society* 8, no. 2, Mar, p.257-262, 1994.

_____. The Dialogical Self. In: *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*, edited by Robert F. Goodman and Walter R. Fisher. Albany: SUNY Pr, p. 57-66, 1995.

_____. Identidad y Reconocimiento. In: *Revista Internacional De Filosofia Politica* 7, p.10-19, May, 1996.

_____. *La conduite d'une vie et le moment du bien*. In: TAYLOR, Charles. **La liberté des modernes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997b.

_____. *Philosophy and its History*. In: RORTY, R.; SCHENEEWIND, J. B. and SKINNER, Q (eds). *Philosophy in history: Essays in the Historiography of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, p.17-30, 1998a.

_____. Living with Difference. In: *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, edited by Anita L. Allen and Jr Regan Milton C. New York: Oxford University Press, 1998 b.

_____. Nationalism and Modernity. In: *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, edited by John A. Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 1998c.

_____. The Dynamics of Democratic Exclusion. *Journal of Democracy*. Johns Hopkins University Press, Vol 9, n° 4, p. 143-156, October 1998d.

_____. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: *the East Asian Challenge for Human Rights*, edited by Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell. Cambridge: Cambridge University Press, p.124-144, 1999.

_____. Two Theories of Modernity. *The International Scope Review*, vol3, no. 5 (Summer), 2001.

_____. *Gadamer and the Human Sciences*. In: **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, p.126-142, 2002.

_____. No Community, No Democracy, Part 1. The Responsive Community, p. 17-27, FALL, 2003.

_____. No Community, No Democracy, Part 2. The Responsive Community, p.15-25, WINTER 2003/2004.

_____. The Weak Ontology Thesis. In: *The Hedgehog Review* 7, no. 2, p.35-42, Summer, 2005.

_____. Réponses à Mes Critiques. *Philosophiques* 33, no. 2, p.507-512, 2006.

_____. Several Reflections on the Theme of Solidarity. In: *Thinking in Values - the Tischner Institute Journal of Philosophy* 1, p.68-77, 2007a.

_____. Cultures of Democracy and Citizen Efficacy." *Public Culture* 19, no. 1 (Winter): 117-150, 2007b.

_____. The Polysemy of the Secular. *Social Research* 76, no. 4, The Religious-Secular Divide: The U.S. Case, 1143-1166, Winter, 2009.

_____. Identity and Democracy. *Iyyun* 59, p.11-23, July, 2010.

_____. *Some conditions of a viable democracy*. In: *Democracia Republicana / Republican Democracy*, edited by Renato Cristi and J. Ricardo Tranjan. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2012a.

_____. Interculturalism Or Multiculturalism? *Philosophy & Social Criticism* 38, no. 4-5, p. 413-423, May/June, 2012b.

_____. *Retrieving Realism*. In: *Mind, Reason, and being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*, edited by Joseph K. Schear. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, p. 61-90, 2013

_____. Some Crisis of democracy. Conferência inédita. 2014. Disponível em: <http://www.law.uvic.ca/demcon/papers/Some%20Crises%20of%20Democracy.pdf>

SECUNDÁRIA

ABBEY, Ruth. Pluralism in practice: the political thought of Charles Taylor. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5:3, p. 98-123, 2002.

_____(ed). Charles Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ALMEIDA, Alberto Carlos. *A cabeça do brasileiro*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.

ANDERSON, Benedict R. O G. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ARAUJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, c2004.

ARENDT, Hannah; CORREIA, Adriano. *A condição humana*. 11. ed., rev. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2011.

_____. ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

AVRITZER, Leonardo. *Impasses da democracia no Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. *O pêndulo da democracia*. São Paulo: Todavia, 2019.

BACZKO, B. A imaginação social. In: LEACH, Edmund ET Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BARBOZA FILHO, R. Sentimento de Democracia. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*, São Paulo/SP, v. 59, p. 5-49, 2003.

_____. As linguagens da democracia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, p. 15-37, 2008.

_____. A modernização brasileira e o nosso pensamento político. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais (UNESP. Araraquara. Impresso)*, v. 37, p. 15-63, 2011.

BERLIN, Isaiah. *Dois conceitos de liberdade*. In: Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1981.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

BIGNOTTO, Newton. **Pensar a República**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013

_____. *O Brasil à procura da democracia*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2020.

BIRD, Colin. *The Myth of Liberal Individualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BLACKBURN, Simon.; SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. 17. ed. Rio de Janeiro: São Paulo; Paz e Terra, 2011.

Cândido, A. (1970). Dialética da Malandragem. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, (8), 67-89. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i8p67-89>.

CABRAL, Muniz. Sodré. A. Diversidade e Diferença. *Revista Científica de Información y Comunicación*, v. 3, p. 5-16, 2006.

_____. Sobre a identidade brasileira. *I/C (Sevilla)*, v. 1, p. 321, 2010.

CARDOSO, Sergio. Retorno ao republicanismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

CARVALHO, J. M. Brasil: Nações Imaginadas. *ANTROPOLITICA*, v. 1, n.1, p. 7-36, 1995.

_____. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n.38, p. 63-79, 1998.

_____. Cidadania na encruzilhada. BIGNOTTO, Newton. **Pensar a República**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. Cidadania no Brasil: o longo caminho. 9ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: 1982.

_____. Democracia como procedimento e como regime, **As encruzilhadas do labirinto IV**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CHAUI, Marilena de Souza. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.

COSTA, Paolo. Verso un'ontologia dell'umano. *Antropologia filosofica e filosofia política in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001.

_____. Linguaggio, pratiche e istituzioni: individuo e comunità in Charles Taylor.

Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/118661942/Costa-Taylor>. Acessado em 03/10/2018.

_____. La modernità immaginata. In: TAYLOR, C. *Gli immaginari sociali moderni*, Paolo Costa, ed. Rome: Meltemi, 2005.

_____. La difficoltà di immaginare Il futuro della democrazia. In: TAYLOR, C. *La Democrazia e i Suoi Dilemmi*. Translated by Paolo Costa. Parma: Diabasis, 2014.

CRIST, Renato & TRAJAN, Ricardo J . Charles Taylor y La Democracia Republicana. In: *Revista De Ciencia Politica* 30, p.599-615, 2010.

CREMASCHI, Sergio. Charles Taylor e Le due Facce Dell'Individualismo. *Iride* 9, no. 18, p.466-472, Aug., 1996.

CUNNINGHAM, Frank. Teorias da democracia: uma introdução crítica. Porto Alegre: Artmed, 2009.

DAGGER, Richard. Civic virtues: rights, citizenship, and republican liberalism. New York: Oxford University Press, 1997.

DALLMAYR, Fred. Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory. *Perspectives on Politics* , Volume 2 , Issue 2 , June , p. 249 – 257, 2004.

DE LARA, Philippe. L' anthropologie philosophique de Charles Taylor. In: TAYLOR, Charles. **La liberté des modernes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

DESCOMBES, Vicent. *Is there na objective spirit?* In: TULLY, James; WEINSTOCK, Daniel M. (ed). *Philosophy in a age of pluralism – The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

DUMONT, Louis. *Homo aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

DUSSEL, Enrique. Projeto ético-político de Charles Taylor e a filosofia da libertação. In: *Filosofia da Libertação – crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo. Editora Paulus, 2011.

EISENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas* [online], n.35, pp.139-163, 2001.

ELIAS, Norbert; SCHROTER, Michael. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. Introdução à Sociologia. Lisboa: Edições 70, 2015.

FRANKFURT, Harry G. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, Jan. 14, p. 5-20, 1971.

GABRIEL, Markus. **Eu não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

GAONKAR, Dilip P. On cultures of democracy. *Public Culture*, 19 (1): p.1–22, 2007.

GEERTZ, Clifford. *The strange estrangement: Taylor and the natural sciences*. In: TULLY, James; WEINSTOCK, Daniel M. (ed). **Philosophy in a age of pluralism – The philosophy of Charles Taylor in question**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

GILBERT, Margaret. Sociality as a Philosophically Significant Category *Journal of Social Philosophy*, Vol. 25, No. 3, p. 5-25, 1994.

_____. Pro Patria: An Essay on Patriotism. *The Journal of Ethics*, Vol. 13, Issue 4, 2009.

GUALDA, Diego de Lima. **Individualismo holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor**. Dissertação (mestrado em ciência política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 298, 2009.

GUIMARÃES, Juarez R. **Cultura brasileira e comunitarismo**. Belo Horizonte: PUC Minas, Instituto Jacques Maritain, 2003.

HABERMAS, Jürgen. The Public Sphere. In: GOODIN, Robert E; PETTIT, Philip (ed). **Contemporary political philosophy: an anthology**. Oxford: Blackwell, c1997.

_____. Três modelos normativos de democracia. In: **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HONOHAN, Iseult. *Civic Republicanism*. London: Routledge, 2002.

HONOHAN, I; JENNINGS, J. *Republicanism in Theory and Practice*. London: Routledge, 2006.

Inglehart, R. & C. Welzel. "Political Culture and Democracy: Analyzing Crosslevel Linkages." *Comparative Politics*, 36 (1), p. 61-79, 2003.

JOAS, Hans. *The Genesis of Values*. University of Chicago Press, 2001.

KATEB, George. *Democratic Individuality and the Claims of Politics*. *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, Aug, p. 331-360, 1984.

_____. The idea of individual infinitude. *The Hedgehog Review*, vol. 7, no. 2, 2005.

_____. *Is patriotism a mistake?* In: **Patriotism and Other Mistakes**. New Haven; London: Yale University Press, 2006.

_____. *Human Dignity*. Cambridge, MA/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

KENNETH BAYNES. Self, Narrative and Self-Constitution: revisiting Taylor's "Self-Interpreting Animals". In: *The Philosophical Forum*, Inc. Vol. 41, p.441-457, 2010.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEFORT, C. A questão da democracia. In: **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LUKES, Steven. The meanings of individualism. *Journal of history of ideas*, vol 32, nº1, p. 45-66, Jan-Mar, 1971.

LYNCH, Christian. Cultura política brasileira. *REVISTA DA FACULDADE DE DIREITO DA UFRGS*, v. 36, p. 5-19, 2017.

MACINTYRE, Alasdair . *Politics, Philosophy and the Common Good*. In: *The MacIntyre Reader*, Knight, Kelvin, ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998.

_____. The Relationship of Philosophy to its Past. In: RORTY, R.; SCHENEEWIND, J. B. and SKINNER, Q (eds). *Philosophy in history: Essays in the Historiography of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, p.17-30, 1998a.

. New York: Cambridge University Press, p. 31-47, 1998

_____. Dependent Rational Animals –Why human beings need the virtues. Open Court Chicaco and La Salle, Illinois, 1999.

_____.; SIMÕES, Jussara.; CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Depois da virtude..** Baurú, SP: EDUSC, 2001a.

_____.; MARQUES, Marcelo Pimenta. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001b.

_____. *Is Patriotism a virtue?* In: Derek Matravers & Jonathan E. Pike (eds.), *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Routledge, in Association with the Open University, 2003.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas (Porto Alegre)*, v. 11, p. 238-258, 2011.

MATTIO, Eduardo. Las virtudes de la república: acerca de los beneficios de la narrative republicana. *Andamios* 3, no. 6, p.173-197, June, 2007.

MERCADO, Juan Andrés. "Charles Taylor, De La Autointerpretación a La Participación Política." *Anuario Filosófico* 36, no. 1-2, p.441-454, 2003.

MILLER, Dale E. Atomists, Liberals and Civic Republicans: Taylor on the Ontology of Citizenship. *Australasian Journal of Philosophy* 79, no. 4, p.465-478, Dec., 2001.

MOISÉS, José Álvaro. Cultura Política, Instituições e Democracia: lições da experiência brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (Impresso)*, v. 23, p. 11-43, 2008.

_____. Os Significados da Democracia Segundo os Brasileiros. *Opinião Pública (UNICAMP. Impresso)*, v. 16, p. 269-309, 2010.

_____. Civic Culture. Em: Bertrand Badie, Dirk Berg-Schlosser e Leonardo Morlino. (Org.), *International Encyclopaedia of Political Science*. Thousand Oak, CA, USA: SAGE PUBLICATIONS, INC, 2011, v. 2.

_____, "On the Crisis of Democracy", *Journalism and Mass Communication*, Jan.-Feb, Vol. 9, No. 1, p.33-52, 2019.

MONTERO, Darío. El concepto de democracia en el pensamiento político de Charles Taylor: Persona Y Sociedad/Universidad Alberto Hurtado vol XXX, nº 2, p.57-76, (mayo-agosto) 2016.

MORELLO, Gustavo. Charles Taylor's "Imaginary" and "Best account" in Latin America. *Philosophy & Social Criticism* 33(5): p.617-639, 2007.

MORSE, Richard M. O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Cultura política e ditadura: um debate teórico e historiográfico. *TEMPO E ARGUMENTO*, v. 10, p. 109-137, 2018.

NOZICK, Robert. Anarquia, estado e utopia. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

NUSSBAUM, Martha . For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism. Boston: Beacon Press, 1996.

_____. Upheavals of thought: the intelligence of emotions. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003.

OMORI, Hidetomi. Libert and the Rule of Law in Two Strands of Republicanism. Okayama Law Journal Vol.68, nº3, March, 2019.

PETTIT, Philip. Keeping Republican Freedom Simple: On a difference with Quentin Skinner. Political Theory, vol. 30, nº 3, p. 339-356, Jun, 2002.

_____. Freedom: psychological, ethical, and political: Critical Review of International Social and Political Philosophy, 2015. DOI: 10.1080/13698230.2015.1033861.

PUTNAM. Robert D. What makes democracy work? National Civic Review, Spring, p.101-107, 1993.

RAWLS, J. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. Lua Nova. São Paulo, n.25, p.5-24, 1992.

_____. O liberalismo político. 2.ed. Rio de Janeiro: Ática, 2000.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RORTY, Richard. *A prioridade da democracia para a filosofia*. In: **Objetivismo, relativismo e verdade**. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1997.

_____. *A contingência de uma comunidade liberal*. In: **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins, 2007.

ROSA, Hartmut. Cultural Relativism and Social Criticism from a Taylorian Perspective. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 3, no. 1, p.39-60, April,1996.

_____. On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity. *Constellations* 5 (2):201-214 (1998).

_____. Four levels of self-interpretation. *Philosophy and Social Criticism*, 30, p.691–720, 2004.

ROSANVALLON, Pierre. Democratic Universalism as a Historical Problem. *Contellations*. Vol 16, n 4, p. 539-549, 2009.

_____. The society of equals – restoring democratic equality in relations: *Juncture* vol 20, issue 4, spring 2014.

SALES, LILIAN ; MARIANO, Ricardo . Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. *RELIGIÃO E SOCIEDADE*, v. 39, p. 9-27, 2019.

SANDEL, Michael . *La República Procedimental y el yo desvinculado*. In: OVEJERO, Félix; LUIS MARTÍ, José; GARGARELLA, Roberto. **Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad**. Barcelona: Paidós, 2003.

_____. *Beyond Individualism – Democrats and Community*. In: *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 2005.

_____. *The Limits of Communitarianism*. In: *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 2005.

SCHUMPETER, Joseph Alois. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: 1984.

SEARLE, John R. *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SOARES, Luiz. Eduardo. *O Brasil e seu duplo*. São Paulo: Todavia, 2019.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.

SORJ, Bernardo. O dilema brasileiro: entre o individualismo cívico e o personalismo transgressor. 2017. Disponível em: <https://medium.com/funda%C3%A7%C3%A3o-fhc/o-dilema-brasileiro-entre-o-individualismo-c%C3%ADvico-e-o-personalismo-transgressor-f89b89e978c1>. Acesso em: 02 de julho 2021.

STEELE, Meili. Social Imaginaries and the Theory of the Normative Utterance. *Philosophy and Social Criticism*, p. 1045-1071., July 14, 2017.

SKINNER, Quentin. The republican ideal of political liberty. In: Machiavelli and Republicanism. Edited by BOCK G; SKINNER, Q; VIROLI, M. Cambridge University Press, 1991.

_____. Rethinking Political Liberty. *History Workshop Journal*, nº 61, Spring, p 156-170, 2006.

_____. Freedom of inclination: On the republican theory of liberty. *Juncture*, Volume 21, Issue 2, p. 131-135, 2014.

TERCHEK, Ronald J; CONTE, Thomas C. Theories of Democracy: A Reader. Lanham, Md. : Rowman & Littlefield Publishers, c2001.

TILLY, Charles. Democracia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

TOMASELLLO, Michael. Becoming Human – A theory of ontogeny. The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

TOCQUEVILLE, Alexis de; BRANDÃO, Eduardo; FURET, François. A democracia na America. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004-. 2 v.

TULLY, James; WEINSTOCK, Daniel M. (ed). Philosophy in a age of pluralism – The philosophy of Charles Taylor in question. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

UNGER, Roberto Mangabeira. Depois do colonialismo mental: repensar e reorganizar o Brasil. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

VANDENBERGHE, Frédéric. Teoria social realista: um diálogo franco-britânico. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.

VANHEESWIKCK, Guido M. The Philosophical Genealogy of Taylor's Social Imaginaries: A Complex History of Ideas and Predecessors. *Journal of the History of Ideas* 78 (3): p.473-496, 2017.

VIROLI, Maurizio. El sentido olvidado del patriotismo republicano. *Isegoria*, June, p. 5-14, 2001.

WALZER, Michael. Interpretation and Social Criticism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

WARNER, Michael. Publics and Counterpublics. In: *Quarterly Journal of Speech* Volume 88, - Issue 4, 2002.

APÊNDICE – pensando aspectos da cultura política brasileira com/a partir da filosofia política de Charles Taylor

CONSIDERAÇÕES GERAIS

O objetivo desse apêndice é tentar estabelecer um diálogo com o pensamento tayloriano tendo em vista tornar mais claras algumas questões referentes à cultura política brasileira e seus elementos democráticos ou antidemocráticos a partir de reflexões produzidas a respeito desta por alguns autores nacionais de diferentes matizes e áreas de atuação. Essa nossa proposta apropria-se das considerações de Taylor sobre as noções contrastantes de identidade política e alienação e, conseqüentemente, alinha-se à discussão anterior sobre a relação da compreensão da democracia e a reflexão sobre os pressupostos antropológicos e morais subjacente às práticas sociais de um regime livre, bem como sobre o patriotismo como condição fundamental para sua manutenção. Afinal, se a cultura política¹ pode ser entendida como uma dimensão intersubjetiva da política que envolve *valores, práticas e crenças* dos atores de uma determinada sociedade que permite aos cidadãos compreenderem e lidarem com o mundo público, ela, por conseqüência, é um elemento tão relevante da realidade política quanto a estrutura institucional de um dado regime².

¹ Adotaremos aqui a definição de cultura política do historiador Rodrigo Patto Sá Motta: “(...) conjunto *de valores, tradições, práticas e representações políticas*, partilhado por determinado grupo humano, que expressa/constrói identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado, assim como fornece inspiração para projetos políticos direcionados ao futuro.” (MOTTA, Rodrigo Patto Sá, 2018, p.114). Motta igualmente ressalta que atribuir importância ao fator cultural não significa conceber o comportamento dos atores como determinado pelas estruturas sociais ou que haja impossibilidade de mudanças nas relações, valores e imaginários estruturados (Ibidem, p.213). Ver também a esse respeito SORJ, B, 2017.

² Como nos diz o cientista político José Álvaro Moisés, em sua análise da cultura democrática brasileira: “(...) a combinação de orientações derivadas de valores com a avaliação propiciada pela experiência política prática forma o terreno em que se definem as atitudes e as reações dos cidadãos sobre o regime democrático. A questão do apoio ao regime tem, portanto, natureza complexa e multidimensional,

Nesse sentido, tentar articular uma cultura política é em alguma medida, como parece entender Taylor, investigar as concepções de vida boa que orientam as práticas dos agentes políticos em cada contexto. Como desdobramento disso, especulamos que essa articulação é uma condição para fomentar o tipo de identificação com a comunidade que garante o engajamento em sua conservação no tempo. Acreditamos que o próprio Taylor estimula um movimento nessa direção ao mostrar-se entusiasta da noção de ‘múltiplas modernidades’, ou seja, quando defende a posição de que devemos admitir que há distintas maneiras de edificar e fomentar aquelas instituições e práticas que caracterizam aquilo que chamamos ‘modernidade’. Na medida em que o processo de modernização pode ser, em grande medida, associado ao processo de democratização, isso significa que se faz necessário considerar diferentes formas de consolidação da cultura democrática³. Quando consideramos o ‘caso brasileiro’ descobrimos aquilo que nos parece uma feliz afinidade já que, em nosso entendimento, a centralidade da noção de identidade no pensamento tayloriano encontra eco na tradição reflexiva acerca da ‘identidade do Brasil’ que há muito vem caracterizando nosso pensamento político-social. A tese de que somos animais auto-interpretantes e de que as formas de autocompreensão social são pilares indispensáveis para a orientação prática fornece uma base para o desafio de produzir uma hermenêutica do nosso horizonte de significados compartilhado. Postulada a importância dessa meta-reflexão, concluímos que é inevitável travar uma conversa com autores que, para além do campo da filosofia, dedicaram-se a pensar o conjunto ou traços de nossa identidade

envolvendo ao mesmo tempo a aceitação da democracia como um ideal, rejeição maior ou menor de suas alternativas, a insatisfação com seus resultados práticos e atitudes que confundem ou misturam essas escolhas” (MOISÉS, 2008, p.18)

³ Dilip Parameshwar Gaonkar, inspirado em Taylor, define culturas de democracia como: “(...) a regional subset of the larger social imaginary, the enabling but not fully explicable symbolic matrix within which a people imagine and act as world-making collective agents.” (GAONKAR, 2007, p.16) Aqui o conceito de cultura política é equacionado ao de imaginário (aproximação que é endossada por Taylor), entretanto, há divergências quanto à precisão desse equacionamento, pois outros autores consideram o imaginário como UMA das dimensões da cultura política (SÁ MOTTA, 2018, p.114).

político-cultural. Para tanto, escolhemos autores que nos pareceram mais sintonizados com a abordagem culturalista⁴ empregada por Taylor.

Dialogar com a obra de Taylor não significa, obviamente, aplicá-la como um modelo de compreensão absoluto independentemente do objeto em mira. Com efeito, partindo desse último aspecto, poderíamos como o faz o filósofo Enrique Dussell, apontar as lacunas da análise histórico-filosófica da cultura ocidental moderna empreendida pelo autor canadense em livros como *As fontes do self* e *A Ética da Autenticidade*. O filósofo argentino detecta e critica em nosso autor manifestações de idealismo⁵, de helenocentrismo e de eurocentrismo e ressalta a incompletude da imagem da modernidade proposta por Taylor ressaltando a necessidade de complexificar essa imagem pela incorporação da ‘alteridade periférica’⁶ no processo de formação da identidade europeia. Nesse caso, a constatação da parcialidade serve como ponto de partida para a elaboração de uma ‘explicação mais abrangente’ que faça sentido das realidades sociais e culturais situadas fora do mundo norte-atlântico sem deixar de reconhecer as contribuições valorosas de Taylor. Embora, como ponderamos acima, acreditemos que Taylor aceite parcialmente apontamentos críticos como os de Dussell e, em *Imagínarios Sociales Modernos* já enfatize que sua análise restringe-se ao mundo europeu e à forma primeira assumida pela modernidade, é ainda evidente que o autor deixa de contemplar em suas análises, por exemplo, a especificidade do mundo ibérico e

⁴ Acreditamos que escolher uma abordagem culturalista não é o mesmo que aderir ao determinismo culturalista que concebe a cultura como uma entidade estática e unitária (UNGER, 2018, p.110). Até mesmo porque o culturalismo de Taylor é historicista.

⁵ Taylor assume intencionalmente a opção por uma abordagem idealista em seus escritos, portanto, consideramos esse aspecto da crítica de Dussell menos pertinente.

⁶ Nas palavras de Dussel: “ (...) a modernidade pode receber uma primeira definição, que denominarei de ‘eurocêntrica’, e outra que denominarei ‘mundial’. A definição ‘eurocêntrica’ pretende descrever a ‘Modernidade’ com características ou determinações exclusivamente europeias. Nossa descrição ‘mundial’ da ‘Modernidade’ deverá aproveitar elementos determinantes e decisivos da formação dessa ‘Modernidade’ enquanto centro de um processo mundial; de tal maneira que muitos dos fenômenos da Modernidade, atribuídos exclusivamente ao “desenvolvimento” da subjetividade europeia, serão determinações e contradeterminações de sua posição em relação a uma certa periferia (inicialmente colonial, depois neocolonial, depois Terceiro Mundo na época da Guerra Fria, até compreendermos o subdesenvolvimento estrutural ou a pura e simples ‘exclusão’ do mercado ou do sistema mundial capitalista após a denominada ‘Revolução de 1989’” (DUSSEL, 2011, p.4)

de sua cultura política dentro do velho continente⁷. Apesar disso, consideramos que a abordagem essencialmente culturalista de Taylor é ainda uma frutífera ferramenta para nos ajudar a pensar aspectos da realidade política brasileira.

De acordo com Christian E. Lynch a cultura política brasileira é uma variante de cultura política periférica e como tal é marcada pelo sentimento de atraso e do desejo de modernização inspirado nos modelos ideais provenientes daqueles países tidos por referenciais (Inglaterra, França e EUA). Ainda segundo este autor, nossa elite de formação europeia desenvolveu uma visão essencialmente etnocêntrica e, portanto negativa, da realidade circundante e do seu povo, sendo essa visão caracterizada por ele como uma forma de complexo de inferioridade que situa a sociedade brasileira como existencialmente inferior em relação às suas matrizes ideais (LYNCH, 2017, p.6-8). Rubem Barboza Filho, em conclusão semelhante, atribui à tradição do pensamento liberal brasileiro um projeto modernizador de construção de nação e de suas instituições que se define pela rejeição completa do povo e sociedade tais como esses se formaram durante os três primeiros séculos de nossa história (BARBOZA FILHO, 2019, p.18). José Murilo de Carvalho (CARVALHO, 2000, p.105-113), por sua vez, afirma que a cultura política brasileira não pode ser adequadamente enquadrada em nenhuma das três principais correntes da tradição democrática ocidental, ou seja, as tradições liberal, republicana e comunitária⁸ e que os intérpretes dessa cultura usualmente dividem-se entre pessimistas (os quais acreditam em uma inaptidão inata dos brasileiros para a vida democrática) e os otimistas moderados ou radicais (que acreditam ou na presença de elementos intrinsecamente democráticos ou na possibilidade de superação dos entraves

⁷ O trabalho emblemático de comparação das culturas políticas anglo e ibérico-americanas a partir de suas respectivas matrizes foi realizado pelo historiador norte-americano Richard Morse em seu clássico livro *O espelho de Próspero*.

⁸ Como sintetiza Carvalho, cada uma dessas tradições propõe eixos distintos para a noção de cidadania. A tradição liberal entende o cidadão como o indivíduo autointeressado e portador de direitos; a tradição republicana compreende o cidadão como alguém dotado de virtude cívica e que toma parte nas deliberações acerca do bem coletivo; por fim, a tradição comunitarista enfatiza o pertencimento do indivíduo à uma comunidade política (CARVALHO, 2000, p.105-06)

que impedem a plena realização do regime democrático em nossa sociedade). A partir de considerações como essas, usualmente, traços como o patrimonialismo, o paternalismo, o autoritarismo, o personalismo, o clientelismo, a cordialidade e conciliação etc. são apontados como aspectos centrais de nosso ‘universo político’ que representariam, em sua maior parte, empecilhos ao enraizamento de valores considerados indispensáveis a uma vida coletiva democrática⁹ (MOTTA, 2018, p.114-115). Nas análises desta cultura política dois fatores de nossa formação histórica são destacados como determinantes: a herança ibérica e a escravidão. Acreditamos que seguir o curso do embate entre as correntes interpretativas de viés negativo e positivo tendo como referência a obra de Taylor seria um empreendimento promissor, contudo, o espaço exíguo disponível e nossas próprias limitações impedem a realização dessa ideia. O que propomos alternativamente é abordar brevemente três aspectos/dilemas usualmente tidos como cruciais para entender as dificuldades e o potencial de florescimento da democracia no Brasil, quais sejam: a desigualdade, a alegada falta de cultura cívica e a pretensa propensão ao pluralismo. Tais temas, acreditamos, recebem no pensamento de Taylor diferentes graus de atenção, mas são todos contemplados e considerados quando o autor trata daquelas condições que considera indispensáveis para a viabilidade de um regime democrático, sobretudo, se entendermos que isso exige essencialmente a institucionalização do princípio da soberania popular e de um debate público igualitário. O primeiro aspecto/dilema, consideramos, é o mais complexo e

⁹ Segundo J A Moises ponderava em artigo datado de 2010, apesar dos brasileiros demonstrarem maior compreensão do que é democracia assim como mais adesão normativa a essa forma de regime, eles ainda demonstravam desconfiança das instituições democráticas por não enxergarem eficácia nas mesmas (MOISÉS, 2010, p. 302). Esse hiato não indica que os brasileiros em sua maioria são no máximo “democratas instrumentais”? A esse respeito soa-nos interessante a proposição do filósofo Newton Bignotto de que historicamente a democracia brasileira tem sido ameaçada pela configuração de formações sociais incapazes de estabilizar procedimentos, ou seja, formações nas quais as instituições mostram-se inaptas para o enfrentamento dos conflitos internos de nossa sociedade (BIGNOTTO, 2020, p.28). Esse processo entrópico a que se refere o autor, acreditamos, é mais bem compreendido quando refletimos acerca da adesão dos atores políticos aos valores democráticos, adesão esta, como pontua J Moisés, está diretamente relacionada à própria avaliação sobre a eficácia das instituições democráticas.

diante de tal complexidade escolhemos trabalhar aqui com o conceito de *subcidadania* tal como empregado pelo sociólogo Jessé Souza. Essa escolha é justificada porque tal conceito permite-nos pensar simultaneamente a questão da desigualdade na sociedade brasileira em suas diferentes dimensões (mas, sobretudo desigualdade social e racial) conjuntamente com o tema dos entraves à ampliação da cidadania entre nós (inclusive em seu aspecto simbólico). Já o tema do “incivismo” está frequentemente associado às discussões sobre o patrimonialismo e a incidência de corrupção na sociedade brasileira, os quais ocupam amplo espaço no senso comum e no debate político. Por fim, a questão do pluralismo é aquela do reconhecimento e da inclusão da diversidade¹⁰ e trata-se da mais recentemente incorporada à nossa discussão pública sendo por excelência a experiência a partir da qual Charles Taylor desenvolve o seu pensamento político. Os três aspectos/dilemas, obsevamos, podem ser simetricamente associados àquelas condições que nosso autor discerne como essenciais à consolidação de uma democracia: *o senso de unidade, a participação e o sentimento de igual respeito*¹¹ e que podem ser pensados como padrões constituintes de uma forma de vida democrática. Ao escolher esses três temas, defendemos, poderemos contemplar, ainda que apenas superficialmente, tanto a perspectiva que se concentra no que é que classificado como déficit democrático inato de nossa cultura política quanto o viés interpretativo que rejeita tal visão. É bastante plausível supor que ambas as correntes revelem facetas verdadeiras a respeito de nossos valores coletivos, afinal, uma maneira de entender a

¹⁰ Seguindo sugestão do teórico Muniz Sodré optamos por trabalhar com o conceito de diversidade ao invés do conceito de diferença. Com efeito, o autor brasileiro pondera que diferença é um conceito forjado na tentativa de apreensão filosófica do outro e usualmente falha nesse intento em virtude da natureza abstrativa do pensamento teórico. Já a noção de diversidade tenta captar a prática de aceitar as possibilidades humanas concretas (CABRAL, 2006, p.8)

¹¹ O filósofo Newton Bignotto, inspirado em Tocqueville e Lefort, evoca um conjunto de conceitos ainda mais amplo para pensar a busca pela democracia em nosso país: liberdade, igualdade, comunidade, autonomia, participação e conflito. Em nossa interpretação, esses conceitos evocados por Bignotto podem ser pensados igualmente como elementos de um conceito de democracia ou componentes necessários de uma cultura democrática e, desse modo, permitem-nos avaliar criticamente o estágio de nossas relações políticas. (BIGNOTTO, 2020, p. 23-25)

pertinência das duas perspectivas é pensar, juntamente com o sociólogo Bernardo Sorj, que o país vive um momento de *transição cultural* no qual o avanço de valores cívico-democráticos conflita com práticas que dificultam esse avanço tais como o clientelismo, a corrupção em suas mais diversas formas, a evasão da lei, o crescimento da intolerância etc. Isso significa que uma análise refinada exige a detecção das tendências e contra-tendências presentes em nossa sociabilidade política (SORJ, 2017, on-line). Cabe, no entanto, ressaltar que não temos qualquer pretensão de ser conclusivos, pelo contrário, nosso foco será muito mais a elaboração de questionamentos que nos pareçam ter o potencial de desdobrar discussões.

SUBCIDADANIA, “INCIVISMO” E PLURALISMO.

SUBCIDADANIA

José Murilo de Carvalho defende que o processo de desenvolvimento dos direitos de cidadania no Brasil, por ter subvertido a sequência cronológica convencionalmente aceita (civis-políticos-sociais) afetou decisivamente o caráter de nossa democracia (CARVALHO 2007, p.12; 209-217)¹². Com efeito, segundo ele, o que constatamos no Brasil é, principalmente, um déficit na universalização dos direitos civis¹³ e uma associação da aquisição dos direitos sociais existentes (os que foram primeiramente implementados de maneira mais ampla) às concessões feitas pelo poder executivo em períodos não-democráticos. Os principais resultados desse segundo aspecto seriam uma cultura estatista ou paternalista e um baixo grau de autonomia política da sociedade civil. Quanto ao primeiro aspecto Carvalho afirma ainda que a população brasileira

¹² O autor admite, entretanto, que essa inversão da cronologia não condena uma sociedade ao “subdesenvolvimento da cidadania.”

¹³ Leonardo Avritzer nos fala de um padrão de não produção da igualdade civil referindo-se ao fato de que tradicionalmente os serviços devidos a todos os cidadãos foram prestados de forma segmentada aos grupos sociais (AVRITZER, 2019, p. 31)

encontra-se dividida em três classes quando consideramos o usufruto dos direitos civis: os ‘doutores’, os ‘cidadãos simples’ e os ‘elementos’. A primeira classe, em virtude dos seus vínculos sociais, econômicos, políticos e judiciais pode ser considerada frequentemente como pairando ‘acima da lei’. Já os membros da segunda classe, embora tenham pouco conhecimento de seus direitos, conseguem usufruí-los em algum grau. Por fim, os integrantes da última classe são aqueles que têm seus direitos constantemente violados, inclusive por autoridades instituídas. O conceito de subcidadania de Jessé Souza parece capturar de forma precisa e elucidar as razões dessa rígida estratificação descrita por Carvalho ao descrever o mecanismo de classificação e desclassificação de pessoas na sociedade brasileira conforme um ideal de ‘tipo humano’ que opera de forma subjacente aos julgamentos dos atores sociais¹⁴. Desse processo surgiriam aqueles que são considerados ‘gente’ e os que são considerados ‘subgente’ e, por consequência, os cidadãos e ‘subcidadãos’¹⁵. Os subcidadãos são aqueles que, julgados pelos parâmetros antropológicos consagrados pela burguesia ocidental moderna, mostram-se como não adaptados a uma ordem socioeconômica competitiva em decorrência de uma socialização precária que não lhes permitiu adquirir aquelas ‘qualidades morais e emocionais’ (domínio da razão sobre as emoções, autorresponsabilidade, capacidade de cálculo prospectivo) consideradas imprescindíveis

¹⁴ Em tom inequivocamente crítico aos efeitos da estratificação social brasileira o antropólogo Darcy Ribeiro expressa bem como opera esse ‘processo de desclassificação’ no seguinte trecho de seu livro *O povo brasileiro*: "Com efeito, no Brasil, as classes ricas e as pobres se separam umas das outras por distâncias sociais e culturais quase tão grandes quanto as que medeiam povos distintos. Ao vigor físico, à longevidade, à beleza dos poucos situados no ápice – como expressão do usufruto da riqueza social – se contrapõe a fraqueza, a enfermidade, e envelhecimento precoce, a feiura da imensa maioria – expressão da penúria em que vivem. Ao traço refinado, à inteligência – enquanto reflexo da instrução-, aos costumes patricios e cosmopolitas dos dominadores, corresponde o traço rude, o saber vulgar, a ignorância e os hábitos arcaicos dos dominados" (RIBEIRO, 2006, p.194). Embora parcialmente lance mão dos pressupostos classificatórios referidos Ribeiro, igualmente antecipa críticas como a de Souza e Soares ao enfatizar a degradação psicossocial decorrente do histórico de relações escravistas em nosso país e aponta os entraves para a emergência de uma cidadania livre nesse contexto (Ibidem, p.197-201).

¹⁵ Jesse Souza elabora sua tese acerca da construção da subcidadania inspirado na hermenêutica do social de Taylor, na análise da estrutura de classes realizada por Pierre Bourdieu e ancorado no trabalho de Florestan Fernandes acerca da integração do negro na sociedade de classes no Brasil.

para o bom desempenho dentro dessa ordem¹⁶. Conforme Souza, na medida em que o ‘tipo humano burguês’ é naturalizado e utilizado como padrão de julgamento de forma praticamente inconsciente entre as pessoas sem que as condições para sua ampla difusão na sociedade tenham sido atingidas, uma hierarquia passa a atuar ocultamente nas práticas e nas instituições e configura-se uma classe permanente de “desclassificados”:

É apenas a partir da percepção da existência dessa dominação simbólica subpolítica, que traz de forma inarticulada uma *concepção acerca do valor diferencial dos seres humanos* e cujo ancoramento institucional, no cerne de instituições fundamentais como mercado e Estado permite, por meio dos prêmios e castigos empíricos associados ao funcionamento dessas instituições – sob a forma de salários, lucro, emprego, repressão policial, imposto etc. – a imposição objetiva, independentemente de qualquer intencionalidade individual, de toda uma concepção de mundo e de vida contingente e historicamente produzida sob a máscara da neutralidade e da objetividade inexorável. *Essa hierarquia valorativa implícita e ancorada institucionalmente de forma invisível enquanto tal é que define quem é ou não “gente”, sempre segundo seus critérios contingentes e culturalmente determinados e, por consequência, quem é ou não cidadão, na medida em que a eficácia da regra da igualdade, que constitui a noção de cidadania, precisa estar efetivamente internalizada e incorporada pré-reflexivamente, também nesta dimensão subpolítica da opacidade cotidiana, para ter validade coletiva.*” (SOUZA, 2006 p.180)

Um anti-igualitarismo profundamente arraigado, portanto, ajudaria a explicar nossa extrema desigualdade e dificultaria uma compreensão adequada dos mecanismos de sua reprodução. Embora Souza reconheça claramente o peso do passado escravista na conformação desta ‘desclassificação social’, é o antropólogo Luiz Eduardo Soares que propõe uma leitura que, em nosso entendimento, suplementa e radicaliza tal vinculação¹⁷. Após discorrer sobre como, em sua interpretação, os intercâmbios entre senhores e cativos no seio de uma sociedade escravista estabeleceram uma redução

¹⁶ Afirma Souza: “A burguesia, como a primeira classe dirigente da história que trabalha, logrou romper com a dupla moral típica das sociedades tradicionais baseadas no código de honra e construir, pelo menos em uma medida apreciável e significativa, uma homogeneização de tipo humano a partir da generalização de sua própria economia emocional – domínio da razão sobre as emoções, cálculo prospectivo, autorresponsabilidade etc. – às classes dominadas.” (SOUZA, 2006, p.165)

¹⁷ Em suas palavras: “A relação senhor-escravo é a redução ontológica do ser humano a objeto mercantil. Esse movimento brutal desconstitutivo da humanidade do Outro não encontra paralelo nem mesmo na reificação a que o capitalismo submete o operário, levado a alugar sua força de trabalho. (...) Enquanto do ponto de vista dos direitos humanos a pessoa é singular, irredutível a qualquer equivalência e refratária à instrumentalização, o escravo é despersonalizado, desindividualizado, desumanizado e remetido à série monetária de equivalências. A operação econômico-político-cultural que escraviza um ser humano para uso e abuso ordinário, não só pela força, mas pela aplicação de normas institucionalizadas, constitui um fato social total, um evento monstruoso que inaugura uma segunda natureza e cava um abismo entre duas ontologias (SOARES, 2019, p.61)

ontológica da alteridade (que degradou tanto os proprietários quanto o escravos, mas a esses últimos simplificou ao ponto de equacioná-los ao seu lugar inferiorizado na relação de poder) Soares conclui que a falta de elaboração cultural dessa dualidade ontológica, originalmente escravagista, prolonga seus efeitos nocivos e desagregadores na sociedade brasileira a despeito da extinção histórica da escravidão (SOARES, 2019, p.60-76):

A duplicidade ontológica instaurada pelo escravagismo deixa de existir com o fim legal da instituição em 1888, mas os sulcos que rasgou no corpo da sociedade brasileira mantêm-se como cicatrizes, ou tatuagens, cujos efeitos não desaparecem com o mero passar do tempo. As marcas não somem por serem gradualmente esquecidas à medida que novas experiências substituem as anteriores. *Dadas a profundidade do evento escravista e sua longevidade, e sobretudo considerando-se a dor envolvida, o esquecimento, a negação ou a subestimação de sua importância apenas transformam a tragédia em trauma. O sofrimento recalcado retorna fora de lugar, resistente a interpretações, assombrando, inquietando, disseminando sentimentos de medo, insegurança e ódio. A ausência de reconhecimento amplo e ritualizado em escala nacional do que significou a escravidão para índios e negros, em vez de amenizar o sofrimento e a memória do horror, perpetua a dor e a desloca de sua origem.* Nesse sentido, a celebração do Brasil miscigenado e sincrético produziu alguns benefícios, mas cobrou preços dos quais talvez ainda não tenhamos plena consciência. (SOARES, 2019, p74)

A miscigenação decantaria o escravagismo, transcendendo-o. *Essa narrativa não dá conta do monstro. Não elabora o horror pronunciando seu nome. Não processa — simbólica, afetiva e intelectualmente — a ruptura que tem de ser produzida culturalmente, se não o foi politicamente. Dizer o horror, reconhecê-lo, significa marcar um corte e uma passagem, dotá-lo de sentido, circunscrevê-lo e criar condições de superá-lo, absorvendo-o, fazendo o luto. Dizer implica fazer, porque as narrativas nesse caso são performativas. Fazemos coisas com palavras.* A democracia unindo as raças até a extinção desse nefasto conceito é um belo ideal, mas não se o realiza com um mito de origem que censura o horror, nem com o faz de conta de que o racismo não existe no Brasil e muito menos com o argumento (reconheço que bem-intencionado, porém equivocado) de que falar dele, denunciá-lo e aplicar políticas para mitigar seus efeitos são modos de produzi-lo ou fortalecê-lo involuntariamente. (Ibidem, p.76)

Enquanto Souza enfatiza que o preconceito agindo na base da desclassificação que produz os ‘subcidadãos’ é menos definido pela cor do que por um tipo de personalidade que é desvalorizado, Soares afirma que o racismo brasileiro é o modo pelo qual nossa sociedade experimenta a desigualdade de classes. Importa-nos, no entanto, aqui menos a divergência entre os autores a esse respeito e mais o fato de que ambos concordam que há tendência de convergência entre preconceito de classe e o preconceito racial no

Brasil. Precisamente por isso acreditamos que a popularidade das teorias raciais entre grande parcela da elite brasileira entre o final do século XIX e o começo do século XX foi a expressão mais clara do fenômeno referido. Nesse sentido, se Taylor pensa, em certos textos, a exclusão democrática como derivando da própria assimilação social do princípio da soberania popular e como decorrência da necessidade de um grupo culturalmente majoritário conservar sua hegemonia e, conseqüentemente, a unidade do corpo político diante da ‘ameaça’ representada por minorias culturais ‘invasoras’, não poderíamos pensar, por contraste, a exclusão brasileira, histórica e sistemática, como expressão da falta de identificação da elite (ou de uma parcela dessa elite) com as camadas “desclassificadas” da população que não são vistas como plenamente dignas de respeito? Essa falta de identificação das elites com significativa parcela do seu povo é, plausivelmente, um dos maiores obstáculos à afirmação do princípio da soberania popular e, portanto, torna nossa sociabilidade, na melhor hipótese, ‘proto-democrática’ visto que nega o impulso inclusivo que é precisamente o traço distintivo das democracias modernas ao estabelecer uma divisão radical no seio da comunidade que parece ameaçar os fundamentos da legitimidade política.

Considerando esse mesmo aspecto, Leonardo Avritzer defende em seu livro *O pêndulo da democracia* que, recorrentemente, elementos contrademocráticos têm emergido dentro das próprias estruturas democráticas brasileiras configurando uma resistência aos resultados eleitorais e às políticas públicas de inclusão e redução das desigualdades por parte de segmentos oligárquicos avessos à soberania democrática¹⁸ (AVRITZER, 2019, p.52). Tal como observa Souza, a sociedade brasileira em sua condição de sociedade periférica revela a não institucionalização do princípio da dignidade igual de todos os cidadãos (SOUZA, 2003 p.37) e, como pontua Taylor, a

¹⁸ O autor destaca em suas análises as intervenções do poder judiciário e as constantes ameaças de intervenção do poder militar na ordem política (AVRITZER, 2019, p. 41).

presença em um corpo político de sentimentos hierárquicos constitui forte empecilho para a formação de um regime livre. Sendo assim, o que, sobretudo as análises de Souza e Soares tentam fazer, portanto, é explicitar aquilo que detectam como um enclave de anti-igualitarismo sedimentado na mentalidade de parcelas da população brasileira (e especialmente em nossas elites) tendo em vista superá-lo mediante uma crítica que visa revelar sua evidente contradição com os valores democráticos publicamente professados. Por outro lado, Soares observa que o igualitarismo também ganhou terreno no imaginário social nas últimas décadas da nossa história e isso gera uma disputa que está em curso (SOARES, 2019, p.78-79). Afinal, se há resistência ao avanço de políticas sociais inclusivas isso ocorre porque há um processo de desnaturalização da exclusão. Essa incongruência e descompasso entre as normas e valores definidos pelas instituições democráticas e as práticas de certos atores sociais (no caso os defensores renitentes do anti-igualitarismo) pode ser caracterizada como uma forma de alienação (ROSA, 2004, p.17). Talvez aqui, tenhamos de admitir que a compreensão essencialmente dialógica de política e da democracia esposadas por Taylor encontre um limite, uma vez que seu pensamento orientado para a conciliação de contrários centra-se na noção de complementaridade das ‘diversidades’ e parece pressupor já o reconhecimento da igualdade entre interlocutores¹⁹. Se a divisão entre cidadãos e subcidadãos deve ser considerada um dilema basilar de nossa vida social então o adequado entendimento dessa cisão do nosso corpo político e sua resolução exigem a superação de um traço, como pondera o filósofo Newton Bignotto, que é marcante em nossa cultura política: a aversão de nossas elites aos conflitos (sejam eles distributivos

¹⁹ Como observa Jessé Souza, Taylor parece pressupor, em alguns momentos, que a etapa do reconhecimento da dignidade igual entre os cidadãos já foi plena e definitivamente alcançada (SOUZA, 2006, p.36). Por outro lado, como mencionamos ao longo do trabalho, em certos momentos, Taylor claramente reconhece mais claramente a dimensão do conflito como cerne da política sem chegar, entretanto, a tornar isso objeto central de seu pensamento.

ou por reconhecimento) e suas tentativas de camuflá-los ou dirimi-los em algum grau ²⁰. Com efeito, a esse respeito o historiador Rodrigo Patto Sá Motta evoca uma ‘tradição de acomodações políticas’ que abarca setores das elites e subalternos da sociedade brasileira. Com isso o autor sugere que mesmo as camadas populares, excluídas ou discriminadas pela ordem instituída, manifestam muitas vezes comportamento avesso às mudanças radicais nesta ordem:

Embora o mais corrente seja usar a palavra conciliação, o termo acomodação pode ser mais adequado, pois permite expressar sentidos mais amplos. A conciliação na tradição brasileira significa o **acordo político “pelo alto”**, envolvendo os grupos dirigentes e o Estado. Acomodação permite integrar este sentido e ampliá-lo, para incluir também arranjos em outros espaços sociais e institucionais, com envolvimento de outros atores, como intelectuais, acadêmicos e produtores culturais, e mesmo setores populares. ***Nem sempre se trata de acordos explícitos, mas, de arranjos tácitos, permitindo acomodar conflitos e tensões, tal como sugere a metáfora geológica que se encontra na raiz da palavra. Aspecto importante da acomodação é que ela envolve dois campos, ou dois lados, em um jogo de concessões mútuas.*** Para o jogo funcionar há que existir uma via de mão dupla, embora quase sempre se trate de situações de poder assimétricas. (...) (...) ***Importante é perceber que esta cultura política teve um lado positivo também: a unificação do território da antiga América portuguesa, a construção de uma nação mais coesa do que seria de esperar (em vista das diferenças sociais e étnico-raciais), a capacidade de encontrar saídas políticas negociadas para alguns conflitos, o que, a depender da situação, pode representar o interesse da maioria.*** Sim, a disposição para aceitar negociações nem sempre traz resultados ruins. ***O nosso problema é pecar pelo excesso. Negociamos demais, acordamos demais e, com isso, postergamos a solução dos problemas. O medo do conflito provoca – e incrementa – o medo da mudança.*** (MOTTA, 2018, p.118-121)

No outro extremo da linha interpretativa que denuncia nosso ‘anti-igualitarismo atávico’ e servindo-lhe de contraponto encontra-se a tese segundo a qual a análise de nossa experiência histórica revelaria uma propensão à afirmação da comunidade sobre o indivíduo e, assim, uma “dinâmica de inclusão”. Essa propensão teria sido expressa, essencialmente, a partir do corporativismo fomentado pelo Estado Novo (sintomaticamente um período de exceção) getulista que subordinava o interesse

²⁰ Ver BIGNOTTO, 2020, p.24-25; Ver também CHAUI, 2001, p.95-96.

particular ao interesse nacional e que teria instilado um elemento de ‘comunitarismo’ que seria, ainda hoje, uma presença latente em nossa sociabilidade²¹:

A organização e o direito corporativos seriam a escola brasileira do civismo, elevando-se o interesse ao plano da esfera pública, mediante a subsunção do mundo do trabalho à razão do Estado. Assim, na versão concebida pelos formuladores do Estado corporativo, *o indivíduo não era divisado como sede autônoma de vontade, mas, antes, como destinatário de uma ação pedagógica acerca do bem comum, centrada nas ideias de colaboração e de harmonia entre classes sociais* (VIANNA; CARVALHO; In; BIGNOTTO, 2000, p.147).

(...) Tal modelo subsistiu, em suas grandes linhas, até 1964, traduzindo-se em um cenário institucional propício à agregação e à solidarização de interesses em torno de alguns núcleos, dentre os quais os sindicatos, conferindo-lhes sensibilidade às questões do público. No âmbito de 1946, que retomou o ideário liberal combinando-o com a ordem corporativa anterior, à medida que se ampliavam as liberdades, as instituições passaram a abrigar processos tendentes a uma efetiva autonomização da vida associativa, inclusive do mundo do trabalho, favorecendo *uma concepção de república orientada por valores comunitários, em que o indivíduo, apesar de reconhecido como ente dotado de autonomia e portador de direitos próprios, se via envolvido com a ideia de bem comum.*” (Ibidem, p.148)

Esse viés ‘comunitarista’ teria sido, contudo, degradado pela experiência do regime militar como destacam Luis W. Vianna e Maria Alice de Carvalho e potencialmente resgatado a partir da reabertura política e da Constituição de 1988 na medida em que esta estimula a democracia participativa (CARDOSO, 2004, p.201-202; p. 218-223). Um retrato completo do complexo cenário brasileiro revelaria, por conseguinte, um embate entre uma tendência de ascensão do igualitarismo e do impulso inclusivo que visa à ampliação da cidadania e forças tradicionais que revelam uma visão mais naturalizada das desigualdades e da divisão característica de nossa sociedade ou rejeitam qualquer ruptura radical com o *status quo*.

²¹ Segundo Vianna e Carvalho, em face do fracasso do projeto civilizatório do liberalismo no Brasil que teria se iniciado no século XIX: “A condição para a mudança estaria na ultrapassagem do liberalismo, cuja institucionalização teria importado a apropriação da esfera pública pela privada, impedindo-a de operar com autonomia e se encontrar com a Nação, em particular com seus novos setores sociais estacionados nas cidades. Assim é que, com a intenção de livrar a esfera pública daquela apropriação e de exponenciar a sua capacidade de intervenção, imprimiu-se um formato orgânico-comunitarista ao Estado, deslocando-se do indivíduo, e tudo o que se referia à construção de sua identidade, do centro do sistema de ordem. A civilização procederia de uma estrategicamente planejada pelo Estado, cuja intenção, nos marcos do industrialismo, se aplicava à produção de riqueza material e, com ela, à ampliação da cidadania, reconhecendo-se a relevância das classes médias e dos trabalhadores urbanos naquele processo.” (BIGNOTTO, 2000, p.147)

“INCIVISMO”

Em livro primeiramente publicado em 2007, ancorado em pesquisas de opinião e dedicado a entender os valores éticos dos brasileiros, o cientista político Alberto Carlos Almeida conclui que a opinião pública nacional, em boa medida, revela uma atitude ambígua em relação à corrupção, tolera atitudes patrimonialistas, assim como se mostra avessa ao espírito público e às formas de cooperação social mais amplas (ALMEIDA, 2015, p.123-128)²². Seríamos então uma cultura avessa ao civismo? Quando associamos essa percepção aos pontuais estudos históricos realizados por José Murilo de Carvalho sobre o imaginário a respeito da nação e do povo brasileiros²³ perguntamo-nos se, no plano da autocompreensão social, o predomínio de uma autoimagem tendencialmente negativa do ‘povo brasileiro’ exerce papel preponderante na conformação de nossa cidadania. Em termos mais taylorianos: a forma hegemônica como nos auto-interpretamos coletivamente influencia, ainda que parcialmente, nossa forma de sociabilidade política? Para abordarmos essa questão consideremos primeiramente a seguinte definição de cultura cívica:

Cultura cívica é um conjunto de *comportamentos, sentimentos, hábitos e atitudes relacionados ao funcionamento do regime democrático*. Isso implica que embora os cidadãos não estejam necessariamente envolvidos em política o tempo todo, ele estão conscientes, em algum grau, dos seus direitos políticos e também das implicações do processo de tomada de decisões que afeta suas vidas e sociedade. Por contraste, o abandono da vida política tem consequências não somente para sua habilidade de obter o que eles querem da comunidade política, mas também para a *qualidade da democracia*. Cultura cívica envolve, portanto, algum nível de percepção do *caráter republicano da política moderna* e acrescenta uma *dimensão psicológica* ao conceito de cidadania. (MOISES, J. A, 2011, TN)

²² Almeida propõe-se no livro a testar hipóteses defendidas pelo antropólogo Roberto DaMatta acerca de traços da cultura política brasileira. Em *Os impasses da democracia no Brasil* Leonardo Avritzer, tratando especificamente do tema da corrupção, expressa sua discordância das conclusões de Almeida que, em seu entender, tendem a vincular as práticas de corrupção a uma sociabilidade especificamente brasileira derivada de nossa herança ibérica e com isso acabam por ‘naturalizá-las’ ao torná-las culturais e ao desconsiderar o trabalho voltado ao aprimoramento institucional visando combatê-las (AVRITZER, 2016, p. 84).

²³ José Murilo de Carvalho sustenta que as elites brasileiras, pelo menos até o começo dos anos 1930, operaram com visões do povo que lhe negavam protagonismo político, além disso, o autor contrapõe o predomínio de uma autoimagem coletiva edênica que ressalta os bens naturais do país como motivo de orgulho nacional contra uma autoimagem significativamente mais negativa do próprio povo (CARVALHO, 1998, p.233-64; 1998 b;)

Se entendermos a importância do ‘caráter republicano da política moderna’ como a necessidade de compreender a comunidade política como ‘bem compartilhado’ e sua preservação e aperfeiçoamentos como causas de interesse público, então podemos refletir sobre as consequências da alienação ou falta de identificação com essa comunidade. Seguidas pesquisas²⁴ têm indicado o baixo nível de confiança interpessoal e nas instituições (e representantes políticos) entre os brasileiros. Obviamente, não são incontrovertidas quais seriam as causas desse fenômeno (e parece-nos óbvio que a quase onipresença da violência em nosso cotidiano desempenha papel decisivo na construção dessa percepção negativa), entretanto, a sugestão de que tal percepção atua para inibir a capacidade de associação e de mobilização política e, por consequência, o nível de cultura cívica dos brasileiros soa plausível. Essa hipótese faz ainda mais sentido tomando em conta a ponderação de Taylor a respeito da centralidade da mútua confiança para o funcionamento de uma democracia moderna²⁵ e o quanto esse tipo de confiança depende do compartilhamento de significados comuns que forneçam um sustentáculo para uma ideia de comunidade política unificada.

²⁴ Ver World Values Survey Wave 7 (2017-2020); ver Informe Relatório Latinobarômetro 2018; ver Relatório valores em crise 2020.

²⁵ A respeito desse tema nos diz o sociólogo José Maurício Domingues: “Embora isso não equivalha a dizer que as sociedades precedentes não se apoiavam largamente na confiança, e em geral elas o faziam intensamente, fato é que em sociedades em que a fluidez converteu-se na norma precisamos cada vez mais estabelecer laços de confiança que permitam a continuidade da vida social e a resposta a expectativas a partir das quais as identidades individuais e coletivas são em grande medida talhadas. A solidariedade social e o sentido dependem, portanto mais da confiança do que o faziam ao menos nos estágios anteriores da sociedade moderna” (DOMINGUES, 2002, p. 307). Já Charles Tilly sintetiza em quatro afirmações básicas a posição de muitos teóricos da democracia mais recentes acerca da centralidade da confiança para as democracias: 1)-a necessidade de fundar a colaboração consensual com os governos na expectativa mútua os concidadãos cumprirão com suas obrigações e encargos; 2)- pelo fato de a delegação voluntária de poder aos representantes depende de alto grau de confiança; 3)-do fato de que a confiança na alternância no poder é o que mantém as facções ‘oposicionistas’ fiéis às regras do jogo democrático; 4)- do fato de que a própria fragilidade dos regimes democráticos exige a colaboração permanente daqueles que têm significativa confiança nos resultados das políticas democráticas (TILLY, 2013, p. 105-106). As considerações de Taylor acerca da centralidade da confiança nas democracias modernas concentram-se, em nosso entendimento, nos pontos 1 e 4. Com efeito, ele caracteriza a falta de confiança em sociedades democráticas modernas como um sentimento de membros de certas classes ou grupos de que os outros grupos ou classes “não estão fazendo a sua parte”, ou seja, como uma distribuição inadequada das responsabilidades sociais no corpo político e o consequente impacto desse sentimento no suporte às instituições.

Em virtude disso emerge o questionamento sobre em que medida esse viés auto-interpretativo que, aparentemente, torna os brasileiros majoritariamente ‘pouco confiáveis’ aos olhos uns dos outros não retroalimenta o ceticismo sobre a atuação política e fortalece a alienação do cidadão.²⁶ Esse ceticismo, acreditamos, é o mesmo evocado por Luiz Eduardo Soares em sua análise do uso disseminado em nossa sociedade do pronome “ELES” como categoria empregada para designar todos aqueles considerados detentores do poder, categoria essa que designa uma espécie de ‘alteridade opressora genérica’ que desvincularia no imaginário coletivo, segundo o autor, aqueles que a empregam de suas responsabilidades cívicas individuais. A contrapartida da ampla aplicação do indefinido “ELES” como um “inimigo genérico” que mantém a sociedade sob jugo seria a inviabilização da construção do sentido da categoria “NÓS” cujo caráter é essencialmente inclusivo e aponta para a inserção dos indivíduos no espaço público e para a sua participação na constituição de um agente coletivo potencial (SOARES, 2019, p.19-30):

Por isso o emprego do “eles” concorre para fortalecer o autoritarismo e para reduzir a disposição participativa da sociedade no espaço público — visto como o lugar dos outros ou de ninguém, nunca “nosso”. “Eles” revoga o “nós” e apassiva o sujeito. O emprego da categoria “eles” sublima a impotência política popular na linguagem acusatória de um ressentimento difuso, em uma economia simbólica cujo eixo de gravidade é a paradoxal “idolatria” do Estado. Outro paradoxo está no fato de que, exprimindo seu descontentamento com a crítica vaga ao difuso “eles”, os segmentos que se sentem ludibriados e explorados só contribuem para a reprodução do status quo, seja porque a despolitização das acusações as torna inócuas, seja porque do outro lado de “eles” não está um “nós” demarcado e fortalecido pelo

²⁶ Nesse sentido a interpretação de Taylor é essencialmente a mesma do cientista político Robert Putnam em suas conclusões sobre o estudo comparativo das práticas de autogestão de comunidades italianas de diferentes regiões: “Some regions of Italy have a rich network of community associations. Their citizens are engaged by public issues and take an active role in politics. They trust one another to act fairly and obey the law. Social and political networks here are organized horizontally, not hierarchically. In these “civic” communities, democracy works. At the other pole are the ‘uncivic’ regions, where the very concept of citizenship is stunted. Engagement in social and cultural associations is meager, and the social structure is hierarchical. Public affairs is someone else’s business, not mine. Laws are made to be broken, and people live in fear. Trapped by these vicious circles, nearly everyone feels exploited and unhappy - and democracy fails. (PUTNAM, 1993, p.103). O cientista político José Álvaro Moisés chega a conclusão semelhante à de Carvalho ao afirmar que a baixa confiança interpessoal entre os brasileiros constitui um obstáculo para a construção da ação coletiva: “(...) depositando pouca confiança uns nos outros, os brasileiros padecem de um estímulo importante para vencer os obstáculos que dificultam a decisão de enfrentar os dilemas da ação coletiva” (MOISÉS, 2010 p. 272)

tensionamento, mas um espaço gelatinoso e indefinido. (SOARES, 2019, p.29)

Assim, ainda que concordemos que a ‘autoimagem desfavorável’ do povo seja um caso de auto-interpretação coletiva distorcida, na proporção em que, por exemplo, parece ser parcial ao desconsiderar as múltiplas formas de mobilização popular em nossa história, até que ponto a constante instabilidade das instituições democráticas no Brasil é uma função desse baixo grau de confiança interpessoal que acaba refletindo-se na relação com as instituições? Será essa forma de autocompreensão social um reflexo do que Lynch denominou como complexo de inferioridade de nossas elites e dos seus projetos modernizadores excludentes? Obviamente, como nos lembra Carvalho, um tal juízo ancora-se em uma compreensão modelar de cidadania que atribui centralidade à capacidade de cooperação, de organização e de ação coletiva. É possível, entretanto, relativizar esse modelo e ainda permanecer no campo dos regimes democráticos? A adoção de uma perspectiva tayloriana nos faria concluir, como ponderamos, que o impasse situa-se no fato de que a ‘mútua desconfiança’ entendida como base para a ‘falta de civismo’ deve-se à não clareza quanto aos significados compartilhados entre os atores sociais e que o discernimento/construção/recuperação desses significados depende do tipo de encontro no espaço público que é minado exatamente pela ausência de mútua confiança. Logo, se a participação é, como nos diz o autor canadense, uma daquelas condições sem as quais uma democracia moderna não pode deitar raízes estamos diante do desafio de entender melhor a natureza e o grau de nossa “alienação”.²⁷ Nesse caso, estamos diante daquilo que Taylor classifica como fragmentação decorrente de uma visão atomista da realidade social? O sociólogo Bernardo Sorj sugere que pensemos o tema na sociedade brasileira contemporânea a

²⁷ Ao diagnosticar o momento atual da vida política brasileira recorrendo ao conceito de “guerra de facções” ideológicas e de interesses Newton Bignotto nos diz que essa última é a face mais visível da corrupção de uma sociedade democrática uma vez que implica na radical sobreposição dos interesses e visões de mundo parciais ao interesse comum (BIGNOTTO, 2020, p.231)

partir da noção de uma tensão entre um ‘individualismo cívico’ em processo de afirmação e um ‘personalismo transgressor’ que resiste aos valores do civismo. Essa tensão, segundo Sorj, permearia todo o corpo social e estaria presente em cada cidadão (SORJ, 2017, on-line).

Será que, como nos sugere Taylor (RD, p.6), o fomento a espaços de participação em nível local pode levar à construção da solidariedade, de metas e interesses comuns e, por fim, de um sentido de eficiência da ação cidadã? Em um país com as dimensões do Brasil isso é impraticável ou imprescindível? Acreditar no estímulo à participação popular é recuperar algo da tradição do republicanismo cívico e rejeitar aquelas concepções liberais minimalistas de democracia que atrelam a estabilidade das instituições à passividade dos cidadãos. Para além desse fomento à participação local, qual o papel de uma desconstrução da ideia de ‘sociedade passiva e despolitizada’ na ressignificação de nossa autoimagem coletiva e o quanto isso poderia impactar no fortalecimento da sociedade civil? Como pontuamos acima, a tese sustentada por Luis Werneck Vianna e Maria Alice de Carvalho de que nossa experiência democrática revela uma cultura de cooperação social centrada no princípio da solidariedade contraria o dogma acerca de nossa inata inaptidão para a coordenação política embora reconheça que não tenhamos desenvolvido o tipo de civismo espontâneo que uma sociedade plenamente democrática requer (CARDOSO, 2004, p.199-202). Segundo esses autores, a experiência ditatorial iniciada em 1964 representou uma inflexão negativa nessa tendência ao estabelecer uma separação radical entre as esferas da economia (vista como prioritária), da política e da vida associativa:

Foi essa lógica que separou drasticamente as esferas do público e do privado, ensejando o surto de uma *cultura política e de uma ética social em que o indivíduo passou a ver com estranheza tudo o que não se identificasse com o seu interesse particular imediato*. O regime militar, se trouxe o resultado de uma nova onda expansiva do capitalismo brasileiro, produziu também, do ponto de vista da sociabilidade e da vertebração associativa, uma verdadeira lesão no tecido social, *aprofundando a atitude de indiferença política da população e dificultando, pela perversão individualista, a passagem do*

indivíduo ao cidadão (...) (VIANNA CARVALHO; In: BIGNOTTO, p. 149-150)

Talvez possamos identificar aqui então uma tensão em dois níveis: no plano do imaginário²⁸ e no plano “concreto” propriamente dito. Isso porque, constatamos o embate entre duas autoimagens (a do povo despolitizado e a do povo insurreto que se levanta de tempos em tempos) e entre uma renitente aversão à responsabilidade política e um efetivo crescimento do engajamento cívico:

A despeito desse quadro desolador, a cultura política brasileira não se resume à despolitizada enunciação da categoria “eles”. ***Há uma história afirmativa que aponta em direção oposta.*** Refletimos sobre “eles” porque a categoria inscreve-se na linhagem da suspeição, em diálogo velado com a monstruosidade da escravidão. Para entender a profundidade da desconfiança (e da conseqüente insegurança) do ponto de vista popular, é necessário ter em mente o autoritarismo que a República não reverteu. Autoritarismo do Estado, manifesto em sua institucionalidade avessa à participação e nas políticas públicas adotadas, e também profundamente enraizado na sociedade brasileira seja pelo racismo, seja pela perpetuação de estruturas sociais e econômicas iníquas. É natural que, do lado das classes subalternas, faltando condições que estimulem a participação política, sobrem desconfiança, insegurança e a vontade de sublimar a própria impotência sob a forma de ressentimento apassivador e vitimização. ***Contudo, houve ao longo da história e tem sido crescente a participação da sociedade no espaço público brasileiro.*** Sobretudo, e de forma original, a partir de junho de 2013. (SOARES, 2019, p.30)

PLURALISMO

Como salientamos, Taylor notabilizou-se no debate teórico-político internacional por sua abordagem da questão do multiculturalismo a partir de sua participação nas discussões sobre a preservação da identidade linguístico-cultural quebequense no contexto canadense. Mesmo sem esquecermos as enormes diferenças entre a realidade canadense e a brasileira é inegável que o pluralismo constitui uma das questões prementes em nossa sociedade contemporânea. Para atestar isso basta recordarmos a já

²⁸ “Se é evidente que estamos longe de poder falar de uma cidadania ativa em vários momentos da vida republicana brasileira, também é verdade que a ***interação de setores da população com a esfera pública, sobretudo de setores desfavorecidos, se dá muitas vezes por caminhos diferentes*** daqueles observados em outros países. A chamada cultura popular, em particular as canções, é um veio interessante de interação com o mundo da política que nem sempre é observado pelos estudiosos de nossa história política.” (BIGNOTTO, 2020, p.45)

longeva questão da preservação da identidade cultural dos povos indígenas em face dos empreendimentos modernizadores que a colocam em xeque. Nesse caso, estamos tratando de povos muitas vezes não inteiramente incorporados à cultura brasileira cuja reivindicação de certo grau de autonomia política impõe uma reflexão cuidadosa sobre os arranjos institucionais mais adequados para a preservação da sua autenticidade sem transformá-los em simples tutelados pelo Estado. Além disso, nas últimas décadas nosso tecido social passou por alterações em grande parte alinhadas com aquelas ocorridas em outras partes do mundo, tais como a ascensão das reivindicações de grupos ‘minoritários’ em seu interior os quais exigem não somente equidade de tratamento perante as leis como também o respeito às suas identidades singulares. Desse modo, se por um lado o país não lida com a presença maciça da imigração e com seus desdobramentos usuais quando comparado às nações europeias e norte-americanas, por outro vivenciamos o surgimento dos movimentos sociais feministas, negro e LGBTQIA+ que clamam por espaço na arena pública. Em outra frente, há o fenômeno da profunda transformação em curso na identidade religiosa da população brasileira evidenciada, sobretudo, pelo crescimento do número de evangélicos neopentecostais e proporcional diminuição de adeptos do catolicismo. Caso possamos concluir que nos países europeus e norte-americanos a chamada ‘política do reconhecimento da diferença’ surge após um relativo consenso sobre a universalização dos direitos básicos de todos os cidadãos e como um desdobramento dessa universalização que aponta para uma concepção mais profunda de democracia, o dilema brasileiro parece consistir em que tenhamos de lidar simultaneamente com o reconhecimento da diversidade sem sequer termos atingido o estágio de institucionalização do princípio da dignidade igual (SOUZA, p.39). A simultaneidade das demandas é, entretanto, um fato que tem de ser

aceito e enfrentado e Taylor talvez nos ajude a pensar que, apesar de existirem tensões inegáveis entre elas é falso caracterizá-las como inconciliáveis²⁹.

Como tentamos argumentar ao longo do trabalho, o esforço do pensador canadense é em grande medida voltado para a defesa da ideia de que a conciliação de identidades em um corpo político é uma possibilidade desde que as sociedades estejam abertas e tenham uma autoimagem relativamente flexível de ‘povo’. Essa abertura da identidade política, aliás, é o que está na base do patriotismo receptivo ao espírito cosmopolita sustentado pelo autor. Quando constatamos o crescimento da tensão entre evangélicos neopentecostais e alguns movimentos sociais em face da expansão dos direitos e da visibilidade dos grupos LGBTQA+ ou das religiões afro-brasileiras temos um exemplo das disputas em torno da identidade cultural hegemônica. Novamente, para entendermos melhor a questão, o paralelo pode ser traçado entre o que Taylor distingue como o medo gerado naqueles membros de uma cultura hegemônica em dada comunidade diante da presença da ‘alteridade’ representada pelo imigrante de outra cultura e o temor diante da insegurança do cidadão comum brasileiro, como nos recorda Luiz Eduardo Soares, quando se depara com as incertezas geradas pela veloz transformação dos valores, dos modelos de família e de construção da identidade pessoal (Soares 2019, p.230).

Em torno desse tema, autores como Antônio Cândido, Juarez Guimarães, Rubem Barboza Filho³⁰ e também Luiz Eduardo Soares reconhecem e ressaltam na cultura brasileira e em seu hibridismo, plasticidade e propensão para a aceitação do novo (aspectos mais evidentemente expressos nas artes) elementos ‘democráticos’ que

²⁹ José Murilo de Carvalho parece assim entender a situação na medida em que enfatiza o caráter fragmentador das ‘lutas identitárias’ que ameaçam a identificação com a comunidade nacional (CARVALHO, p). Taylor, por sua vez, reconhece esse potencial fragmentador, mas o associa à deficiência na organização política que deixa subgrupos à margem do debate público e, desse modo, estimula seu enclausuramento nas próprias pautas e sua ‘cegueira’ à identidade comum.

³⁰ Ver CÂNDIDO, 1970, p.84-88; Ver BARBOZA FILHO, 2003, p.47-48; 2010, p.29-34; Ver SOARES, 2019 p.144-70

poderiam, em seu entendimento, serem articulados e assimilados por nossa cultura política. Caso admitamos que estejam certos em seu diagnóstico e em suas esperanças, talvez, estes elementos indiquem uma possibilidade e tendência de abertura à alteridade na sociedade brasileira que necessita de mais articulação. Nesse caso, a tradução e institucionalização (GUIMARÃES, 2003 p.10) dos valores democratizantes inscritos na cultura constituiriam então o grande desafio para promover o pluralismo de modos de vida no interior da sociedade brasileira:

Não se trata, aqui, de desenhar um panorama idílico de nossa trajetória ibero-americana ou brasileira, mas de destacar a linguagem que presidiu sua criação. E que, de um modo ou de outro, permanece como sua linguagem predominante, razão pela qual Sérgio Buarque de Holanda ressaltará a nossa cordialidade, ou seja, a linguagem teatral dos afetos, como uma de nossas características sociais. (...) A estetização da vida, numa acepção ampla, é sempre a estratégia do drible na “estrutura” e reiteração do programa de apropriação do mundo pela multidão. A importância da cultura popular, nas suas variadas expressões em nossa vida nacional, não registra apenas “criatividade” do povo: ela é o *médium* privilegiado de reprodução e invenção da linguagem dos sentimentos, com sua ambição de reabrir o mundo à potência da multidão. (...)

Sem dúvida, essa tradição fundada na linguagem dos sentimentos encontra-se ameaçada, seja pela sua exacerbação autoritária, seja pela eficácia das linguagens empobrecidas do dinheiro e do poder. ***Nosso desafio é o de reencontrar e revitalizar os pressupostos mais democráticos dessa tradição, sua capacidade de incorporação, a sua tolerância e a sua maneira de tratar as diferenças***, a sua vontade de produção e apropriação material do mundo, para que ela possa participar mais efetivamente – relativizando a simples dicotomia entre procedimentalismo e comunitarismo – do debate fundamental de nossos dias: ***a reconstrução de formas democráticas de vida e solidariedade social***. (BARBOZA FILHO, 2008, p.33-34)

Resta observar, entretanto, que a mudança de perfil religioso de nossa população tem também o potencial de enrijecer visões de mundo e estabelecer contraposições avessas a qualquer busca de conciliação ou ‘fusão/articulação de horizontes comuns’, nos termos taylorianos. Com efeito, Avritzer (2019, p.111-139) vê na perda gradual da hegemonia do catolicismo a dissolução dos padrões cordiais de sociabilidade que se desenvolveram historicamente de maneira informal entre nós. Uma vez que as projeções sugerem que o país tornar-se-á em pouco tempo majoritariamente formado por

evangélicos neopentecostais³¹ e que, atualmente, essa camada da população tem se mostrado mais susceptível de influência por discursos antidemocráticos cabe disputar, como nos lembra ainda Soares, a concepção de ordem social desejável, ou seja, faz-se urgente a tentativa de estabelecer um terreno comum de valores democráticos que demonstre ser possível dissociar as ideias de heterogeneidade cultural e ameaça. No que tange a essa questão em particular, a compreensão política dialógica de Taylor soa mais promissora uma vez que tal ‘conflito de concepções de mundo diversas’ aparentemente exige um debate público amplo entre os atores que permita o discernimento de um núcleo de valores comuns que possibilite algum grau de compreensão recíproca e um convívio respeitoso dos atores políticos com visões conflitantes visto que a mera mútua estigmatização entre contendores não parece oferecer saída para o impasse. Sendo assim, mais uma vez então a discussão pública parece ser uma condição necessária para dirimir as tensões mais graves e, novamente, se admitirmos a pertinência das ponderações taylorianas, essa discussão deverá respeitar procedimentos necessários sem deixar de ser franca e aberta para a expressão das crenças fundamentais dos participantes, uma vez que o objetivo será alcançar algum acordo substancial sobre valores. Esse é, na visão de Taylor, um caminho para

³¹ Avritzer defende que a ascensão do neopentecostalismo no Brasil representa uma ameaça real à ideia de pluralismo valorativo, na medida em que constatamos um discurso que defende a imposição de valores religiosos sobre os seculares (AVRITZER, 2019, p.127). Sales e Mariano concluem a respeito do tema: “O notório pedigree conservador do segmento evangélico brasileiro deriva, em boa medida, da influência exercida, por distintos meios, sobre o pentecostalismo e outras correntes protestantes pelo evangelicalismo norte-americano, reconhecido por seu conservadorismo teológico, moral e político. Nos Estados Unidos, sua matriz político-religiosa radica-se em grupos protestantes brancos, que comandam, há um século, uma tradição cristã antipluralista. Segundo o historiador Allan Lichtman (2008), essa vertente prioriza a defesa dos valores cristãos tradicionais e da família, concentrando-se na proteção da autoridade masculina, na contenção da sexualidade e dos direitos das mulheres, no combate ao aborto, à homossexualidade, à educação sexual nas escolas, ao darwinismo e às reivindicações feministas, acusando-as de corroer o patriarcado, masculinizar as mulheres e afeminar os homens (Lichtman 2008). As ênfases antipluralista, patriarcalista, antifeminista, familista e criacionista são reforçadas pela velha condenação fundamentalista da crítica histórica e literária da Bíblia, da pregação do evangelho social, do humanismo secular e do secularismo. Esse substrato ideológico conservador constitui, grosso modo, o núcleo moral e teológico predominante do movimento evangélico, inclusive no Brasil. E tem implicações políticas, pois contrapõe frontalmente seus líderes pastorais e parlamentares a proposições dos Direitos Humanos reivindicadas por feministas e LGBTs, entre outros, e defendidas por partidos e movimentos de esquerda.” (SALES; MARIANO, 2019, p.16).

satisfazer outra condição para uma democracia viável: o sentimento de igual respeito entre todos os cidadãos.

O tipo de ética da cidadania necessário para dar suporte a sociedades marcadas pelo pluralismo moral, na visão do autor, é aquele que postula uma unidade da comunidade em torno de princípios políticos comuns sem requerer que os agentes partilhem as razões subjacentes para aderir a esses princípios (uma solução ao menos parcialmente rawlsiana, como admite o pensador canadense). Assim, Taylor defende uma visão do secularismo³² orientada para o esforço de promover simultaneamente três princípios morais essenciais: *igualdade, liberdade e fraternidade*. O já referido respeito igual por todos os cidadãos exige que pessoas de diferentes crenças sejam tratadas da mesma forma; a liberdade de consciência por sua vez exige que ninguém seja forçado no domínio da religião ou de suas crenças básicas; por fim, todos os grupos ou ‘famílias espirituais’ devem ser ‘fraternamente’ escutadas no debate público acerca de quais são as metas da sociedade em que vivem. Como tais princípios podem entrar em conflito, nós devemos buscar arranjos institucionais que permitam promovê-los e garantir a coesão social. Taylor nos sugere que o mais adequado “regime de secularismo” é aquele, ao invés de apostar no “apagamento” das diferenças entre as identidades dos cidadãos advoga o reconhecimento e o respeito das semelhanças e diferenças entre eles como condição para o diálogo, a mútua compreensão e a cooperação (LFC, 2011, p.32; 2009, p. 1151). Esse nos parece ser o espírito da proposição de Luiz Eduardo Soares em sua reflexão sobre as possibilidades de debate político com os segmentos neopentecostais de nossa população:

Dessa visão de mundo que conquista mais adeptos a cada dia no meio popular, na nova classe média, nas camadas médias tradicionais, deriva um

³² “We think that secularism (or laïcité) has to do with the relation of the state and religion; whereas in fact it has to do with the (correct) response of the democratic state to diversity” (TAYLOR, 2009, p.1153)

clamor por ordem, estabilização de expectativas, respeito a contratos e regras do jogo, de que a segurança pública constitui o conceito e a síntese prática.

Seria um equívoco de grandes proporções deduzir daí um suposto caráter conservador desses grupos sociais. Primeiro, porque esse caráter não pode ser objeto de dedução com base em condições já consolidadas: ele é objeto de disputa no espaço da política e da cultura política. Por isso mesmo, não é propriamente um caráter ou uma característica intrínseca ao personagem ou a suas condições históricas. *Tudo vai depender das interpelações que os atores políticos lhes souberem dirigir, dos diálogos que estabelecerem com eles, os quais serão mais ou menos fluentes e bem sucedidos conforme a compreensão de seus valores, expectativas e trajetórias.* (...)

A ânsia por ordem tem as mais diferentes acepções, e as escolhas entre elas estão abertas, à espera do processo e da sensibilidade dos empreendedores políticos. Assim como a segurança pública, a ordem desejada pode ou não ser compatível com os direitos humanos. À política e ao dinamismo criativo da cultura, a última palavra. (SOARES, 2019, p.141-142)

Na contramão, entretanto, da afirmação das supostas tendências democratizantes de nossa cultura evocadas por autores mais ‘otimistas’, a filósofa Marilena Chauí evoca novamente e de forma sintética os traços autoritários de nossa sociedade que seriam resultado de uma cultura senhorial: 1)-tendência de naturalização das desigualdades socialmente instituídas 2)- sobreposição da lógica das relações do mundo privado sobre o público 3)- naturalização do direito de mando político por certos grupos 4)- *categorização do conflito e da divergência como ameaças à ordem* 5)- apego a símbolos de diferenciação social e desprezo pelo trabalho manual (CHAUÍ, 2001 p.94-96). Muniz Sodré, por sua vez, aponta o quanto o “ethos de transigência e permeação” nascido do patrimonialismo brasileiro, ao dar origem em nosso imaginário a uma identidade coletiva ancorada nas ficções de cordialidade/convivialidade, ajuda a obscurecer a opressão racial presente em nossas relações cotidianas (CABRAL, 2010, p.324-325). Assim, a permanência de elementos opressivos e hierarquizantes, a tendência de escamoteamento dos conflitos e a emergência de uma identidade religiosa menos flexível sugere, no mínimo, a presença de uma tensão entre uma propensão de receptividade ao pluralismo e um recrudescimento da intolerância.³³

³³ Leonardo Avritzer observa que a tolerância na sociedade brasileira, usualmente captada pela noção de cordialidade e pela onipresença do padrão personalista nas relações, sempre foi informal e por isso, com o

DILEMAS INDISSOCIÁVEIS

Anti-igualitarismo renitente, civismo reticente e pluralismo ambíguo. Caso aceitemos que esses são três impasses centrais de nossa cultura política na contemporaneidade podemos concluir que temos enormes desafios a enfrentar e talvez algum motivo de esperança. Tal como concluía Sergio Buarque de Holanda em seu *Raízes do Brasil*, lidamos com enormes entraves à institucionalização da vida democrática entre nós, mas isso não nos autoriza a concluir que sejamos inaptos para ela. Se a democracia é conceito télico, como nos diz o Taylor, em nenhuma sociedade esta é perfeitamente instanciada e tampouco pode ser considerada enraizada irreversivelmente³⁴. E os três impasses parecem estar diretamente relacionadas entre si e exercerem mútua influência. Haja vista que a concepção de mundo fortemente hierarquizada de nossas elites (que talvez chegue a ser reproduzida por setores mais amplos da população) é fator que atua para preservar práticas autoritárias e construir uma imagem da estrutura de poder vigente como ‘natural’, ou seja, alimenta um ceticismo sobre as possibilidades da ação política transformadora. Esse ceticismo, por sua vez, mina nosso senso de comunidade e contribui para desestimular a atuação da sociedade civil. Por fim, uma sociedade civil pouco ou insuficientemente atuante não pode construir arenas adequadas para a manifestação da verdadeira pluralidade de modos de vida e concepções de mundo e tem um debate público empobrecido. Por outro lado, será que o caráter fluido, informal e quiçá potencialmente inclusivo de nossa sociabilidade cotidiana contém em si as sementes de uma forma de convívio mais igualitária e com maior sentido de comunhão?

declínio da influência do catolicismo, a falta de institucionalização da mesma como um princípio leva ao aumento das práticas de intolerância (AVRITZER, 2019, p.128)

³⁴ Pierre Rosanvallon expressa essa mesma noção ao enfatizar a democracia como experiência: “Democracy understood as an experience opens the door to a true universalism, an experimental universalism. By recognizing that we are all apprentices in the workshop of democracy, this approach allows us to establish a political dialogue which is more open between nations because it is more egalitarian. *Democracy is an objective to be realized*. We remain far from the ideal of a *society of equals and a collective mastery of things*.” (ROSANVALLON, 2009, p.548)

Se a resposta for afirmativa, a articulação desses valores intrínsecos supostamente democratizantes pode estimular o que Barboza Filho chama de ‘sentimento bem compreendido de democracia’ e o comprometimento coletivo com uma forma de regime livre corporificada nesses valores³⁵? A questão persistente, porém, tem sido precisamente se a ‘sociabilidade cordial’ (caso admitamos que esta seja ainda algo vivo em nossa cultura a despeito das muitas transformações sociais) não é em si mesma incompatível com a igualdade imprescindível a uma democracia em virtude de seu caráter personalista e potencialmente hierarquizante. Barboza Filho admite que a ‘linguagem dos sentimentos’ não é autossuficiente e precisa ser combinada às ‘linguagens da razão e do interesse³⁶’ na conformação de uma sociedade democrática (Ibidem, 2008, p.17). Em alguma medida, talvez possamos pensar que o desejo de realização de uma ‘democracia cordial’ expresse a aspiração pela conciliação entre o reconhecimento universal da dignidade de todo cidadão e o reconhecimento da diversidade e da particularidade tal como reivindicado por um pluralismo que não queira ser cego à diversidade. Caso a sociabilidade cordial possa ser depurada de seus efeitos nocivos e da ameaça que eventualmente represente para a igualdade e a liberdade poderá ela servir de base para a consolidação entre nós do princípio da fraternidade? Isso parece ser o que sugere o filósofo Roberto Mangabeira Unger ao nos falar da necessidade de superação da lógica ‘sentimentalização das trocas desiguais’ (que segundo ele ainda se faz presente em nossa cultura em algum grau) sem aderir à consciência desencantada da modernidade ocidental que procura expelir todo vestígio

³⁵ Barboza Filho nos fala da necessidade de uma ideia reguladora de nação como uma configuração de valores nascida de nossa própria tradição e do Ocidente (BARBOZA FILHO, 2003, p.47-48).

³⁶ Aqui o autor sustenta que essas três linguagens da modernização ocidental são essencialmente linguagens de subjetivação. Ainda conforme sua leitura, a linguagem do interesse afirma a existência do indivíduo anteriormente às relações sociais. Já para a linguagem da razão os homens somente se realizam plenamente após o contrato social quando se tornam cidadãos. Por fim, para a linguagem dos sentimentos os homens realizam-se exclusivamente nas relações sociais. Uma compreensão da pluralidade da modernidade do ocidente exigiria, na visão de Barboza Filho, uma adequada percepção das formas como essas linguagens são articuladas e hierarquizadas em cada sociedade concreta (BARBOZA FILHO, 2008, p.16-17; 2010, p.26-27)

de pessoalidade das relações sociais³⁷. Parece também ser o que é sugerido por Vianna e Carvalho ao reivindicarem lugar em nosso pensamento e prática política para o princípio de solidariedade que ecoa na fraternidade de tipo familiar-corporativa-religiosa:

Se a bibliografia tem ressaltado o papel de dois dos critérios weberianos de coordenação social – o mercado e a autoridade – no longo processo de modernização brasileira, talvez se possa dizer que o critério da solidariedade, até então pouco relevado, poderá ser aquele de maior presença na reflexão contemporânea. *Como princípio de regulação, baseado na fraternidade de fundo familiar, corporativo ou religioso, escoras históricas da noção de comunidade sempre presente em nossa formação social, talvez se possa dizer que, entre nós, a solidariedade é parte inextricável do debate democrático, vindo a encontrar forma de institucionalização na Carta de 1988.*” (CARDOSO, 2004, p. 222)

Mas será possível uma moralidade pública construída com base no personalismo? Será concebível uma ‘cultura cívica personalista’ quando as relações personalistas parecem ancorar-se precisamente no tipo de recusa do conflito que tem sido apontado como um obstáculo à promoção da justiça em nossa sociedade?

Unidade, participação e sentimento de igual respeito, novamente recordemos, são aquelas três condições consideradas por Taylor como indispensáveis para a viabilidade de relações democráticas entre os atores sociais no interior de um corpo político. As três condições mencionadas, caso satisfeitas, permitiriam, em tese, que os cidadãos desenvolvam um vínculo com suas comunidades políticas que é essencial para mantê-las vivas e vigorosas, pois o oposto disso, ou seja, a alienação cidadã é sinal de que,

³⁷ Diz-nos Unger: “O sonho brasileiro maior é ver a pujança casada com a ternura. É nossa maneira de resolver a contradição, que tantas formas tomaram na evolução da cultura ocidental, entre a grandeza pagã e o amor cristão. A longa experiência desta tensão mostrou que para reconciliá-los seria necessário reinterpretar e reconstruir ambos. A grandeza teria de deixar de ser pagã: isto é, de significar orgulho, valentia e primazia sobre os outros. E o amor teria de ser ao mesmo tempo mais e menos do que a compaixão: a disposição para construir vínculos com os outros, práticas cooperativas e instituições favoráveis a tais práticas que nos permitam engrandecer-nos juntos” (UNGER, 2018, p.119). Ou talvez, como sintetiza Bernardo Sorj: “O desafio é caminhar na direção de um Brasil que sintetize o melhor de sua cultura com valores cívicos, que poderá manter laços calorosos entre as pessoas sem que eles se trasladem do espaço privado para a esfera pública e se traduzam em uso do poder político para beneficiar, privilegiar ou proteger conhecidos e apadrinhados. *Uma cultura que será capaz de preservar certa efusividade e os afetos no espaço público, sem que isso implique em perturbação do direito alheio*; uma sociabilidade na qual o lúdico e o prazer gregário de conversar e estar junto não sacrifique de forma relevante as obrigações laborais, mas, pelo contrário, as torne mais prazerosas; e a procura de não radicalizar conflitos não signifique sacrificar a defesa do correto.” (SORJ, 2017, on-line.)

embora a sociedade possa ainda conservar alguns mecanismos básicos de funcionamento operantes, a qualidade da vida em comum talvez tenha se degradado profundamente. Pois bem, obviamente, não pode haver unidade ou sentimento de igual respeito em uma sociedade dividida entre cidadãos e subcidadãos. Participação é consequência e alimento do espírito cívico e este tem imensas dificuldades para se firmar entre os descrentes da política e da ação coletiva. De igual modo, não é simples promover o respeito mútuo entre os cidadãos em todo o seu significado posto que, em nossos tempos, parece implicar simultaneamente o reconhecimento universal da dignidade sob a forma de nossa ‘igualdade’ e a sensibilidade para acomodar as nossas ‘singularidades’. Em uma sociedade habituada à violação explícita de direitos básicos de parcela enorme da população torna-se ainda mais complexo discernir e disseminar amplamente entre as pessoas o sentido de que há distintos graus de exclusão e opressão a serem enfrentados e firmar a ideia de que a soberania popular não é sempre sinônima de vontade da maioria.

A tarefa da teoria política/social, na visão de Taylor, é ampliar a autocompreensão social ao permitir a elaborações de ‘mapas morais’ que nos digam acerca de nossas identidades coletivas (e da articulação de nossas identidades individuais com as coletivas) e nos possibilite alguma orientação no campo prático. Desde o início do século XX a pergunta sobre a identidade do Brasil tem sido levantada recorrentemente e diversas respostas foram até aqui oferecidas. Para sabermos o que somos precisamos saber o que mais valorizamos e o que repudiamos como sociedade, mas os valores tampouco são a-históricos para que possamos decifrá-los com facilidade e de forma definitiva e isso significa que compreender nossa identidade política é também necessário entender suas transformações.

Leonardo Avritzer conclui seu estudo sobre a tumultuosa trajetória da democracia brasileira afirmando a urgência de uma atualização de nossa estrutura política que represente a institucionalização da soberania democrática e dos direitos (AVRITZER, 2019, p.181). Não há como discordar desta conclusão, entretanto, não podemos escapar da indagação acerca da dependência que as instituições têm dos valores coletivos. Por outro lado, a adesão às instituições democráticas parece ser diretamente proporcional à percepção de sua eficácia pelos atores políticos (MOISES, 2010, p.302). Diz-nos Taylor:

Democracias modernas, diferentemente das antigas poleis, têm de operar *através de instituições representativas*. Substituir essas instituições inteiramente pela democracia direta não é uma opção. Mas, ao mesmo tempo, para *democracias realmente funcionarem, tem de existir uma contínua conexão entre essas instituições e as metas e requerimentos dos cidadãos*. Infelizmente, essa conexão pode desgastar-se e mesmo romper-se por uma série de razões. (RD, p.13.TN)

É possível superar esse impasse em direção a uma compreensão da democracia que seja não meramente instrumental? Seremos capazes de dar expressão a uma forma de ‘comunidade imaginária’ que corporifique uma concepção e um projeto de vida boa que nos unifique para que, a partir daí, possamos desenhar instrumentos capazes de efetivá-la em algum grau e então protegê-la minimamente das forças que ameaçam desintegrá-la? Ou isso é algo que está além do nosso alcance e quiçá do alcance de qualquer sociedade que tenha as dimensões dos Estados Nacionais modernos? Esse projeto de vida boa teria, obviamente, de ter como eixo uma sociabilidade mais igualitária, uma maior participação popular nas questões coletivas e uma efetiva receptividade para a diversidade.

Marilena Chauí sugere, refletindo por ocasião das comemorações dos 500 anos da ‘descoberta’ de nosso território, que o princípio da soberania popular tem longo caminho a percorrer antes de fincar suas raízes no complexo solo de nossa imaginação social:

A *sagração do governante* tem ainda como efeito a maneira como se realiza a prática da representação política no Brasil. De fato, como vimos, o rei representa Deus e não os governados e os que recebem o favor régio representam o rei e não os súditos. Essa concepção aparece na política brasileira, na qual *os representantes, embora eleitos, não são percebidos pelos representados como seus representantes e sim como representantes do Estado em face do povo, o qual se dirige aos representantes para solicitar favores ou obter privilégios*. Justamente porque a prática democrática da representação não se realiza, *a relação entre o representante e a população é de favor, clientela e tutela*. E é exatamente isso que se manifesta na força do populismo na política brasileira. (CHAUÍ, 2001, p.90-91)

Parece válido especular que somente a longevidade e intensificação da experiência democrática podem alterar esse cenário, embora Ronald Inglehart e Cristian Welzel, considerando as condições de surgimento de uma democracia efetiva por oposição a uma democracia meramente formal, defendam que a emergência daqueles valores que estão na base de uma cultura política democrática dependam, para florescer, essencialmente, do desenvolvimento econômico e da superação das pressões geradas pela escassez:

(...) uma democracia efetiva é um fenômeno evolutivo. Emerge de um processo mais amplo de desenvolvimento humano em que o desenvolvimento econômico tende a promover a ascensão de valores de autoexpressão que, por sua vez, tendem a alimentar uma democracia efetiva. Concluindo, instituições efetivamente democráticas são antes uma consequência do que uma pré-condição de uma cultura democrática de massa.

(INGLEHART; WELZEL; 2003, p.76 TN).